CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. XVII, 2022

Estudios:

I. ORÍGENES DEL CRISTIANISMO. FERNANDO RIVAS REBAQUE (ED.)
II. LAS LENGUAS NACIONALES EUROPEAS EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN: TEXTOS ESCOLARES E IDEOLOGÍAS EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX. ROSA CALAFAT VILA (ED.)
III. III. EL ARCHIVO DE LA ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA MARIBEL MANZANO GARCÍA, SANTIAGO GARCÍA-JALÓN (EDS.)

Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara"

Coedita

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

Universidad Francisco de Vitoria
UFV Madrid

editorial Sindéresis

2022

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas, pertenece al Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres, quien lo edito junto con la Universidad de Extremadura, la Universidad Francisco de Vitoria y la Editorial Sindéresis

CAURIENSIA es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiásticos de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados. Ustedes pueden criticar los trabajos y enviar comentarios a los mismos a través de correo electrónico señalada en "Edición" (publicaciones@diocesiscoriacaceres.es).

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Universidad Internacional de La Rioja))

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño (Instituto Teológico de Cáceres)

CONSEJO DE REDACCIÓN

María del Rosario Encinas Guzmán (Universidad de Extremadura); Isaac Macarro Flores (Instituto Superior de Ciencias Religiosas "Sta. María de Guadalupe"); Miguel Ángel Morán Manzano (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ignacio Urquijo Valdivieso (Universidad San Pablo-CEU); Juan Manuel Ramos Berrocoso (Instituto Teológico de Plasencia); Luis Manuel Romero Sánchez (Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz)

CONSEJO ASESOR

Henryk Anzulevicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania).

Vicenzo Bataglia (Pontificia Università Antonianum de Roma, Italia).

Paul Richard Blum (Loyola University, Maryland, Baltimore, Estados Unidos de América).

Jaime Larence Bonilla Morales (Universidad de San Buenventura, Bogotá, Colombia).

J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Università Lateranense de Roma, Italia).

José Carlos Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal).

Jean-Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse).

José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España).

Jorge Juan Fernández Sangrador (Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura).

José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca).

Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, España)

Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca).

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá, España).

Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, España).

Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid).

Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM, Facultad de Teología Fundamental, Centro de la Pontifica Università Antonianum de Roma, España-Italia).

Enrique Martínez García (Universitat Abat Oliba CEU – Pontificia Academia de Santo Tomás).

Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París, Francia).

Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura, España).

João José Miranda Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana de Roma, Italia).

Lluis Oviedo Torró (Pontifica Università Antonianum de Roma, Italia).

Michał Paluch (Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów, Cracovia, Polonia).

Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca, España).

Rubén Peretó Ribas (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina).

Roberto Hofmeister Pich (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil).

Rafael Ramís Barceló (Universitat de les Illes Balears, España).

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid España).
Andrea Robiglio (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica).
Piotr Roszak (Universytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polonia).
José María Salvador González (Universidad Complutense de Madrid).
Carlos Santos Carretero (eTeacherGroup.com afiliado a la Hebrew University of Jerusalem, Israel).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, España).
Idoya Zorroza (Universidad de Navarra, España).

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Robert Muthini Mutisya.

EDICIÓN

Principal: Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres. Avda. de la Universidad 3, 10004 - Cáceres. http://www.actiweb.es/cauriensia/index.html. En construcción la nueva página web con acceso a la revista OJS: http://www.cauriensia.es. Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. C/ General Ezponda 14, 10003 - Cáceres. http://publicaciones-diocesiscoriacc.es.tl/ .Email: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es. Coedición: Servicio de Publicacion es de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios_publicaciones. Editorial Sindéresis. Calle Calatrava 17 1º8, 28005 – Madrid / Rua Diogo Boltelho 1327, Porto (Portugal). http:// www.editorialsinderesis.com Email: info@ editorialsinderesis.com

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres.es. El precio para el año 2022 es de 120 € para España, 140 € Europa y 160 € para el resto de los países incluidos portes. El precio para los suscriptores es de 80 €.

DATOS DE LA REVISTA

Área temática: Multidisciplinares; Filosofía; Religión. *Bases de citas*: Emerging Sources Citation Index – Thomson Reuters, SCOPUS, Citefactor (Academic Scientific Journals). Global Impact Factor. *Bases de datos*: FRANCIS, EBSCO (Fuente Académica, Fuente Académica Premier, PASCAL, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Regesta Imperii, ATLA. *Bases de sumarios y repertorios*: Dialnet, DOAJ, Index Copernicus, Catálogo Latindex (v. 1.0 y v. 2.0), DRJI (Directory of Research Journal Indexing), Citefactor, Ulrich's Periodicals Directory, Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, SHERPA/RoMEO, OAJI (Open Academic Jounal Index), ISI (Intenational Scientific Indexing), Pubicon Science Index. *Valoración*: Categoría ANEP/FECYT: A, CIRC (2018): Ciencias Sociales: B. Ciencias Humanas: B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2022): Religion Q1, Filosofía: Q2. Ciencias humanas (miscelánea): Q2. Ciencias sociales (miscelánea): Q2. H Index: 5. CARHUS+ 2018: C. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil). In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). Sello FECYT (20221): Filosofía C2; Historia: C2. *Criterios de calidad editorial* (2012): CNEAI: 13; ANECA: 18; LATINDEX Catálogo v1.0 (2002 - 2017), Catálogo v2.0 (2018 -).

Cauriensia está presente en *e-Revistas* (www.erevistas.csic.es), plataforma de Open Access de Revistas Científicas Españolas y Latinoamericanas impulsada por la Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC).

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES

© 2016, del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres, la Universidad de Extremadura y Editorial Sindéresis. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-Nocomercial-Sin obras derivadas 2.5 España de Creative Commons, a la que debes añadir estas condiciones. Para conocer el texto completo de esta licencia, visita http://creativecommons.org/licenses/byncnd/2.5/es/legalcode.es o envía una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945 **ISSN-e:** 2340-4256

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN: Editorial Sindéresis • oscar@editorialsinderesis.com

CAURIENSIA
Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres.
Coedita la Universidad de Extremadura y la Editorial Sindéresis

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

Vol. XVII, 2022

SUMARIO

ESTUDIOS

Miscelánea

JOSÉ MANUEL ALFONSO SÁNCHEZ, EULALIA TORRUBIA BALAGUÉ, *Los primeros pasos del Secretariado Nacional de Formación Profesional de la Iglesia (1957-1960)* 1-24

JOAN CABÓ RODRÍGUEZ, *Escritura e intencionalidad en Maurice Blanchot* 25-44

SIXTO JOSÉ CASTRO RODRÍGUEZ, *La teoría del arte de Tolstoi como propuesta antropológica* 45-62

MARÍA TERESA CID, *Justicia como imparcialidad o reconocer el bien del otro* 63-83

BERT DAELEMANS, *Elegir lo humano una vez alcanzado lo divino, según la mística flamenca Hadewijch (siglo XIII)* 85-106

FRANCESCO DE NIGRIS, *El fenómeno erótico, la lógica del don y Dios en la fenomenología de Marion* 107-128

MANUEL FANDOS IGADO, IVÁN SÁNCHEZ-LÓPEZ, AMOR PÉREZ-RODRÍGUEZ, *El clero español ante las redes sociales e Internet. Riesgos y oportunidades* 129-150

LUZ MARÍA FERNÁNDEZ-MATEOS, ANTONIO SÁNCHEZ CABACO, MARINA ALVELAIS ALARCÓN, MANUEL MEJÍA RAMÍREZ, *Intervención con adultos mayores institucionalizados para mejorar el bienestar y la felicidad* 151-170

VICTORIA HERNÁNDEZ RUIZ, *Presence of Ethical, Aesthetic and Religious Keys in the Creation of Possible Literary Worlds (Presencia de claves éticas, estéticas y religiosas en la creación de mundos posibles literarios)* 171-193

CARLOS ISLER SOTO, *Alcance de la defensa de los derechos humanos en Francisco de Vitoria* 195-211

VICENTE LLAMAS ROIG, De univocatione entis*: revisión basal de una ontología di-namicista* 213-242

DAVID LUQUE, *El desarrollo de la antropología trinitaria en la teología reciente. Una perspectiva antológica y ecuménica* 243-275

MIGUEL MARTÍN-SÁNCHEZ, JORGE CÁCERES-MUÑOZ, *La obra educativa de san Juan Bautista de la Salle. Contribución y relevancia de su pedagogía* 277-308

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO, *Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler* 309-332

JOSÉ MARÍA PARDO SÁENZ, *La vivencia del noviazgo en los jóvenes de hoy. A la luz de* Amoris laetitia *y* Christus vivit 333-351

ARMANDO PEGO PUIGBÓ, *Las huellas cistercienses en el pensamiento de José Jiménez Lozano* 353-371

RICARDO PIÑERO MORAL, *Estética y ascética: el espíritu y las virtudes* .. 373-402

PRADIER, ADRIÁN, *San Basilio frente al mar. La variante estética del argumento del diseño* 403-430

MIRIAM RAMOS GÓMEZ, *El fenómeno de la expresión y sus implicaciones religiosas. Un estudio desde Edith Stein* 431-454

RAFAEL RAVINA-RIPOLL, MARÍA-JOSÉ FONCUBIERTA-RODRÍGUEZ, MARÍA VICTORIA SANAGUSTÍN-FONS, *¿Son felices los emprendedores españoles en el siglo XXI? Un estudio cuantitativo a través de la encuesta del centro de investigaciones sociológicas (CIS)* 455-472

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ, *La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard* 473-493

PIOTR ROSZAK, *Aquinas on God's Rest after Creation in Biblical Thomism Lens (Aquino: sobre el descanso de Dios después de la creación en el lente del tomismo bíblico)* 495-510

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ, Porta clausa es, virgo. *Exegeses on Ezekiel's* Porta clausa *by some Latin Church Fathers and Theologians between the 6th and the 12th Centuries (*Porta clausa es, virgo. *Exégesis sobre la* Porta clausa *de Ezequiel por algunos padres de la iglesia y teólogos latinos entre los siglos VI y XII)* 511-537

JESÚS SÁNCHEZ-CAMACHO, *Las relaciones entre la Iglesia católica y el régimen franquista en la revista religiosa* Vida Nueva..... 539-564

JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER, GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, *Si la fidelidad es solo una virtud o algo más según Leonardo Polo* 565-584

JOAN TAHULL FORT, *¿Jóvenes y adultos buscando el sentido de la vida? El deficiente proceso de emancipación hacia la madurez*..... 585-608

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO, *El Papa cuestionado. Manuscritos inéditos de F. Peña sobre las tesis de Alcalá (1601-1602)* 609-635

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, *De la igualdad económica a la soberanía polílica. Una reconsideración del pensamiento distributista* 637-656

MONOGRÁFICOS

I. ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

RAFAEL AGUIRRE, *El equipo de investigación de los Orígenes del cristianismo* 659-662

GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOBRE LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO, *In Memoriam. Esther Miquel Pericás*..... 663-664

ESTELA ALDAVE MEDRANO, *Esclavitud y cambio de estatus en el cuarto evangelio. Una propuesta de lectura* 665-687

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, *La marginalidad en el Pastor de Hermas* ... 689-710

MARÍA ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *Desafíos éticos de la comunicación en la Carta a Santiago* 711-737

CARLOS GIL ARBIOL, *El centurión del Evangelio de Marcos: testigo del evangelio de Pablo* 739-760

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *"Entienda el que lee" (Mc 13, 14) Comunidades lectoras en los inicios del cristianismo*..... 761-783

ESTHER MIQUEL PERICÁS, *Criaturas no humanas y reinado de Dios. La dimensión ecológica del mensaje de Jesús*..... 785-807

FERNANDO RIVAS REBAQUE, *"Quienes fueren dignos de morar en los cielos, entrarán en ellos" (*Adversus haereses *v,36,1). Ireneo de Lyon milenarista* 809-834

II. Las lenguas nacionales europeas en el ámbito de la educación: textos escolares e ideologías en los siglos XVIII y XIX

Rosa Calafat Vila, *Presentación* 837-841

Carmen Alén Garabato, *Personas y personajes en transición etno-sociolingüística en el ámbito románico. Algunos ejemplos de los siglos XVIII y XIX* 843-858

Josep Amengual i Batle, *Els catecismes i l'ús de la llengua catalana a Mallorca i Menorca als segles XVIII y XIX (Los catecismos y el uso de la lengua catalana en Mallorca y Menorca en los siglos XVIII y XIX)* 859-880

Henri Boyer, *Glotopolítica de la lengua occitana en diacronía: tres actos y una incógnita* 881-903

Rosa Calafat Vila, *Las gramáticas escolares en los siglos XVIII y XIX en Mallorca y Menorca: tradición metodológica versus innovación* 905-923

Daniel Casals Martorell, *El contenido y el método de enseñanza del catalán en los libros de texto a finales del siglo XIX. A propósito de* Lo primer llibre dels noys *(1898), de Francesc Flos y Calcat* 925-949

Jordi Ginebra Serrabou, *Quan la* lengua nacional *desplaça la llengua materna a l'ensenyament: rastres de docència en català a començament del segle XIX (Cuando la* lengua nacional *desplaza la lengua materna en la enseñanza: rastros de la docencia en catalán a comienzos del siglo XIX)* 951-969

Manuel Lázaro Pulido, *Lengua vernácula y dimensión pedagógica en la teología mística: una nota breve* 971-989

Mar Massanell i Messalles, *A propósito de la* Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana *(1884), de Ignasi Ferrer i Carrió* 991-1011

Miquel Nicolás Amorós, *La ideologia lingüística de la modernitat i la prescripció sociogramatical: problemes metodològics, resultats i perspectives (La ideología lingüística de la modernidad y la prescripción sociogramática: problemas metodológicos, resultados y perspectivas)* 1013-1033

Bernhard Pöll, *La normativización de lenguas nacionales* sin *y* con *nación: el caso de Francia y de "Alemania"* 1035-1053

Rafael Ramis-Barceló, *La enseñanza universitaria de la gramática en Cataluña y Mallorca (1598-1717): una perspectiva comparada* 1055-1076

BERNAT SUREDA GARCIA, *Mestres, llibres i imposicions lingüístiques als territoris de parla catalana als segles XVIII i XIX (Maestros, libros e imposiciones lingüísticas en los territorios de habla catalana en los siglos XVIII y XIX)* 1077-1096

III. EL ARCHIVO DE LA ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA

MARIBEL MANZANO GARCÍA, SANTIAGO GARCÍA-JALÓN, *Presentación*.... 1099-1110

ANA ISABEL HUETE CABALLO, ÁNGELES SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *El Archivo de Acción Católica Española (A.C.E.) en la Universidad Pontificia de Salamanca* 1111-1146

ENRIQUE BERZAL DE LA ROSA, *Del triunfalismo al posibilismo. La Acción Católica en España desde los orígenes hasta 1936* 1147-1172

BASILISA LÓPEZ GARCÍA, *Las ACLI como modelo de referencia en la fundación de la HOAC (1946-1961)* 1173-1190

LAURA SÁNCHEZ BLANCO, *El Boletín de Acción Católica de la mujer de la Junta Diocesana de Córdoba (1932)*..... 1191-1218

BIBLIOGRAFÍA

Francisco CALERO CALERO. *Autobiografía de Juan Luis Vives. Una vida modélica dedicada al estudio y la escritura*. Sergio GARCÍA-MAGARIÑO. *Violencia, política y religión. Una teoría general de la radicalización violenta*. Tommaso SGARRO. *Sul libero arbitrio: Domingo Báñez contro Francisco Suárez*. Ricardo CUADRADO TAPIA. *Dignidad de los Enfermos*. María Lourdes REDONDO. *Desafío profético. Vigencia de los institutos seculares*. José Luis REDRADO. *Id y Curad Enfermos. 16 Lecciones para la Pastoral de la Salud.* Sarah WILKINS-LAFLAMME. *Religion, spirituality and secularity among millennials: The generation shaping American and Canadian trends*..... 1219-1238

PRESENTACIÓN DE AUTORES 1239-1246

CAURIENSIA
Annual journal of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara). Seminary of Coria-Cáceres diocese. Copublishing: University of Extremadura and Editorial Sindéresis

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

Vol. XVII, 2022

CONTENTS

STUDIES

MISCELLANEOUS

JOSÉ MANUEL ALFONSO SÁNCHEZ, EULALIA TORRUBIA BALAGUÉ, *The First Steps of the Church National Secretariat for Vocational Training (1957-1960)* 1-24

JOAN CABÓ RODRÍGUEZ, *Writing and Intentionality in Maurice Blanchot* 25-44

SIXTO JOSÉ CASTRO RODRÍGUEZ, *Tolstoy's Theory of Art as an Anthropological Proposal* 45-62

MARÍA TERESA CID, *Justice as Fairness or as Acknowledging the Good in Others* 63-83

BERT DAELEMANS, *Choosing the Human after Attaining the Divine, according to the Flemish Mystic Hadewijch (13th century)* 85-106

FRANCESCO DE NIGRIS, *The Erotic Phenomenon, the Logic of gGft and God in Marion's Phenomenology* 107-128

MANUEL FANDOS IGADO, IVÁN SÁNCHEZ-LÓPEZ, AMOR PÉREZ-RODRÍGUEZ, *The Spanish clergy before social networks and the Internet. Risks and opportunities* 129-150

LUZ MARÍA FERNÁNDEZ-MATEOS, ANTONIO SÁNCHEZ CABACO, MARINA ALVELAIS ALARCÓN, MANUEL MEJÍA RAMÍREZ,

Intervention with Institutionalized Elderly Adults to Improve Well-Being and Happiness 151-170

VICTORIA HERNÁNDEZ RUIZ, *Presence of Ethical, Aesthetic and Religious Keys in the Creation of Possible Literary Worlds* 171-193

CARLOS ISLER SOTO, *Scope of the defense of human rights in Francisco de Vitoria* 195-211

VICENTE LLAMAS ROIG, De univocatione entis*: Reviewed Basis of Dynamic Ontology* 213-242

DAVID LUQUE, *Development of the trinitarian anthropology in the recent theology. An anthological and ecumenical perspective* 243-275

MIGUEL MARTÍN-SÁNCHEZ, JORGE CÁCERES-MUÑOZ, *The educational work of Saint John Baptist de La Salle. Contribution and relevance of his pedagogy* 277-308

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO, *The notion of "value effectiveness" in Max Scheler and the constitution of the environment* 309-332

JOSÉ MARÍA PARDO SÁENZ, *The experience of courtship in today's young people. In the light of* Amoris laetitia *and* Christus vivit 333-351

ARMANDO PEGO PUIGBÓ, *The Cistercian traces in the thought of José Jiménez Lozano* 353-371

RICARDO PIÑERO MORAL, *Aesthetics and ascetics: spirit and virtues* 373-402

ADRIÁN PRADIER, *St. Basil facing the sea. The aesthetic variant of the design argument* 403-430

MIRIAM RAMOS GÓMEZ, *The Phenomenon of Expression and Its Religious Implications According to Edith Stein* 431-454

RAFAEL RAVINA-RIPOLL, MARÍA JOSÉ FONCUBIERTA-RODRÍGUEZ, MARÍA VICTORIA SANAGUSTÍN-FONS, *Are Spanish Entrepreneurs Happy in the 21st century? A Quantitative Study through the Survey of the Sociological Research Centre (CIS)* 455-472

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ, *The Choice of Oneself and Kierkegaard's Philosophical Project* 473-493

PIOTR ROSZAK, *Aquinas on God's Rest after Creation in Biblical Thomism Lens* 495-510

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ, Porta clausa es, virgo. *Exegeses on Ezekiel's* Porta clausa *by some Latin Church Fathers and Theologians between the 6th and the 12th Centuries* 511-537

JESÚS SÁNCHEZ-CAMACHO, *The Relations between the Catholic Church and Franco Regime in the Religious Magazine* Vida Nueva 539-564

JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER, GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, *Whether Fidelity is Just a Virtue or Something More According to Leonardo Polo* 565-584

JOAN TAHULL FORT, *Young people and adults looking for the meaning of life? The deficient process of emancipation towards maturity* 885-608

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO, *The Pope challenged. Unpublished manuscripts by F. Peña on the "theses of Alcalá" (1601-1602)*... 609-635

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, *From Economic Equality to Political Sovereignty. A Reconsideration of Distributist Thought* 637-656

MONOGRAPH Studies

I. ORIGINS OF CHRISTIANITY

RAFAEL AGUIRRE, *The Origins of Christianity Research Team*..... 659-662

GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOBRE LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO, *In Memoriam. Esther Miquel Pericás*..... 663-664

ESTELA ALDAVE MEDRANO, *Slavery and Status Transformation in the Fourth Gospel. A Reading Proposal* 665-687

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, *La marginalidad en el Pastor de Hermas* ... 689-710

MARÍA ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *Ethical Challenges of Communication in the Letter to James* 711-737

CARLOS GIL ARBIOL, *The centurion in Mark's Gospel: Witness to the Gospel of Paul*..... 739-760

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO, *"Let the Reader Understand" (Mark 13:14). Reading Communities in the Beginnings of Christianity*..... 761-783

ESTHER MIQUEL PERICÁS, *Non Human Creatures and the Kingdom of God. The Ecological Dimension of Jesus' message* 785-807

FERNANDO RIVAS REBAQUE, *"Those Who are Worthy to Dwell in Heaven, They Will Enter Them" (*Againts Heresies *v,36,1). Millenarianism in Irenaeus of Lyons*..... 809-834

II. European National Languages in Education: School Texts and Ideologies in the 18th and 19th Centuries

Rosa Calafat Vila, *Presentation* 837-841

Carmen Alén Garabato, *People and Characters in Ethnoso-ciolinguistic Transition in the Romanesque Field. Some Examples from the Eighteenth and Nineteenth Centuries* 843-858

Josep Amengual i Batle, *The Catechisms and the Use of the Catalan Language in Mallorca and Menorca in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* 859-880

Henri Boyer, *Glottopolitics of the Occitan Language in Diachrony: Three Acts and an Unknown* 881-903

Rosa Calafat Vila, *Eighteenth and Nineteenth Century Scholarly Grammar in Mallorca and Menorca: Methodological Tradition vs. Innovation* 905-923

Daniel Casals Martorell, *The Content and Method of Teaching Catalan in Text Books at the End of the 19th Century. About* Lo primer llibre dels noys *(1898), by Francesc Flos y Calcat*..... 925-949

Jordi Ginebra Serrabou, *When the* National Language *Displaces the Mother Tongue in Education: Traces of Teaching in Catalan at the Beginning of the 19th Century*..... 951-969

Manuel Lázaro Pulido, *Vernacular Language and Pedagogical Dimension in Mystical Theology: A Brief Note*..... 971-989

Mar Massanell i Messalles, *About the* Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana *(1884), by Ignasi Ferrer i Carrió* 991-1011

Miquel Nicolás Amorós, *The Linguistic Ideology of Modernity and the Sociogrammatical Prescription: Methodological Problems, Results and Perspectives* 1013-1033

Bernhard Pöll, *The Normativization of National Languages* with *and* without *a Nation: The Case of France and "Germany"* 1035-1053

Rafael Ramis-Barceló, *The University Teaching of Grammar in Catalonia and Mallorca (1598-1717): A Comparative Prospective*..... 1055-1076

Bernat Sureda Garcia, *Teachers, Books and Linguistic Imperialism in Catalan-speaking Areas in the 18th and 19th Centuries*..... 1077-1096

III. The archive of the Spanish Catholic Action

MARIBEL MANZANO GARCÍA, SANTIAGO GARCÍA-JALÓN, *Presentation* .. 1099-1110

ANA ISABEL HUETE CABALLO, ÁNGELES SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *The Archive of Acción Católica Española (A.C.E.) at the Pontifical University of Salamanca* 1111-1146

ENRIQUE BERZAL DE LA ROSA, *From Triumphalism to Possibilism. Catholic Action in Spain from the Origins to 1936* 1147-1172

BASILISA LÓPEZ GARCÍA, *The ACLI as a Role Model for the Foundation of the Spanish HOAC (1946-1961)* 1173-1190

LAURA SÁNCHEZ BLANCO, *The Women's Catholic Action Bulletin of the Diocesan Board of Córdoba (1932)* 1191-1218

BIBLIOGRAPHY

Francisco CALERO CALERO. *Autobiografía de Juan Luis Vives. Una vida modélica dedicada al estudio y la escritura*. Sergio GARCÍA-MAGARIÑO. *Violencia, política y religión. Una teoría general de la radicalización violenta*. Tommaso SGARRO. *Sul libero arbitrio: Domingo Báñez contro Francisco Suárez*. Ricardo CUADRADO TAPIA. *Dignidad de los Enfermos*. María Lourdes REDONDO. *Desafío profético. Vigencia de los institutos seculares*. José Luis REDRADO. *Id y Curad Enfermos. 16 Lecciones para la Pastoral de la Salud.* Sarah WILKINS-LAFLAMME. *Religion, spirituality and secularity among millennials: The generation shaping American and Canadian trends*..... 1219-1238

PRESENTATION OF THE AUTHORS 1239-1246

ESTUDIOS

MISCELÁNEA

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1-24, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1

LOS PRIMEROS PASOS DEL SECRETARIADO NACIONAL DE FORMACIÓN PROFESIONAL DE LA IGLESIA (1957-1960)

THE FIRST STEPS OF THE CHURCH NATIONAL SECRETARIAT FOR VOCATIONAL TRAINING (1957-1960)

JOSÉ MANUEL ALFONSO SÁNCHEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

EULALIA TORRUBIA BALAGUÉ
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 03/05/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

La erección del Secretariado Nacional de Formación Profesional de la Iglesia, por la Conferencia de Metropolitanos en el año 1957, integrado y dependiente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, modificó las condiciones de la situación jurídica en la que se encontraban los centros de Formación Profesional de la Iglesia. El Secretariado se convertía en el representante autorizado de dichos centros, ante la jerarquía eclesiástica y ante los correspondientes organismos del Estado.

El artículo presenta los comienzos de dicho Secretariado: creación, estatutos, puesta en marcha y primeras dificultades, tanto internas como externas. Y todo ello bajo la dirección del obispo de Huelva, Pedro Cantero Cuadrado, que marcará un estilo propio.

Palabras clave: autonomía administrativa, Cantero Cuadrado, Franquismo, Iglesia, Secretariado Nacional de Formación Profesional.

ABSTRACT

The establishment of the Church National Secretariat for Vocational Training, by the Metropolitan Conference in 1957, integrated and dependent on the Episcopal Commission for Teaching, modified the conditions of the legal situation in which the Church Vocational Training centers were until then. The Secretariat became the authorized representative of said centers, to the ecclesiastical hierarchy and to the corresponding State organisms.

This article presents the inception of this Secretariat: its creation, statutes, launch and first difficulties, both internal and external. All this under the direction of the Bishop of Huelva, Pedro Cantero Cuadrado, who left his personal mark.

Keywords: administrative autonomy, Cantero Cuadrado, Francoism, Church, National Secretariat for Vocational Training.

I. INTRODUCCIÓN

Salvo en contadas publicaciones, y es muy poca la información que aportan, apenas tenemos noticias de la existencia de este Secretariado (en adelante, SNFP)[1]. Sin embargo, su creación a finales de 1957 y la actuación de su presidente en los primeros años, el obispo de Huelva, Pedro Cantero, resultan decisivas para comprender la actuación de la Iglesia en este campo.

Hablar de la Formación Profesional a cargo de la Iglesia, como ya han señalado otros autores, supone tener en cuenta, aunque no solo, a las órdenes y congregaciones religiosas dedicadas preferentemente a esta rama de la ense-

1 Cf. Florentino Sanz Fernández, "La formación profesional del obrero desarrollada por la Iglesia", en Bernabé Bartolomé Martínez (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. II. Edad contemporánea* (Madrid: BAC, 1997), 938-939; Micaela Bunes Portillo, "Instituciones y programas de formación profesional de adultos en el desarrollo español: la formación profesional acelerada en la Organización Sindical (1957-1972), *Revista de Educación* núm. extraordinario (2000): 361, nota 6.

ñanza, tanto masculina (lasalianos, salesianos, maristas, jesuitas y escolapios) como femenina (Hijas de la Caridad, sobre todo)[2].

Después de la guerra civil, a diferencia de la Organización Sindical, no hay un plan por parte de estas órdenes y congregaciones para la creación de centros de Formación Profesional. Pues estos se instalaban en función de las demandas de municipios, empresas o patronatos privados, e intentaban no coincidir en un mismo territorio para evitar hacerse la competencia. En cuanto a su distribución geográfica, se localizaban en las zonas más industrializadas. En el año 1944 había 187, y la mitad estaban en el País Vasco y Cataluña. Si le sumamos los de Andalucía, Madrid, Asturias y Castilla-León, la cifra alcanza el 75 % de los centros[3].

El SNFP, dependiente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, será el encargado de informar, asesorar, inspeccionar y coordinar a los distintos centros de la Iglesia. Y todo ello a pesar de la oposición inicial de algunos religiosos, pues la intervención del Secretariado será decisiva a la hora de conceder, distribuir e invertir los recursos económicos que la legislación otorgue a dichos centros mediante el sistema de subvenciones. Además, el obispo de Huelva contará con un aliado incondicional para llevar a cabo todas estas actuaciones, el director general de Enseñanza Laboral, Guillermo Reyna.

II. CREACIÓN DEL SECRETARIADO NACIONAL DE FORMACIÓN PROFESIONAL DE LA IGLESIA

El acuerdo de constituir un SNFP de la Iglesia nació, en buena medida, obligado por las circunstancias, a fin de no desaprovechar las ayudas económicas concedidas por la Ley de 20 de julio de 1955 sobre Formación Profesional Industrial (B. O. E. del 21)[4].

2 Paulí Dávila Balsera, Luis María Naya Garmendia e Hilario Murua Cartón, "La formación profesional en la España contemporánea: políticas, agentes e instituciones", *Historia de la Educación* 33 (2014): 59

3 Cf. Dávila Balsera, "La formación profesional en la España contemporánea", 62-64. Para conocer cómo se distribuían durante el franquismo los centros de Formación Profesional de la Iglesia en el País Vasco y Navarra, la mayoría pertenecientes a institutos religiosos, y qué grados y especialidades se impartían en cada uno de ellos, resulta imprescindible acudir a Paulí Dávila Balsera, Hilario Murua Cartón y Luis María Naya Garmendia, "La Iglesia como agente promotor de la enseñanza profesional en el País Vasco y Navarra durante el franquismo", *Revista Española de Pedagogía* 263 (2016): 167-185.

4 Analizar y valorar esta Ley supera los límites y objetivos del presente trabajo. Sin ánimo de ser exhaustivo, remito a algunas páginas de los estudios que se han ocupado de la misma: Isabel Gutiérrez

A todo ello había que añadir un hecho importante, que no pasó por alto a la Conferencia de Metropolitanos: la desunión entre las propias Escuelas Profesionales de la Iglesia, actuando cada una por separado y sometidas a continuos trámites burocráticos que retrasaban, cuando no entorpecían, las subvenciones oficiales. Realidad que contrastaba notablemente con la plena libertad de que gozaban las Escuelas del Movimiento en la creación y el sostenimiento de sus centros[5].

Todos estos motivos fueron tenidos en cuenta por los metropolitanos españoles. Reunidos en Madrid, del 26 al 29 de noviembre de 1957, sopesaron si convenía fundar un Patronato Nacional de Escuelas Profesionales de la Iglesia, que ayudara en el reconocimiento y subvenciones de dichas escuelas, vigilara su funcionamiento y repartiera equitativamente la ayuda económica del Estado. La decisión última fue esta:

> No se ha estimado necesaria la fundación de un Patronato porque ya existe, dentro de la Comisión Episcopal de Enseñanza, un Secretariado de Formación Profesional Industrial que, con sólo ampliar un poco sus actividades, puede llenar satisfactoriamente este cometido[6].

Lo cierto es que la realidad se alejaba bastante del optimismo de los metropolitanos. Entre otras razones, porque estaba todo por hacer. Para empezar, todavía no se había constituido dicho Secretariado. Y así, el 30 de noviembre de 1957, justo un día después de haberse reunido la Conferencia de Metropolitanos, la Comisión Episcopal de Enseñanza determinó lo que sigue:

> Se acuerda constituir un Secretariado de Formación Profesional Industrial de la Iglesia, y se designa para presidirlo al miembro de la Comisión Excmo y Rvdmo. Don Pedro Cantero, Obispo de Huelva. Este Secretariado tendrá una

Zuloaga y Begoña Idígoras, *Datos sobre la Formación Profesional en España (1970-90)* (Madrid: Editorial Complutense, 1990), 52-57; Eduardo Acero Sáez, *Crónica de la Formación Profesional Española. Tomo I: La formación profesional desde el comienzo del aprendizaje artesanal hasta finales de los años sesenta* (Madrid: Ediciones técnicas y profesionales, S. L., 1992), 183-195; Juan José Rodríguez Herrero, *La Formación Profesional en España (1939-1982)* (Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1997), 163-182; María Jesús Martínez-Usarralde, *Historia de la Formación Profesional en España. De la Ley de 1955 a los Programas Nacionales de Formación Profesional* (Valencia: Universitat de València, 2002), 19-28; Patricia Delgado Granados, *Formación profesional, educación y trabajo. Retrospectiva de las Universidades Laborales* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), 68-87; María Jesús Martínez-Usarralde, "Consideraciones a una ley paradigmática en la historia de la formación profesional española: la Ley de Formación Profesional Industrial (FPI) de 1955", *Participación educativa* 6 (2015): 107-112.

5 Cf. Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)* (Madrid: BAC, 1994), 540-541, nº 1016.

6 Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias…,* 549, nº 1050.

> comisión técnica cuya misión será estudiar y organizar la formación profesional industrial en el ámbito de la competencia de la Iglesia, promoviendo Escuelas de esta índole, ordenando y ayudando con sus gestiones a las Escuelas de la Iglesia ya existentes, especialmente en lo que se refiere a planes de estudio, títulos del profesorado, requisitos legales para su reconocimiento oficial, y obtención de subvenciones[7].

El recién elegido presidente, el obispo de Huelva, nada más terminada la reunión de la Comisión de Enseñanza, dedicó los primeros días del mes de diciembre a buscar las personas idóneas para formar parte de la comisión técnica[8]. A su juicio, se podrían ocupar dos habitaciones de la calle Claudio Coello, 32, nombrar a una misionera secular como secretaria-archivera; y convencer al obispo de Vitoria para que dejase venir a Madrid a Ortiz de Zárate como secretario. Si el presidente de la Comisión de Enseñanza, Bueno Monreal, daba su visto bueno, reuniría a la comisión técnica a primeros de enero de 1958, y haría un proyecto de estatutos para poner en marcha el funcionamiento del Secretariado y así dar cumplimiento al mandato de la Comisión de Enseñanza[9].

Por su parte, Bueno Monreal había mantenido dos reuniones el 3 de diciembre: una con los PP. Provinciales de las órdenes y congregaciones religiosas docentes, y otra con las MM. Provinciales. La primera, a juzgar por lo que escribe a Cantero Cuadrado, resultó bastante tensa: "No se atrevieron a rechazar la intervención de la Jerarquía, pero se vio claramente que desean la defensa de la Jerarquía, pero no su intervención. Los mejor dispuestos eran los HH. de las Escuelas Cristianas"[10]. La segunda reunión con las MM. Provinciales había sido mucho más grata, pues su disposición era también distinta.

Respecto a las gestiones que había hecho el obispo de Huelva, mostraba su conformidad con todo, salvo con el nombre que debía ocupar el puesto de se-

7 *Acta de la Comisión Episcopal de Enseñanza Religiosa y Catequesis*, 30 de noviembre de 1957. ADSA. Leg. 116/1957/21.

8 La composición de la misma y los nombres que proponía para su aprobación a Bueno Monreal, como presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, eran los siguientes:

El jesuita Demetrio Ruiz de Alburuza; el salesiano Alejandro Vicente; Mauro Rubio y Pedro Ortíz de Zúñiga. Todos ellos como representantes del clero secular y regular. Más Carlos de Inza, José María Mohedano, José Luis Pinillos, una misionera secular, una javeriana y una teresiana. Cantero Cuadrado a Bueno Monreal, 4 de diciembre de 1957. ADH. FDACZ, Leg. 6.

9 Cantero Cuadrado a Bueno Monreal, 4 de diciembre de 1957. ADH. FDACZ, Leg. 6.

10 Según estadísticas del año 1944, casi un 25 % de los centros regidos por institutos religiosos estaba en manos de los lasalianos. Sumados a los centros de los maristas, salesianos, escolapios y jesuitas, por este orden, constatamos que entre los cinco controlaban el 63 % de los centros de Formación Profesional a cargo de la Iglesia. Cf. Dávila Balsera, "La formación profesional en la España contemporánea", 63.

cretario. Bueno Monreal había pensado en el P. Demetrio Ruiz[11], y así se lo había planteado ya al P. Provincial de los jesuitas, pues estaba convencido de que el obispo de Vitoria no dejaría venir a Madrid a una persona tan valiosa como el ingeniero-sacerdote Pedro Ortiz de Zúñiga. El primer cometido del P. Ruiz, una vez instalado en las dependencias de Claudio Coello, debía apuntar en dos direcciones: una, con la Dirección General de Enseñanza Laboral (muy fácil por las buenas relaciones que mantenían el director general, Guillermo Reyna, y el P. Ruiz); y otra con las propias Escuelas de Formación Profesional de la Iglesia (confección de estadísticas y asesoramiento en cuestiones de reconocimiento oficial, distribución de subvenciones, etc.)[12].

Entre los primeros pasos para la puesta en marcha de este Secretariado, hay que destacar también la gestión llevada a cabo por el obispo de Huelva ante el presidente de las Cortes Españolas. Cantero Cuadrado trataba de evitar, como de hecho consiguió, que se incluyera en la Ley de Presupuestos un artículo adicional por el que se subvencionaba a las Escuelas de la Iglesia para la Formación Profesional e Industrial, durante el bienio 1958/1959, con la misma cantidad que durante el bienio anterior:

> Realmente lo que se ventila a favor de la Iglesia –escribe a Bueno Monreal– rebasará en el próximo bienio a los 50 millones de pesetas, ya que de año en año va aumentando la recaudación para esta finalidad. Quieren dorar la píldora diciendo que subvencionarán a las Escuelas Profesionales de la Iglesia con la misma cantidad que en el bienio 1.956-1.957. Como la Ley de Enseñanza Profesional e Industrial entra de lleno en la legislación concordada, supongo que no pasará ese artículo adicional, que iba a calificar yo, en confianza, de furtivo[13].

Superados todos los trámites, la organización del Secretariado quedó constituida el 10 de enero de 1958. La Comisión Episcopal de Enseñanza, reunida en el Palacio Episcopal de Ciudad Rodrigo, aprobó la creación de una Junta y una Comisión Permanente. La primera la presidía Pedro Cantero, con un direc-

11 No hay que olvidar que Bueno Monreal había sido obispo de Vitoria entre los años 1950 y 1954. Conocía al P. Demetrio Ruiz de Alburuza y sabía que tenía experiencia en el campo de la enseñanza profesional, pues había fundado las Escuelas Profesionales de "Jesús Obrero" en la misma ciudad.

Ruiz de Alburuza ocupó el cargo de director técnico del SNFP hasta el año 1959, pues Cantero Cuadrado no estaba contento con su gestión. Lo consideraba "portavoz del pensamiento de la FERE más que de la Jerarquía Eclesiástica". Fue sustituido por el salesiano Julián Ocaña, que a partir de ese momento se convirtió en el gran impulsor y coordinador del Secretariado.

12 Bueno Monreal a Cantero Cuadrado, 9 de diciembre de 1957. ADH. FDACZ, Leg. 6.

13 Cantero Cuadrado a Bueno Monreal, 9 de diciembre de 1957. ADH. FDACZ, Leg. 6.

tor técnico, el P. Demetrio Ruiz de Alburuza, y once vocales[14]. La segunda estaba formada por cinco vocales de la Junta: un jesuita, el P. Demetrio Ruiz; un salesiano, el P. Provincial Alejandro Vicente; Mauro Rubio Repullés, consiliario nacional de la JOC; Federico de la Lastra Crespo, ingeniero industrial; y Ana María López Díaz-Otazu, secretaria general de la Institución Teresiana. En la misma reunión del mes de enero quedaron aprobados los estatutos del SNFP, que luego serían modificados con ocasión de la reorganización del propio Secretariado, el 1 de septiembre de 1959.

Conseguido el respaldo de sus compañeros obispos, el presidente del Secretariado quería caminar con pie seguro y todos a una: el Ministerio de Educación, la Dirección General de Enseñanza Laboral y la Iglesia. En una de las primeras cartas escritas al director general de Enseñanza Laboral, Guillermo Reyna, le confesaba que había puesto sus mayores ilusiones sociales "como Obispo y como español" en el SNFP, a la vez que albergaba la esperanza de un entendimiento pleno entre los dos, como de hecho así ocurrió[15].

Además, –subrayaba Cantero–, era urgente fijar, de común acuerdo, unas bases normativas y luego un reglamento para todo lo relacionado con la autorización, reconocimiento y subvenciones de los nuevos centros de Formación Profesional de la Iglesia. Pues lo que hasta entonces había sucedido entre las Escuelas de Formación Profesional y la Dirección General, demostraba falta de unidad de criterio, relaciones de lentitud y carencia de normas objetivas, con perjuicio del bien común. El P. Demetrio Ruiz había elaborado ya unas normas concretas, que podrían aplicarse provisionalmente, a la espera de una aprobación definitiva[16].

Una prueba del clima de colaboración, confianza y cordialidad que se iba fraguando entre Cantero y Reyna, amén de la falta de una decidida intervención por parte del Estado, es el contenido de la carta fechada el 5 de noviembre de 1959:

> […] considero importantísimo y fundamental que el Secretariado colabore con nosotros, elaborando los planes de estudios y cuestionarios precisos, para a ser posible, poner en marcha esta especialidad y otras varias en el próximo curso.

14 A los nombres que ya había propuesto a Bueno Monreal, en principio para formar parte de una comisión técnica, hay que añadir ahora el de Alberto García Crespo y el de Federico de la Lastra Crespo. En cuanto a los nombres de la teresiana, javeriana y misionera secular, que habían quedado pendientes, se decide que serán, respectivamente, Ana María López Díaz-Otazu; Concepción López Morales y María Luisa Luca de Tena Brunet.

15 Cf. Cantero a Reyna, 17 de febrero de 1958. ADH. FDACZ. Leg. 6.

16 Cantero a Reyna, 17 de febrero de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 6.

> Hoy por hoy creo que es ésta la más importante misión que puede cumplir el Secretariado, ya que la Dirección General, absolutamente agobiada de trabajo, no dispone del tiempo necesario para poder preparar, por ahora, los planes y cuestionarios precisos para la implantación de nuevas especialidades.[17].

III. LOS ESTATUTOS DEL SNFP Y PRIMERAS DIFICULTADES

Los primeros artículos de los estatutos fijaban la naturaleza y misión de este Secretariado. Dependiente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, se definía como un "organismo de la Jerarquía Eclesiástica al servicio del apostolado en el campo de la formación profesional masculina y femenina" (art. 2.º). Y su misión quedaba resumida en estos cinco puntos:

> a) Orientar y fomentar la educación cristiana y la formación profesional de la juventud masculina y femenina en conformidad con las normas de la Santa Sede y de la Jerarquía Eclesiástica.
>
> b) Promover, perfeccionar y proteger los centros de formación profesional de la Iglesia en todo el ámbito de sus necesidades.
>
> c) Actuar ante los Poderes Públicos para conseguir que en la legislación de esta rama de la enseñanza se armonicen los derechos de la familia, de la Iglesia y del Estado.
>
> d) Coordinar y poner al día los planes de estudio en los centros de formación profesional de la Iglesia, dentro de las disposiciones legales, y en conformidad con las exigencias del apostolado, a fin de obtener una mayor eficacia en la formación profesional.
>
> e) Estimular y mantener, en todo lo posible, la mayor cooperación entre los diversos centros de formación profesional de la Iglesia, y establecer contactos con aquellos centros y organizaciones españolas y extranjeras que se preocupan de la formación profesional y apostólica en el mundo del trabajo. (art. 3.º)[18].

17 Reyna a Cantero, 5 de noviembre de 1959. ADH. FDACZ. Leg. 6. De hecho, hasta 1963 no se establecen los planes de estudio; una prueba de que la Ley de 1955 respondía más a necesidades políticas que económicas. "No era el momento –afirma Rodríguez Herrero– sino político de diseñar unos estudios normalizados que condujesen al desarrollo de perfiles profesionales de nivel bajo, como tampoco había surgido la necesidad de una planificación económica". Rodríguez Herrero, *La Formación Profesional en España (1939-1982)*, 82.

18 Los primeros estatutos y las modificaciones posteriores pueden consultarse en ADSA, Leg. 116/1958/25 y ADCR, Caja H-7.

Para su organización y funcionamiento se constituyeron los siguientes órganos rectores: una presidencia, que correspondía a un obispo, miembro de la Comisión de Enseñanza; una dirección técnica, a cuyo cargo se encomendaron siete secciones del Secretariado[19]; una Junta de Gobierno y una Comisión Permanente (arts. 6-8). Más tarde se añadió una Comisión Económica, que no aparece en los estatutos, pues se creó posteriormente como consecuencia de la autonomía administrativa concedida al Secretariado. De esta autonomía y de los pasos que se dieron hasta conseguirla, hablaremos más adelante.

En la primera redacción de los estatutos, las competencias fundamentales del Secretariado quedaron en manos de la Junta de Gobierno. Luego pasaron a la Comisión Permanente y a la Comisión Económica; una y otra, integradas por los mismos miembros[20]. La Comisión Permanente se encargará, entre sus funciones principales, de informar previamente los expedientes de creación, autorización y reconocimiento de los centros de Formación Profesional de la Iglesia. Así como de proponer las normas de concesión, distribución e inversión de las subvenciones del Estado y de los fondos disponibles del Secretariado. Por su parte, el cometido primordial de la Comisión Económica será el estudio de las necesidades de los centros y la aprobación y distribución de todas las subvenciones, de acuerdo con las normas legales establecidas y las indicaciones específicas de la Comisión Episcopal de Enseñanza.

Tanto la Comisión Permanente como la Económica contaban con una Asesoría técnica, que se ocupaba también de la selección y adquisición de la maquinaria correspondiente, de los equipos, laboratorios y talleres; el asesoramiento a los centros de la Iglesia y privados; la asesoría técnica de obras, etc.

Los primeros meses de funcionamiento del Secretariado resultaron particularmente difíciles para su presidente. Uno de los problemas más urgentes, a los

19 Recogidas en el art. 6.º de los Estatutos: 1.ª Planificación y creación de Centros; 2.ª Pedagógica; 3.ª Jurídica; 4.ª Administrativa; 5.ª Inspección; 6.ª Formación del Profesorado; 7.ª Relaciones con otras organizaciones nacionales y extranjeras de formación profesional. En el mismo artículo se contemplaba la posibilidad de modificar o de ampliar estas secciones por parte de la Comisión Episcopal de Enseñanza, a propuesta de la Comisión Permanente.

Lo cierto es que sólo funcionaron como tales secciones, dotadas de personal adecuado, la 1.ª, 4.ª, 5.ª y una añadida posteriormente, la 8.ª, Sección de Centros Femeninos. El resto de secciones se mantuvo, pero dependientes en mayor medida de la Comisión Permanente, que en la práctica asumía sus funciones. Cf. Informe de Julián Ocaña, S. D. B., director técnico del SNPF de la Iglesia. Madrid, 16 de marzo de 1966. ADCR, Caja H-7.

20 En el año 1966 eran los siguientes: el obispo presidente; el director técnico; el secretario general; el administrador general; el inspector central; el ingeniero asesor; el aparejador asesor de obras; la encargada de centros femeninos; el presbítero Manuel Villares; la javeriana Concha López Morales y la teresiana Ana María López Díaz-Otazu.

que tuvo que dar respuesta el obispo de Huelva, fue la relación con la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE). Ya Bueno Monreal se había dado cuenta en la reunión mantenida con los PP. Provinciales, citada más arriba: los religiosos querían la protección de la Jerarquía, pero no su intervención. Entre otras razones, si no la principal, porque a partir de ahora sería el SNFP el interlocutor directo con el Estado. Y quien, por tanto, acabaría por determinar las subvenciones, los reconocimientos y autorizaciones de los centros[21]. Ante esta situación, la actitud del presidente del Secretariado no iba a ser precisamente la contemporización. Esto escribe al P. Laraña a mediados de septiembre de 1958:

> Sigo con mis hondas preocupaciones en torno al problema nacional de la enseñanza católica en España, y más concretamente en torno al Secretariado Nacional de F. P. de la Iglesia. Sentiría verme obligado a proponer ciertas resoluciones, que quisiera evitar. Vd. conoce mi franqueza y nobleza en todos mis actos personales y de gobierno, pero no seré nunca un Presidente de paja mientras esté donde estoy colocado no por mi voluntad, sino por encargo de la Jerarquía Eclesiástica[22].

Y a Ortiz de Zúñiga, que muchos meses antes le había advertido del posible peligro de un "centralismo absorbente" por parte del Secretariado, contestó lo siguiente:

> Dejar al Secretariado una misión de tutela y consejo, equivaldría a condenarle a muerte a bobo, dados los intereses que están en juego. Sentado el principio

21 Las peticiones o presiones al presidente Cantero, a la hora de reclamar las subvenciones, no iban a venir sólo de los religiosos, sino de sus propios compañeros:

"He recibido dos ruegos –escribe a Bueno Monreal–, que casi son de queja, de parte de los Sres. Arzobispos de Burgos y Zaragoza, indicándome que se atienda a dos centros de formación profesional, fundados por ellos en sus respectivas sedes arzobispales" Cantero Cuadrado a Bueno Monreal, 11 de noviembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5.

Al mes siguiente recibió otra petición del arzobispo de Santiago de Compostela, Quiroga Palacios, para que tuviera en cuenta una Escuela de Formación Profesional, que organizaba el sacerdote Manuel García Valiño en uno de los arrabales de La Coruña. Cantero Cuadrado a Quiroga Palacios, 16 de diciembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5.

Y también hubo peticiones de algunos obispos, como el de Solsona o el de Urgel. El primero, a la vez que le felicitaba por sus buenos comienzos como presidente del Secretariado, aprovechaba la ocasión para recordarle que en su diócesis contaba con una Escuela Diocesana de Formación Profesional a la que le vendría muy bien la subvención concedida por el Estado. Tarancón a Cantero, 17 de febrero de 1958. ADH. FDACZ. Leg. 5. En cuanto al obispo de Urgel, necesitaba urgentemente una ayuda de tres millones de pesetas para dos colegios diocesanos. Especialmente para uno, el de Tremp, donde había invertido ya más de seis millones largos, en parte con los ahorros de toda su vida. Iglesias y Navarrí a Cantero Cuadrado, 7 de febrero de 1964. Y respuesta de Cantero, 12 de febrero de 1964. ADH. FDACZ. Leg. 6.

22 Cantero Cuadrado al P. Laraña, S. J., 16 de septiembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 6.

> de que los centros adscriptos al Secretariado se han de considerar como los únicos centros de la Iglesia ante la Jerarquía Eclesiástica y ante el Estado, evitamos las consecuencias de ese cantonalismo disgregador y anárquico, con perjuicio del mismo prestigio de los centros de formación profesional de la Iglesia[23].

Porque si había una idea obsesiva en la mente del obispo de Huelva, era la de evitar a toda consta un cantonalismo que estaba debilitando la influencia de la Iglesia en el mundo obrero español. El cantonalismo constituía, a su juicio, una lacra; y la mejor manera de combatirla era organizando un movimiento juvenil obrero similar a la JOC internacional. Si bien consideraba que la JOC española no tenía mucho peso[24], y que la HOAC con los actuales dirigentes no era de fiar, entendía que la primera podía hacer una doble labor: realizar una campaña nacional a favor de la formación profesional obrera, e incorporar al ideal de la JOC minorías selectas entre el alumnado de los centros de Formación Profesional de la Iglesia, del Estado y, especialmente, de las Universidades Laborales. Este encuadramiento de los alumnos, al menos inicialmente, había que hacerlo "con mucha prudencia, y hasta con discreto silencio"[25], porque podía molestar o despertar recelos entre los dirigentes de algunas delegaciones estatales o paraestatales.

En concreto, le preocupaba el Frente de Juventudes. Por eso pedía opinión al sacerdote de Madrid y teólogo, Ramiro López Gallego[26], para saber el terreno que pisaba. Cantero Cuadrado pensaba que la influencia de la Iglesia en el mundo obrero español, a través de las Delegaciones Nacionales del Movimiento Nacional, no era directa sino prestada. Y si bien la JOC en esos momentos no tenía por qué inquietar ni al Frente de Juventudes ni a la Delegación Nacional de Sindicatos, sí podría hacerlo en el futuro cuando alcanzara "dimensiones de masa y estilo apostólico moderno". A juicio de López Gallego nada había que

23 Cantero Cuadrado a Ortiz de Zúñiga, 20 de enero de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5.

24 Y era verdad. Ya fuera porque la legislación franquista no permitía este tipo de asociaciones, por el escaso apoyo que recibió de la mayoría de los obispos, o por otros motivos, el hecho es que "la JOC española nunca fue numerosa como en Francia, en Bélgica o incluso en Holanda. Tal vez las diócesis que tuvieron más afiliados fueron Bilbao y San Sebastián de 1958 a 1960; pero en ninguna otra (ni Madrid, ni Barcelona, ni Valencia, ni Sevilla) se logró la adhesión de grandes masas […]". Josep Castaño Colomer, *La JOC en España (1946-1970)* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978), 51.

25 Cf. Cantero Cuadrado a Rubio Repullés, 19 de febrero de 1958. ADH. FDACZ, Leg 5.

26 Uno de los nombres, a juicio de González de Cardedal, que representaba la situación teológica española anterior a 1959. Profesor del Seminario de Madrid, organizador de la Semana de Teología, y elegido por el episcopado español como experto teólogo para auxiliar a los obispos en los trabajos del Concilio. Cf. Olegario González de Cardedal, *La teología en España (1959-2009)*. *Memoria y prospectiva* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2010) 49-50.

temer, siempre que la JOC se españolizase y la jerarquía eclesiástica no pusiera al frente de sus organizaciones apostólicas a personas hostiles o poco entusiastas, cuando no indiferentes, al Régimen[27].

Lo que no esperaba Cantero Cuadrado era encontrar resistencias a este movimiento juvenil dentro de las propias órdenes y congregaciones religiosas:

> Actualmente me estoy esforzando por vencer las resistencias e incomprensiones que encuentro dentro de la misma Casa de Dios, concretamente de los religiosos, que rigen muchos de estos centros de la Iglesia, y que quieren mantener sus capillitas, tales como las Secciones Obreras de las Congregaciones Marianas, Antiguos Alumnos Salesianos, etc. Espero que estas resistencias se derrumbarán por su base, pues la Jerarquía Eclesiástica tiene en sus manos el grifo de las subvenciones legales a dichos centros, ya que dichas subvenciones se otorgan por la Dirección General de Enseñanza Laboral a centros reconocidos "dependientes de la Jerarquía Eclesiástica"[28].

Al comienzo del Secretariado, el obispo de Huelva buscará un apoyo especial en el de Málaga, Herrera Oria. En la carta que le escribió el 7 de octubre de 1958, llamaba su atención sobre el hecho de que eran muy pocos los católicos, y entre ellos los religiosos, salvo jesuitas y salesianos, los que habían comprendido la importancia de la formación profesional. Un campo tan trascendental que rebasaba los límites de la enseñanza, pues millares de aprendices de los distintos centros profesionales estaban ahora en manos de la Iglesia. Y, según Cantero, ahí podrían seguir en el futuro. Pues "si atendemos a esta masa con la formación de minorías selectas obreras y vamos derechamente a la organización de un movimiento juvenil obrero, dentro de unos años el pensamiento y el espíritu del mundo del trabajo español puede estar en nuestras manos"[29].

IV. LA CUESTIÓN ECONÓMICA

Un Decreto del Ministerio de Trabajo, de 8 de enero de 1954, había establecido una cuota para la Formación Profesional del 1 % sobre todos los salarios de los trabajadores. Esta tasa se distribuía entre las Escuelas Profesionales de

27 Cf., respectivamente, Cantero Cuadrado a López Gallego, 23 de diciembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5; y López Gallego a Cantero Cuadrado, 3 de enero de 1959. ADH. FDACZ, Leg. 5

28 Cantero Cuadrado a López Gallego, 23 de diciembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5. El mismo pensamiento puede verse en la correspondencia que mantiene con el obispo de Málaga, Herrera Oria, o el arzobispo de Valencia, Marcelino Olaechea. También en el editorial que publicó la revista *Ecclesia*, el 8 de noviembre de 1958, y que llevaba por título: *Apostolado jerárquico y formación profesional.*

29 Cantero Cuadrado a Herrera Oria, 7 de octubre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 5.

los Ministerios de Educación Nacional (40 %), Agricultura (10 %) y Trabajo (10 %); el resto (40 %), entre las que pertenecían a la Organización Sindical, llamadas también Escuelas del Movimiento. Las Escuelas Profesionales de la Iglesia habían quedado fuera de esta distribución de subvenciones. Ahora, la Ley de 20 de julio de 1955 (art. 20) aumentaba la cuota inicial en un 50 %, y destinaba un 25 % de este aumento a los centros e instituciones de Formación Profesional Industrial dependientes de la Jerarquía eclesiástica que estuviesen reconocidos por el Ministerio de Educación Nacional[30].

Estos porcentajes fueron modificados por Decreto de 26 de octubre de 1956 (BOE de 30 de octubre) que fijó definitivamente las cuotas de los Seguros Sociales Unificados, Organización Sindical y Formación Profesional en el 19 % de los salarios, calculado sobre las retribuciones sujetas a cotización en virtud de lo dispuesto en los Decretos de 29 de diciembre de 1948 y 17 de junio de 1949. De ese 19 %, el 1,20 % se destinaba directamente a la Formación Profesional, correspondiendo el pago del 1 % a la empresa y del 0,20 % al trabajador. Las empresas estatales y paraestatales estaban obligadas a cotizar un 0,50 % más que las privadas para este fin.

Los fondos procedentes de la cuota de Formación Profesional, una vez deducido el 5 % que se reservaba el Instituto Nacional de Previsión, se dividían en dos partes. La primera equivalía a dos tercios de la cantidad total recaudada, y la otra, al tercio restante.

Los dos tercios se distribuían así:

40 % al Ministerio de Educación Nacional.

40 % a la Secretaría General del Movimiento.

10 % al Ministerio de Agricultura.

10 % al Ministerio de Trabajo.

30 Desde la promulgación de la Ley, el citado incremento se calculaba en unos 125 millones de pts. anuales como mínimo. Por lo tanto, a los veintiséis centros reconocidos de la Iglesia le correspondían aproximadamente unos 31 millones. Un informe sobre las Escuelas de Formación Profesional Industrial consideraba esta cantidad muy baja en relación con las necesidades de estos centros de la Iglesia, cuyas enseñanzas eran gratuitas y el material escolar cuantiosísimo, además de necesitar grandes naves para talleres. En cuanto al escaso número, veintiséis, se debía al hecho de que los Patronatos Provinciales, en manos del profesorado oficial, encargado de informar y tramitar las peticiones de reconocimiento, ponían dificultades o no cursaban los expedientes. Cf. *Informe sobre las Escuelas de Formación Profesional Industrial*. ADSA, Leg. 116/1956/17 bis.

El otro tercio:

50 % para centros de Formación Profesional del Ministerio de Educación Nacional.

25 % para centros de Formación Profesional de la Iglesia.

25 % para centros de Formación Profesional privados.

Como este cálculo podía resultar un tanto confuso e inducir a error acerca de la participación de cada organismo en el total recaudado, el director del SNFP de la Iglesia, Julián Ocaña, reducía los tantos por ciento anteriormente señalados a sus equivalentes sobre la totalidad[31]:

1.º Ministerio de Educación Nacional…… 43, 333 %

2.º Secretaria General del Movimiento…….. 26, 666 %

3.º Ministerio de Agricultura…….. 6, 666 %

4.º Ministerio de Trabajo…… 6, 666 %

5.º La Iglesia……... 8, 333 %

6.º Enseñanza Privada……..... 8, 333 %

Estos fondos (25 % de un tercio o el 8, 33 % del total) son los únicos de que disponía el Secretariado para ayudar a los centros de Formación Profesional Industrial y Bachilleratos Laborales reconocidos. Y un porcentaje del 25 % del 6, 66 del total, con destino exclusivo a las dos Escuelas de Formación Profesional Náutico-Pesquera (Ondarroa y Huelva).

Desde el principio, el criterio del presidente del Secretariado fue destinar las subvenciones a los gastos necesarios para el sostenimiento de los centros reconocidos, con el fin de actuar conforme a la legalidad vigente y de la manera más eficiente. El resto podía quedar de reserva o distribuirse de común acuerdo entre el Secretariado y la Dirección General de Enseñanza Laboral. Además, quería evitar que el dinero llegase sólo a algunos centros de congregaciones religiosas, en perjuicio de otros. Así se lo comunicaba por carta confidencial a Guillermo Reyna:

> La razón es la de conseguir que las subvenciones del Estado se dediquen exclusivamente a su finalidad legal, y en la forma más eficiente para la marcha

31 Cf. *Realidades y posibilidades económicas de la Formación Profesional de la Iglesia en España.* Informe de Julián Ocaña, S. D. B., director técnico del SNPF de la Iglesia. Madrid, noviembre de 1959. ADCR, Caja 21, Carp. 11.

> del gran proceso emprendido en España al servicio de la formación profesional de la juventud obrera española. Pues, tal vez se concedan subvenciones importantes a centros reconocidos de algunas Congregaciones Religiosas, con perjuicio para otras Congregaciones, y para fines tangenciales a los objetivos directos de dichas subvenciones. ¿Conforme? Urge, pues, que el Secretariado, como tal, concuerde con la Dirección General de Enseñanza Laboral algunas bases, con fundamento legal, para esta tarea. Ya hablaremos sobre ello.
>
> Por delicadeza del asunto, me permito enviar esta carta a su propio domicilio, para que no caiga en manos ajenas. No tengo inconveniente en que Vd. lea esta carta al Excmo. Sr. Ministro, y nadie más que a él[32].

Y volvió a insistir por carta al director general que las subvenciones concedidas a los centros reconocidos fueran destinadas a su sostenimiento y a la adquisición indispensable de maquinaria. Sólo en casos extraordinarios se podrían conceder créditos para ampliación de obras. La partida para construcción de obras era mejor destinarla a ayudar a centros simplemente autorizados, para que luego pudieran pasar a reconocidos, o reservar una cantidad considerable para nuevos centros de la Iglesia instalados en regiones españolas más necesitadas de formación profesional. Y, en cualquier caso, todo menos "distribuir más o menos alegremente créditos que podrían emplearse con más eficacia"[33].

Interpelado por esta última frase, Reyna le contestó el 23 de febrero de 1959 tratando de tranquilizarlo. El contenido de la carta muestra claramente la política de colaboración y apoyo económico por parte del Estado a la Formación Profesional de la Iglesia. Porque tanto Reyna como Cantero coincidían en planteamientos y objetivos. Y si había alguna discrepancia, el director general estaba dispuesto a resolverla. Lo que él había hecho hasta ahora en todo lo referido a obras y reparto de créditos estaba plenamente justificado. No se habían asignado más o menos *alegremente,* sino destinado exclusivamente a locales de carácter docente por la importancia de los centros y la situación de sus inmuebles. Para demostrarlo, adjuntaba a la carta una relación de las obras realizadas en los centros de Formación Profesional dependientes de la jerarquía eclesiástica, con la cuantía correspondiente en pesetas. Por su importancia lo presentamos como tabla.

32 Cantero a Reyna, 28 de noviembre de 1958. ADH. FDACZ, Leg. 6.
33 Cf. Cantero a Reyna, 18 de febrero de 1959. ADH. FDACZ, Leg. 6.

TABLA 1: OBRAS REALIZADAS EN LOS CENTROS DE FORMACIÓN PROFESIONAL DE LA IGLESIA.

C e n t r o s	**Año 1957**	**Año 1958**	**Contraído para 1959**
Escuela Diocesana Vitoria, solar	500.000,–	——	——
Escuela Diocesana Vitoria, construcción edificio	500.000,–	2.750.000,–	2.750.000,–
Escuela Profesional Zarauz, edificio	450.000,–	——	——
Escuela Salesiana de Pamplona, honorarios Arquitecto	2.572,20	——	——
Escuela Jesús Obrero de Vitoria, obras	499.877,78	——	——
Escuela Cristo Rey de Miranda de Ebro, obras	487.684,18	——	——
Escuela San José de Málaga, obras	269.600,–	——	——
Escuela Madre de Dios de Huelva, ampliación de talleres	——	661.548,75	——
Escuela Escuela Técnica de Olot, Barcelona, obras de ampliación	——	685.828,30	——
Escuela Revilla Gigedo de Gijón, nave de talleres	——	499.123,06	——
Escuela Cristo Rey de Valladolid, línea alta tensión	——	445.375,–	——

Escuela Química de Indauchu, construcción de planta	——	499.276,47	——
Escuela Salesiana de Pamplona, obras	——	1.180.000,–	——
Escuela Cristo Rey de Valladolid, nave de carpintería	——	499.674,40	——
EscuelaSalesiana de Sarriá, Barcelona, pabellón	——	3.513.751,32	——
Escuela San Miguel de Bassauri, honorarios proyecto	——	28.025,03	——
Escuela Instituto Católico de Artes e Industrias, Madrid, obras	——	568.044,50	——
Escuela Somorrostro, Vizcaya, obras	——	1.000.000,–	——
Escuela Cristo Rey de Miranda de Ebro, obras de albañilería	——	——	499.921,09
Escuela Loyola de Aranjuez, construcción nave taller mecánico	——	——	433.706,53
T o t a l e s	**2.709.734,16**	**12.330.646,83**	**3.683.627,62**

RESUMEN

Año 1957	**2. 709.734,16**
Año 1958	12.330.646,83
Año 1959 (1)	3.683.627,62
Total	**18.724.008,61**

(1) Contraídos en 1959 hasta 24 de febrero.

Fuente: Carta de Guillermo Reyna a Cantero Cuadrado. 23 de febrero de 1959. ADH. FDACZ. Leg. 6.

Además, gracias a una "escrupulosísima administración" –sostenía Reyna–, no se habían gastado la totalidad de los créditos, sino se había dejado un remanente, tal y como quería Cantero, que acumulado de los dos años anteriores ascendía a 120 millones de pesetas. Criterio que el director general pensaba seguir manteniendo, acompañado de una política de "convertir en realidad, lo que hasta ahora han sido meras entelequias". Se refería a los centros estatales de Formación Profesional. Pero lo mismo quería hacer con los centros de la Iglesia, "muchos de los cuales –añadía–, a pesar de estar reconocidos, se encuentran todavía en deficientes condiciones de instalación. Por ejemplo, un ochenta por ciento por lo menos, carecen de laboratorios y dotarles de ello requiere, en la mayor parte de los casos, la realización de obras de envergadura"[34].

Y, de todos modos, seguiría fielmente a partir de ahora las indicaciones del presidente del Secretariado:

> Lo expuesto no significa, naturalmente, que no estime en todo lo que vale su criterio, de considerar con especial cuidado la aprobación de nuevas obras, por lo cual y desde este momento le prometo, no autorizaré ninguna sin su previa conformidad. En consecuencia, antes de la toma de razón del gasto, remitiré a Vd. informe pormenorizado de las obras que se proyecte realizar, –con las razones que las justifican– y que no serán autorizadas hasta recibir su aprobación. De esta manera estimo podrá juzgar Vd. mismo, respecto a la conveniencia de que se lleven o no a la práctica[35].

34 Cf. Reyna a Cantero, 23 de febrero de 1959. ADH. FDACZ. Leg. 6.
35 Reyna a Cantero, 23 de febrero de 1959. ADH. FDACZ, Leg. 6.

Como las ayudas económicas eran sólo para los centros reconocidos, el director general estaba dispuesto, mediante la compensación con créditos presupuestarios, a buscar una solución para aquellos centros autorizados que, por su especial interés para la Iglesia, conviniera poner en condiciones de ser reconocidos[36].

A pesar de las facilidades concedidas desde la dirección general de Enseñanza Laboral, la Iglesia no estaba conforme[37]. Porque había una cuestión fundamental que condicionaba y limitaba las posibilidades de apostolado en el campo de la enseñanza profesional: la enorme desproporción entre la cantidad que se recibía como subvención, y lo que se iba acumulando como remanente de años anteriores. Por ejemplo, el presupuesto asignado en el año 1958 ascendía a 102.578.532, 65 pts. Lo recibido por los centros de la Iglesia: 35.450.484, 57 pts. Y lo no recibido (remanente para 1959): 67.128.048, 08 pts., que era prácticamente el doble, sólo en intereses habría producido en un año 1.342.560, 96 pts.

Otro asunto importante que la Iglesia quería solucionar era la desigualdad de trato que, a su juicio, daba la Ley de Formación Profesional Industrial a los centros de la Iglesia y privados respecto a los centros del Movimiento y sindicales. Desigualdad que se traducía en el coste de la enseñanza (más cara en los centros de la Iglesia y privados), y la cantidad de ayuda recibida en relación con el número de alumnos. Si la distribución de la recaudación total del 1, 20 % de la tasa para Formación Profesional fuera equitativa, debería corresponder a los centros no oficiales el 38, 82 % y a los del Movimiento –Sindicales– el 14, 98 % de la totalidad. Por el sistema actual, en cambio, la Iglesia percibía solamente el 8, 33 %, lo mismo que la enseñanza privada, tal y como se aprecia en la siguiente tabla. Son datos del año 1958, con una recaudación aproximada de 878.896.060, 11 pts, pensando en la realidad de la distribución actual y la que debería hacerse teniendo en cuenta la proporción por alumnos y no por organismos.

36 Reyna a Cantero, 23 de febrero de 1959. ADH. FDACZ, Leg. 6.

37 Mientras no indique lo contrario sigo el informe del director del Secretariado, Julián Ocaña, citado más arriba: *Realidades y posibilidades económicas de la Formación Profesional de la Iglesia en España*.

TABLA 2. CUADRO DE PROPORCIONALIDAD POR NÚMERO DE ALUMNOS 1958-1959 –ESPECIALIDADES REGLADAS–

Centros	Alumnos	Recibido	Proporc.	Recibido	Proporcional
Oficiales	22.596	56,60 %	46,20 %	497.158.286,88	406.049.979, 77
Movimiento – Sindicales–	7.273	26,66 %	14,98 %	234.313.689,62	131.658.629, 80
Iglesia y privados	19.033	16,66 %	38,82 %	146.424.083,61	341.187.450, 54

Fuente: *Realidades y posibilidades económicas de la Formación Profesional de la Iglesia en España*. ADCR, Caja 21, Carp. 11

Así que la Iglesia, por medio del presidente del SNFP, pedía a partir de ahora autonomía para administrar por sí misma los fondos que, por disposición de la propia Ley, correspondían a los centros reconocidos dependientes de la jerarquía eclesiástica. Con dichos fondos, que deberían incluir los remanentes de años anteriores y ser proporcionales al número de alumnos, se podían crear nuevos centros de Formación Profesional, masculinos y femeninos, y ayudar eficazmente a los centros autorizados. Igualmente, había que acabar con la limitación impuesta por la comisión económica de la Junta Central de Formación Profesional Industrial, que fijó un límite máximo de subvención de 750.000 pts., en concepto de sostenimiento, a los centros de la Iglesia.

A partir del informe ya citado de Julián Ocaña, el obispo y presidente Cantero expuso todo esto por carta al director general. Si se querían evitar perjuicios morales, culturales y económicos a la expansión y desarrollo de la Formación Profesional de los centros de la Iglesia, había que acabar con el actual modo de proceder, y conceder al SNFP un margen de confianza y autonomía administrativa. Si para conseguirlo no quedaba más remedio que introducir enmiendas legales al apartado f) del art. 20 de la Ley de Formación Profesional de 20 de julio

de 1955 y otras disposiciones concordantes, el Secretariado propondría el estudio y la adopción de dichas enmiendas[38].

Para conseguir la autonomía administrativa de todos los recursos señalados en la Ley, fueron decisivas las gestiones de Cantero ante Franco y el ministro de Educación Nacional, Jesús Rubio García-Mina. Ambos desconocían los detalles de tipo legal y el resto de cuestiones ya expuestas en el informe de Ocaña y en la carta citada anteriormente. Y todos, incluido Reyna, apoyaron los criterios y deseos expuestos por el presidente del Secretariado, que había encontrado el camino más directo para reformar no sólo el campo de la enseñanza profesional de la Iglesia, sino también el de la enseñanza católica en España:

> Mi experiencia en las relaciones con los organismos oficiales me viene demostrando que en la altura de éstos encuentra la Jerarquía Eclesiástica mayor comprensión y mayores facilidades que en el personal dirigente de las secciones dependientes de las Direcciones de los distintos Departamentos del Ministerio de Educación Nacional[39].

V. CONCLUSIÓN

La erección del SNFP por la Conferencia de Metropolitanos en el año 1957, integrado y dependiente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, modificó las condiciones de la situación jurídica en la que se encontraban los centros de Formación Profesional de la Iglesia. El Secretariado se convertía en el representante autorizado de dichos centros, ante la propia jerarquía eclesiástica y ante los organismos del Estado encargados de la Formación Profesional en España.

Los comienzos del SNFP estuvieron muy ligados a la persona del obispo de Huelva, Pedro Cantero Cuadrado. Es conocida su leal e incondicional adhesión al régimen franquista, convencido de que la Iglesia debía colaborar con el Estado en favor del bien común. Aquello que algún autor ha denominado "postura posibilista" dentro de la pastoral social del episcopado español, liderada por el cardenal Herrera Oria[40], y al que Cantero consultará en varias ocasiones.

38 Cf. Cantero a Reyna, 9 de noviembre de 1959. ADCR, Caja 21, Carp. 11.

39 Nota enviada por Cantero al Secretariado del Episcopado Español. 7 de enero de 1960. ADCR, Caja 21, Carp. 11.

40 Cf. Enrique Berzal de la Rosa, "Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el franquismo", *Historia Actual Online* 35 (2014): 113-126; Enrique Berzal de

Fuera o no acertada su política centralista como presidente del Secretariado, lo que no se le puede negar es criterio propio y determinación en todas sus actuaciones. La primera, si no la principal, fue poner orden en la distribución de las subvenciones del Estado a los centros reconocidos de la Iglesia, que hasta ese momento llegaban sólo a algunos de determinadas órdenes y congregaciones religiosas en detrimento de otros.

Fracasó, sin embargo, en su intento de crear un movimiento juvenil obrero similar a la JOC internacional, que hubiera evitado su mayor preocupación: el cantonalismo apostólico y económico en la vida social del catolicismo español. Pues estaba convencido de que la Iglesia católica en España tenía en esos momentos una oportunidad única para preparar, a gran escala, los cuadros dirigentes del movimiento obrero católico entre los millares de alumnos de las Escuelas profesionales de la Iglesia, de las Escuelas de Maestría Industrial y de las Universidades Laborales[41]. Y el SNFP iba a ser precisamente el instrumento coordinador y propulsor de todo.

La buena sintonía y amistad entre el director general de Enseñanza Laboral y el presidente del Secretariado hicieron posible uno de los logros personales más importantes de Cantero Cuadrado: la autonomía administrativa de las subvenciones concedidas a los centros reconocidos de Formación Profesional de la Iglesia. Fruto de ese buen entendimiento, reflejo también de las relaciones de dependencia entre la Iglesia y el Estado durante esos años, fue la concesión de la Gran Cruz Pontificia de la Orden de San Silvestre a Guillermo Reyna. Dos años antes, en 1960, el obispo de Huelva había recibido del Estado la Orden Civil de Alfonso X el Sabio.

la Rosa, "Iglesia y cuestión social en el primer franquismo. Entre el posibilismo y la ruptura", *Historia Actual Online* 43 (2017): 117-130.

41 Esta concepción elitista de la acción apostólica, como ha señalado Moreno Seco, era propia de los militantes jocistas de los años sesenta y del catolicismo social europeo del momento. El mismo fundador de la JOC, Joseph Cardijn, había declarado en el Congreso de la Juventud Obrera, celebrado en Madrid el año 1960: "adelante, a la conquista de todos los jóvenes trabajadores". Cf. Mónica Moreno Seco, "Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta", *Historia y Política* 37 (2017): 155.

Otra cosa distinta es que el obispo Cantero participara de los planteamientos teológicos o de los medios pastorales empleados por la JOC europea de Cardijn. Por ejemplo, el obispo consiliario de la Acción Católica, Mons. Vizcarra, la calificaba de "ardientemente sindicalista" y con "miembros socialistas". Cf. Florentino Sanz Fernández, "La acción educadora de la Iglesia sobre la juventud obrera", en Bartolomé Martínez (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. II*, 918-919. Manuel Lázaro Pulido y Esteban Anchústegui Igartua, "La reducción secular de la laicidad religiosa", Cauriensia 16 (2021): 436.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) FUENTES PRIMARIAS

ADCR. Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo.

ADH. FDACZ. Archivo Diocesano de Huelva. Fondo Documental Archivo Capitular de Zaragoza.

ADSA. Archivo Diocesano de Salamanca.

B) FUENTES SECUNDARIAS

Acero Sáez, Eduardo. *Crónica de la Formación Profesional Española. Tomo I: La formación profesional desde el comienzo del aprendizaje artesanal hasta finales de los años sesenta*. Madrid: Ediciones técnicas y profesionales, S. L., 1992.

Berzal de la Rosa, Enrique. "Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el franquismo". *Historia Actual Online* 35 (2014): 113-126.

Berzal de la Rosa, Enrique. "Iglesia y cuestión social en el primer franquismo. Entre el posibilismo y la ruptura". *Historia Actual Online* 43 (2017): 117-130.

Bunes Portillo, Micaela. "Instituciones y programas de formación profesional de adultos en el desarrollo español: la formación profesional acelerada en la Organización Sindical (1957-1972)". *Revista de Educación* núm. extraordinario (2000): 359-374.

Cantero Cuadrado, Pedro. "Apostolado jerárquico y formación profesional". *Ecclesia* (8 de noviembre de 1958).

Cárcel Ortí, Vicente. Editor. *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*. Madrid: BAC, 1994.

Castaño Colomer, Josep. *La JOC en España (1946-1970)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

Dávila Balsera, Paulí, Luis María Naya Garmendia, e Hilario Murua Cartón. "La formación profesional en la España contemporánea: políticas, agentes e instituciones". *Historia de la Educación* 33 (2014): 43-74.

Dávila Balsera, Paulí, Hilario Murua Cartón, y Luis María Naya Garmendia. "La Iglesia como agente promotor de la enseñanza profesional en el País Vasco y Navarra durante el franquismo". *Revista Española de Pedagogía* 263 (2016): 167- 185.

Delgado Granados, Patricia. *Formación profesional, educación y trabajo. Retrospectiva de las Universidades Laborales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

González de Cardedal, Olegario. *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.

Gutiérrez Zuloaga, Isabel y, Begoña Idígoras Gutiérrez. *Datos sobre la Formación Profesional en España (1970-90)*. Madrid: Editorial Complutense, 1990.

Lázaro Pulido, Manuel y Esteban Anchústegui, "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2021): 421-454.

Martínez-Usarralde, María Jesús. *Historia de la Formación Profesional en España. De la Ley de 1955 a los Programas Nacionales de Formación Profesional*. Valencia: Universitat de València, 2002.

Martínez-Usarralde, María Jesús. "Consideraciones a una ley paradigmática en la historia de la formación profesional española: la Ley de Formación Profesional Industrial (FPI) de 1955". *Participación educativa* 6 (2015): 107-112.

Moreno Seco, Mónica. "Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta". *Historia y Política* 37 (2017): 147-176.

Rodríguez Herrero, Juan José. *La Formación Profesional en España (1939-1982)*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1997.

Sanz Fernández, Florentino. "La acción educadora de la Iglesia sobre la juventud obrera". En *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. II. Edad contemporánea*, dirigido por Bernabé Bartolomé Martínez, 895-929. Madrid: BAC, 1997

Sanz Fernández, Florentino. "La formación profesional del obrero desarrollada por la Iglesia". En *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. II. Edad contemporánea*, dirigido por Bernabé Bartolomé Martínez, 929-953. Madrid: BAC, 1997.

José Manuel Alfonso Sánchez
Facultad de Educación.
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Henry Collet, 52-70
https://orcid.org/0000-0002-2674-1021

Eulalia Torrubia Balagué
Facultad de Educación.
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Henry Collet, 52-70
https://orcid.org/0000-0001-7534-057

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 25-44, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.25

ESCRITURA E INTENCIONALIDAD EN MAURICE BLANCHOT

WRITING AND INTENTIONALITY IN MAURICE BLANCHOT

JOAN CABÓ RODRÍGUEZ
La Salle - Universitat Ramon Llull

Recibido: 15/09/2020 Aceptado: 20/01/2021

RESUMEN

El presente artículo propone un acercamiento a la concepción límite y excéntricamente fenomenológica de la intencionalidad en la obra de Maurice Blanchot. En la estela de algunos estudios que han puesto de relieve las relaciones del escritor francés con la fenomenología y partiendo principalmente de su obra crítica, aunque atendiendo también a algunas de sus obras de ficción, se traza en él un acercamiento a las relaciones entre escritura e intencionalidad en Blanchot, en tres apartados: (1) la escritura como salida de sí o experiencia extática, (2) la intencionalidad límite de la escritura y (3) el fracaso de la *intención* y el acontecimiento del otro. Más allá de la evidente ruptura de Blanchot con respecto al planteamiento husserliano, su reflexión sobre la intencionalidad propia de la escritura encuentra puntos de contacto con algunas propuestas de la fenomenología contemporánea y, especialmente, con la filosofía de Emmanuel Levinas.

Palabras clave: Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas, escritura, fenomenología, intencionalidad.

ABSTRACT

This article proposes an approach to the extreme and eccentrically phenomenological conception of intentionality in the work of Maurice Blanchot. In the wake of some studies that have highlighted the relations of the French writer with phenomenology and starting mainly from his critical work, although also attending to some of his works of fiction, it is drawn on it an approach to the relationships between writing and intentionality in Blanchot, in three sections: (1) writing as an exit from oneself or ecstatic experience, (2) the limit intentionality of writing and (3) the failure of the intention and the event of the other. Beyond Blanchot's obvious breakup with the Husserlian approach, his reflection on the intentionality of writing finds points of contact with some proposals of contemporary phenomenology and, especially, with the philosophy of Emmanuel Levinas.

Key words: Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas, writing, phenomenology, intentionality.

INTRODUCCIÓN

La obra crítica y literaria de Maurice Blanchot mantiene una relación singular con la fenomenología. La influencia y fecundidad en Francia del movimiento filosófico fundado por Edmund Husserl es bien conocida. Uno de los hitos que marcaron el curso de los desarrollos posteriores del pensamiento francés del siglo veinte, como es sabido, fue la impartición en París por parte del propio Husserl, en 1929, de las conferencias que darían lugar a sus *Meditaciones cartesianas*. Publicadas en 1931, circularon durante mucho tiempo en la traducción francesa de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. Su versión alemana definitiva solo sería publicada póstumamente, en 1950. Del acontecimiento filosófico que representaron las lecciones de Husserl bebieron los desarrollos explícita o implícitamente fenomenológicos de algunos de los más grandes pensadores franceses de la segunda mitad del siglo veinte hasta la actualidad: de Maurice Merleau-Ponty a Jean-Paul Sartre, del mismo Emmanuel Levinas a Jacques Derrida, de Paul Ricoeur a Michel Henry y los exponentes del denominado "giro teológico" de la fenomenología francesa.

Pocos años antes de esas conferencias de Husserl en la Sorbona, uno de sus traductores, el joven lituano Levinas, se encontraba en Estrasburgo junto a Maurice Blanchot. A mediados de los años veinte, ambos, interesados tanto en la literatura como en esa renovadora propuesta filosófica, conversaron casi diaria-

mente acerca de Edmund Husserl y Martin Heidegger, a los cuales Levinas conocería personalmente poco después en Friburgo. Del protagonismo que cobraron esos temas en las reflexiones de los dos jóvenes intelectuales, así como de las vías inusitadas que recorría Blanchot en sus excursos a partir de ellos, han dado testimonio tanto sus biógrafos como el propio Levinas[1].

No es habitual ni sería oportuno –al menos sin aportar los matices necesarios– considerar a Blanchot un *fenomenólogo*. Ni propiamente lo fue ni lo pretendió. Sin embargo, el tratamiento de las condiciones y los modos propios de manifestación del *espacio literario* que lleva a cabo en su obra no deja de ser, al menos en un sentido amplio, una gran tentativa de retorno fiel a las *cosas* literarias *mismas*, como ha remarcado Jérôme de Gramont[2]. Diversos estudios significativos han intentado explicitar estas conexiones implícitas de Blanchot con la fenomenología; una relación, por supuesto, tensa, crítica y excéntrica con respecto al planteamiento husserliano. Son relevantes, en esta dirección, los trabajos del propio De Gramont y de Marlène Zarader, entre otros[3].

Cercanos a estas relecturas de la obra del crítico literario francés, en este artículo nos proponemos un acercamiento a la reflexión de Blanchot en la medida en que admita ser reinterpretada como un replanteamiento particular del motivo husserliano de la *intencionalidad*[4]. Como Antonio García Berrio ha des-

1 Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible, essai biographique* (Seyssel: Champ Vallon, 1998), 38-39; Salomon Malka, *Lévinas, la vie et la trace* (París: Albin Michel, 2005), 44-46; François Poirié, *Emmanuel Lévinas, essai et entretiens* (Arles: Actes Sud, 1996), 73.

2 Cf. Jérôme De Gramont, *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement* (Mayenne: Corlevour, 2011), 10.

3 Vid. Marlène Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot* (Lagrasse: Verdier, 2001); De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*. Con anterioridad a estos trabajos, Françoise Collin había insinuado ya una cierta afinidad entre Blanchot y la fenomenología (Cf. Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* (París: Gallimard, 21986), 27-28). Otros trabajos han sido publicados recientemente en esta dirección, con enfoques diversos: Vid. Etienne Pinat, *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie* (Bucarest: Zeta Books, 2014); Arthur Cools, "Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie", en *Maurice Blanchot et la philosophie*, dir. Éric Hoppenot y Alain Milon (París: Presses Universitaires de Paris-Ouest, 2010), 137-155, consultado el 6 de abril de 2020, http://books.openedition.org/pupo/1112; Jean-Yves Lannoy, *Langage, perception, mouvement. Blanchot et Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 2008).

4 La expresión *intecionalidad* es recuperada por Franz Brentano de la tradición escolástica, pero releída en un sentido nuevo. En Husserl, la intencionalidad representó la vía para escapar a la clausura psicologista de la conciencia, reconociendo, mediante una *psicología pura*, la direccionalidad implícita de las vivencias subjetivas. El carácter esencial de las vivencias de conciencia es, según Husserl, ser *consciencia-de*, estar dirigidas a los objetos que hacen aparecer, son vivencias *intencionales*. Encontramos diversas formulaciones del principio de intencionalidad en su obra. Vid, v. gr. el famoso artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica (Edmund Husserl, *Fenomenologia*, trad. Francesc Perenya Blasi (Barcelona: Edicions 62, 1999), 134-135), o el § 14 de las *Meditaciones cartesianas* (Edmund Husserl*, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie,* trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel

crito con lucidez en su *Teoría de la literatura*, Blanchot ha indicado en su obra la tendencia límite y paradójica propia de la escritura literaria[5]. No son solo, sin embargo, las intuiciones de algunos estudios previos las que justifican este acercamiento, sino, sobre todo, la autoridad del propio Emmanuel Levinas. El gran fenomenólogo y amigo de Blanchot ha llegado a escribir, en un texto al que más adelante haremos oportuna referencia, que sin la idea de intencionalidad entendida de un modo más original que en la objetivación, toda la filosofía contemporánea del arte hubiera sido incomprensible. El exponente más remarcable de esta nueva filosofía del arte y, por consiguiente, de esta nueva lectura de la intencionalidad, según él, no había sido otro que Maurice Blanchot[6].

Si bien por una parte el crítico francés se distanciará claramente del paradigma de la fenomenología husserliana y de su concepción de la intencionalidad de la conciencia, no es menos cierto, por la otra, que su obra no cesa de reconocer los contrasentidos internos de la propuesta de Husserl y las vías que estos abren a partir de la consideración del modo paradójico de darse del espacio literario, conduciéndole quizá a una reflexión que podríamos calificar de excéntricamente fenomenológica. Así, por ejemplo, en *L'entretien infini*, Maurice Blanchot podía escribir a propósito de la noción misma de intencionalidad:

> […] l'intentionnalité vide la conscience de la conscience et fait de ce vide un rapport, toujours distinct des termes en rapport, supérieur à eux et prêt à définir, aussi bien, ce qui n'a pas pour trait d'être conscient. L'intentionnalité, conçue

Levinas (París: Vrin, 1947)). Vid. también Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009), 26; *La idea de la fenomenologia. Cinco lecciones*, trad. Miguel García-Baró (México: FCE, 2015), 57. Sobre el tema de la intencionalidad en relación con los orígenes del pensamiento husserliano remitimos a: Miguel García-Baró, *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico* (Madrid: Tecnos, 1993), 151-162; Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de las* Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2008), 66-68. Vid. también: Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La pràctica de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 1999), 136-142. Para un primer acercamiento a las filosofías de Franz Brentano y de Edmund Husserl y a su evolución véanse los capítulos 1 a 5 de Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología*, trad. F. Castro Marrifield y P. Lazo Briones (Barcelona: Anthropos, 2011). Para una introducción a la evolución de la noción de intencionalidad en el pensamiento de Husserl vid. Marta Jorba i Grau, "Intencionalitat (*Intentionalität*)", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXIV (2013): 115-134. Consultado el 12 de septiembre de 2020, https://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/82911/358134.

5 Antonio García Berrio, "La oscilación de lo poético como espacio y tendencia límite de la significación. La inscripción paradójica de la escritura según M. Blanchot" y "La alteridad como referencia (incierta) del emplazamiento esencial de la experiencia literaria", en *Teoría de la literatura. La construcción del significado poético. 2ª ed. revisada y ampliada* (Madrid: Cátedra, 1994), 407-426.

6 Cf. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (París: Vrin, 2010), 199-200, n. 1 (= p. 144 de la edición de 1967).

> peut-être pour garantir le jugement, peut très bien se retrouver sous le nom de désir – intention désirante – comme type d'un processus strictement non pensé, non conscient. Ces contresens et d'autres qui transforment la phénoménologie, la travestissent assurément, mais que faire ? ils sont désormais à l'œuvre, et ils sont d'importance[7].

En el presente artículo proponemos un acercamiento a la concepción límite y excéntricamente fenomenológica de la intencionalidad en el pensamiento de Maurice Blanchot partiendo principalmente de su obra crítica, pero atendiendo también a algunas de sus obras de ficción, estando ambas estrechamente emparentadas en su acercamiento al espacio literario. Tomaremos en consideración en la obra del crítico francés tres sentidos de la intencionalidad propia de la escritura, que dibujan un recorrido nacido de la experiencia del escritor que se abre progresivamente a la experiencia del *otro*.

Por una parte, para Blanchot, la creación literaria, como la creación artística en general, supone la donación de una obra que es fruto de la atracción misma de la literatura o del arte y que apunta más allá del escritor o del artista, de manera que este, lejos de servirse del arte, deviene un instrumento al servicio de algo que permanece siempre exterior a él. Por otra, la experiencia de la escritura es intencional porque es la escritura misma, según el crítico francés, la que muestra una direccionalidad que es salida de sí hacia afuera, búsqueda de aquel punto de donde nace y hacia el cual tiende, aunque solo sea experimentado como abismo o como tendencia límite inalcanzable. Finalmente, la experiencia de la escritura es también experiencia del fracaso, de la palabra que tendiendo hacia un objetivo intencional cae siempre demasiado pronto sin llegar nunca a alcanzar su blanco. El fracaso posibilita, sin embargo, paradójicamente, un encuentro inesperado, realizando una inversión de la intencionalidad en un sentido cercano al que propondrá Emmanuel Levinas y poniendo en juego las implicaciones éticas de lo literario.

Siguiendo estos tres momentos, trazaremos nuestro acercamiento a las relaciones entre escritura e intencionalidad en Blanchot en tres apartados dedicados respectivamente a (1) la escritura como salida de sí o experiencia extática, (2) la intencionalidad límite de la escritura y (3) el fracaso de la *intención* y el acontecimiento del otro.

7 Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (París: Gallimard, 1969), 374-375.

I. LA ESCRITURA COMO SALIDA DE SÍ O EXPERIENCIA EXTÁTICA

En su crítica literaria, Maurice Blanchot investiga la experiencia de la escritura de la mano de los escritores a los que se acerca, sintiendo una especial afinidad por aquellos que le son más cercanos en la radicalidad y en la expresión de su compromiso literario, como Mallarmé o Kafka. Si algo se puede decir de entrada sobre ella es que se trata, para aquel que escribe, de una experiencia de salida de sí. Es en este sentido una experiencia extática, que mueve el escritor hacia afuera, "hors de soi", hasta el punto de abandonar, según Blanchot, la propia conciencia del *yo*. Así, si podemos llegar a afirmar a partir del crítico francés que la escritura es intencional es, desde un primer momento, porque lejos de reforzar el solipsismo de la experiencia del escritor representa una apertura de su conciencia, un rebasamiento de la inmanencia de la misma. Para Blanchot, escribir es salir fuera de sí por la atracción de la escritura misma, que no se somete ni a la voluntad ni al poder del escritor, antes bien, implica la derrota o la puesta entre paréntesis de su condición de autor.

Es esta misma razón, sin embargo, la que nos impide hablar de intencionalidad en la acepción estrictamente husserliana. En efecto, este apuntar hacia afuera propio de la escritura no se propone describir algo dado a la conciencia, por mucho que este algo no se identificara con la conciencia misma, sino que debería conducir al escritor más allá de los límites de la conciencia, llegando a poner en cuestión la noción moderna de sujeto.

Tal como la muestra y la concibe Blanchot en su trabajo crítico, la experiencia del escritor cuestiona aquella *actitud natural* que concebiría el lenguaje como un instrumento o un sistema de expresión y clarificación de la realidad a disposición del escritor. Para el crítico francés no es el ser humano quien constituye y conoce la realidad sirviéndose del lenguaje, sino el lenguaje mismo aquel que da la realidad o la pone en suspensión. Así lo afirmaba, por ejemplo, en un texto a propósito de Mallarmé:

> Le langage est ce qui fonde la réalité humaine et l'univers. L'homme qui se révèle dans un dialogue où il trouve son événement fondamental, le monde qui se met en paroles par un acte qui est sa profonde origine, expriment la nature et la dignité du langage. L'erreur est de croire que le langage soit un instrument dont l'homme dispose pour agir ou pour se manifester dans le monde ; le langage, en réalité, dispose de l'homme en ce qu'il lui garantit l'existence du monde et son existence dans le monde. Nommer les dieux, faire que l'univers devienne discours, cela seul fonde le dialogue authentique qu'est la réalité humaine et cela aussi fournit la trame de ce discours, sa brillante et mystérieuse

> figure, sa forme et sa constellation, loin des vocables et des règles en usage dans la vie pratique[8].

El escritor sería, por consiguiente, aquel que pone en suspenso los usos cotidianos del lenguaje, así como la comprensión acrítica y meramente instrumental del mismo. Escribir no es usar el lenguaje para expresar algo propio, para decir *yo* o para ejercer algún tipo de autoridad sobre lo dicho. Escribir es ponerse al servicio de un decir que no permite ser dicho, devenir un agente pasivo que deje a la escritura misma "decir*se*". En *Celui qui ne m'accompagnait pas*, como en otros relatos que responden de hecho a una búsqueda similar a la de los textos críticos, Blanchot escribía: "[…] il se peut, en effet, que je n'écrive pas, car je ne le puis pas et je ne suis presque plus moi-même, mais c'est cela, écrire […]"[9].

La escritura exigiría un compromiso absoluto (*s'engager*), una responsabilidad extrema por parte del escritor y una sumisión a la causa de la escritura que pondría en crisis la propia existencia, y que cristalizaría paradójicamente en un desprendimiento total de sí (*se dégager*): "Écrire, c'est mettre en cause son existence [...]"[10].

Blanchot compara el cuestionamiento del *yo* que conlleva la experiencia de la escritura a aquel que se produce en el sueño. El sujeto que vive el sueño estaría separado del *yo* que duerme por una barrera infranqueable. De forma análoga, allí donde alguien escribe, no es su *yo* quien escribe. Mientras el *yo* duerme, un "*cela*" vela. La escritura pondría en cuestión, así, el *cogito* cartesiano: quizá si pienso, soy, pero si sueño, si escribo, no soy *yo* quien sueña o quien escribe. Influenciado por el surrealismo, toma seriamente en consideración la escritura automática, experiencia que enfatiza justamente la superación de la concepción instrumental del lenguaje y de la autoridad del escritor-sujeto sobre su obra: "le langage disparaît comme instrument, mais c'est qu'il est devenu sujet"[11]; "L'écriture automatique: écriture sans personne qui écrive, passive, c'est-à-dire de pure passion, indifférente, car portant en elle toute différence [...]"[12].

Escribir, como sucede en la escritura automática, deviene un *juego insensato*[13]. Es *juego* porque no está sometida al orden ni al control del sujeto, sino que es este quien debe someterse pasivamente a sus reglas. Es *insensato* porque está más allá –o más acá– de nuestros horizontes de sentido: allí donde la escri-

8 Maurice Blanchot, *Faux pas* (París: Gallimard, 1943), 191.
9 Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas* (París: Gallimard, 1953), 120.
10 Maurice Blanchot, *La part du feu* (París: Gallimard, 1949), 33.
11 Blanchot, *La part du feu*, 93.
12 Blanchot, *L'entretien infini*, 604.
13 Cf. Blanchot, *L'entretien infini*, 630.

tura se *juega*, el *mundo* permanece en suspenso: "[…] je ne vous demande qu'une chose: quand vous avez envie d'écrire, écrivez, n'importe quoi, tout ce qui vous passe par la tête, même des riens "[14]. Sin embargo, escribir más allá de la donación de sentido, escribir una *nada*, como intentaremos mostrar más adelante, y sin sucumbir por ello necesariamente al nihilismo, puede ser también una vía de apertura del pensamiento y del *decir* más allá de la *objetividad* y del régimen de lo *dicho*. Hace de la vocación del escritor, eso sí, una aventura peligrosa en la que este se arriesga a sí mismo y a su *mundo*, " […] une expérience qui a besoin d'être dangereuse pour être authentique"[15]. En un artículo dedicado a Michel Leiris Blanchot escribía:

> Écrire n'est rien, si écrire n'entraîne pas l'écrivain dans une aventure plein de risques qui le changera d'une manière ou d'une autre. Écrire n'est qu'un jeu sans valeur, si ce jeu ne devient pas une expérience aventureuse, où celui qui la poursuit, s'engageant dans une voie dont l'issue lui échappe, peut apprendre ce qu'il ne sait pas et perdre ce qui l'empêche de savoir. Et puis, écrire, oui, mais si écrire rend toujours plus malaisé l'acte d'écrire, tend à lui retirer les facilités que les mots ne cessent de recevoir des mains des plus habiles[16].

La escritura implica, según Maurice Blanchot, una puesta entre paréntesis de nuestra *actitud natural* respecto al lenguaje y una reducción radical que el escritor puede experimentar como angustia o vértigo existencial. Lo refleja bien una exclamación de Péguy citada por el propio crítico: "Je ne m'attaque jamais à une œuvre nouvelle que dans le tremblement. Je vis dans le tremblement d'écrire"[17]. Aquél que escribe lo arriesga todo: pone entre paréntesis el mundo y deja indefinidamente en suspenso las relaciones establecidas del mundo conocido para que la escritura se dé a sí misma y por sí misma. Este riesgo es un camino desconocido que lleva al *yo* fuera de sí hacia el vacío de un *afuera* que interrumpe tanto las relaciones del mundo natural como las del mundo de la conciencia.

Para Maurice Blanchot el escritor es también aquél que no puede ejercer ninguna autoridad ni reivindicar su *autoría* sobre lo escrito, ni mucho menos obtener un beneficio para sí o una gloria mundana. En el movimiento propio de la literatura descubre que "[…] là où elle se joue, il ne saurait être question d'immortalité, de puissance, ni de gloire[18]. Es la literatura misma la que, en su

14 Maurice Blanchot, *Le Très-Haut* (París: Gallimard 1948, ren. 1975), 141.
15 Blanchot, *Faux pas*, 266.
16 Blanchot, *La part du feu*, 238-239.
17 Maurice Blanchot, *Le livre à venir* (París: Gallimard, 1959), 137.
18 Blanchot, *L'entretien infini*, 555.

modo propio de manifestación, se muestra deponiendo la antigua figura del literato como héroe o como genio romántico, y pone incluso en suspenso la noción de *creador* y su matriz teológica[19]. Aquel que escribe debe expiar esta dignidad y todos los logros superficiales que comportaba, perdiéndose a sí mismo en la escritura. A diferencia de aquel que habla según la palabra del mundo –según la palabra propia de la actitud natural que vehicula el conocimiento y el dominio de las cosas– el escritor no posee autoridad y ni tan solo su humilde abajamiento le autoriza: "La parole est toujours parole d'autorité (parler, c'est toujours parler selon l'autorité de la parole). Mais nul sceptre pour celui qui écrit, fût-il déguisé en bâton de mendiant : nul appui et nul cheminement"[20].

El despojamiento que la escritura reclama es tal que exige un don de sí como abandono y sumisión. Únicamente la muerte realizará radicalmente esta salida extrema de sí. La posibilidad de la escritura auténtica, tal como la pudo encarnar un Kafka, pasa paradójicamente por el anonadamiento y la derrota del escritor. Exploraremos más adelante –en el tercer apartado– algunas de las implicaciones filosóficas y éticas de este *fracaso* ontológico y estético.

II. LA INTENCIONALIDAD LÍMITE DE LA ESCRITURA

Tal como hemos propuesto, el proceso de creación literaria es intencional en un cierto sentido –excéntrico ciertamente en relación con la acepción husserliana– en cuanto al movimiento del escritor. Sin embargo, ya habíamos anunciado que, partiendo del acercamiento de Maurice Blanchot al espacio literario, es a su vez la escritura misma la que realiza un movimiento intencional hacia un punto que constituye su origen y su límite. Emmanuel Levinas había remarcado cómo la idea de intencionalidad entendida de una forma nueva y radical –sustrayéndose a la objetivación y liberando al sujeto de cualquier tipo de soberanía sobre un objeto intencional– ha marcado profundamente la filosofía contemporánea del arte, de la cual, según el filósofo de origen lituano, Blanchot habría sido la manifestación más remarcable. Así lo expresaba él mismo citando un pasaje en que el crítico francés describía el relato como un movimiento hacia un punto intencional extraño e ignorado –no objetivable– la presencia paradójica del cual constituye su propia condición de posibilidad:

> Sans l'idée d'intentionnalité comprise d'une façon plus originelle que dans l'objectivation, sans l'intentionnalité soustraite à la logique de l'objectivation,

19 Cf. Blanchot, *L'entretien infini*, 583, 589.
20 Maurice Blanchot, *Le pas au-delà* (París: Gallimard, 1973), 67.

> car dessinant des relations réellement transitives, toute la philosophie contemporaine de l'art notamment, aurait été impossible ou incompréhensible. Pour ne parler que de sa manifestation la plus remarquable, l'œuvre critique de Maurice Blanchot où la littérature n'est ni l'approche du Beau idéal, ni l'un des ornements de notre vie, ni le témoignage de l'époque, ni la traduction de ses conflits économiques, mais la relation ultime avec l'être dans une anticipation, quasiment impossible, de ce qui n'est plus l'être – cette œuvre ne se conçoit pas en dehors de l'idée radicale de l'intentionnalité. Comment serait sans cela possible le langage que voici : « Le récit est mouvement vers un point, non seulement inconnu, ignoré, étranger, mais tel qu'il ne semble avoir, par avance et en dehors de ce mouvement, aucune sorte de réalité, si impérieuse cependant que c'est de lui seul que le récit tire son attrait, de telle manière qu'il ne peut même "commencer" avant de l'avoir atteint, mais cependant c'est seulement le récit et le mouvement imprévisibles du récit qui fournissent l'espace où le point devient réel, puissant et attirant » (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1971, p. 13)[21].

Blanchot constata que, en nuestra situación epocal, el objeto de la literatura es la literatura misma. La escritura realiza una búsqueda de sí misma, se pregunta sobre sus condiciones y su posibilidad[22]. No por esa razón, sin embargo, la literatura y el arte devienen autorreferenciales. Para Blanchot, la fuente y el límite de la literatura se muestran solo permanentemente ausentes, indefinidamente diferidos. La literatura realiza entonces una búsqueda de sí que consiste, como en el caso del escritor, en una salida, un abandono que persigue atisbar su origen afuera. Esa exterioridad solo muestra paradójicamente –vacía, sustraída– su condición de posibilidad. No obstante, la literatura no podría dejar de buscarse en un punto inalcanzable permanentemente diferido, de manera que cuanto más se busca más se pierde a sí misma:

> Il arrive qu'on s'entende poser d'étranges questions, celle-ci par exemple : " Quelles sont les tendances de la littérature actuelle ? « ou encore : Où va la littérature ? » Oui, question étonnante, mais le plus étonnant, c'est que s'il y a une réponse, elle est facile : la littérature va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition[23].

Así lo expresaba igualmente en relación con la búsqueda que realiza la poesía: "[...] le poème est la profondeur ouverte sur l'expérience qui le rend possible,

21 Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 199-200, n. 1. La referencia a Maurice Blanchot corresponde *Le livre à venir*, 14.

22 Vid. Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1953-1993* (París: Gallimard, 2008), 105-106.

23 Blanchot, *Le livre à venir*, 265.

l'étrange mouvement qui va de l'œuvre vers l'origine de l'œuvre, l'œuvre elle-même devenue la recherche inquiète et infinie de sa source "[24]. La pregunta por la esencia de la literatura no consistirá, pues, en la captación de una determinación esencial de la misma, sino en su reducción y rebasamiento hacia una exterioridad que se sustrae a cualquier aprehensión posible[25]. Lo esencial de la literatura será entonces escapar a cualquier forma de determinación esencial domesticable, conduciendo al escritor más allá de su voluntad y de su autoridad.

Blanchot expresa esta intencionalidad paradójica y límite de formas diversas. En *L'entretien infini* propone: "Écrire : tracer un cercle à l'intérieur duquel viendrait s'inscrire le dehors de tout cercle..."[26]. Si bien escribir consiste en *trazar* un círculo u obra, la actividad de la escritura se vuelve pasiva ante la irrupción de un *afuera* que *se inscribe* a sí mismo en un futuro por venir, diferido, aplazado (*viendrait s'inscrire*). Por otra parte, aquello que está por venir en el círculo no es sino *un afuera de todo círculo*, proyecto imposible que conlleva la ruina de la obra como abandono intencional hacia ese punto exterior que es su causa y tendencia límite.

Retengamos sobre todo, sin embargo, una imagen de *Le pas au-delà* que ilustra de un modo tal vez más preciso la intencionalidad de la escritura:

> L'écriture : une flèche visant le vide – l'anachronique du futur-passé – et tombant toujours trop tôt, dans le trop plein d'un passé accablant, d'un futur sans avenir ou bien encore, ce qui est pis, dans la plénitude d'un présent qui transforme tout en écrit riche de ressources et de vie[27].

Escribir es lanzar una flecha dirigida al vacío, flecha que uno impulsa intencionalmente fuera de sí, que se abandona y sacrifica en la dirección de un objetivo inalcanzable. La flecha de la escritura cae siempre demasiado pronto, en el espacio de una temporalidad en la cual no se puede dar este límite siempre diferido, siempre pospuesto, "*à venir*". Este blanco que la flecha nunca alcanza solo se muestra paradójicamente como una lejanía o un abismo. Así, más se conseguirá el objetivo en la medida en que menos se someta la escritura al pa-

24 Blanchot, *Le livre à venir*, 269.

25 "[…] ce qui est en cause, c'est peut-être la littérature, mais non pas comme une réalité définie et sûre, un ensemble de formes, ni même un mode d'activité saisissable : plutôt comme ce qui ne se découvre, ne se vérifie ni ne se justifie jamais directement, dont on ne s'approche qu'en s'en détournant, qu'on ne saisit que là où l'on va au-delà, par une recherche qui ne doit nullement se préoccuper de la littérature, de ce qu'elle est « essentiellement » mais qui se préoccupe au contraire de la réduire, de la neutraliser ou, plus exactement, de descendre, par un mouvement qui finalement lui échappe et la néglige, jusqu'à un point où ne semble parler que la neutralité impersonnelle." (Blanchot, *Le livre à venir*, 272).

26 Blanchot, *L'entretien infini*, 112.

27 Blanchot, *Le pas au-delà*, 169.

radigma de la presencia y al lenguaje del mundo. Estos únicamente reforzarían la ingenuidad de aquella actitud natural que cree poder disponer de los objetos mediante el instrumento del lenguaje. Nada más lejos de la experiencia de la escritura: en ella las palabras dicen por su separación o decalaje respecto a su objetivo. Esta imagen, que Blanchot releerá en otros pasajes de su obra y a la que retornaremos en el siguiente apartado, anuncia ya la frágil e impotente condición de una palabra cuya victoria nace del fracaso.

Maurice Blanchot sostiene que la exterioridad a la cual la escritura tiende atrae por una *intensidad* que escapa a cualquier intento de objetivación o conceptualización. Descarta, por tanto, una intencionalidad que marque una dirección en el sentido de la objetividad. La flecha que lanza la escritura se dirige hacia un objetivo excesivo, que se muestra como pura exterioridad. La flecha no solo no podrá nunca alcanzar su blanco, sino que permanecerá siempre desorientada, en la lejanía de un objetivo que se sustrae, desestabilizando cualquier direccionalidad,

> […] écartant aussi bien la puissance qui s'exerce que l'intentionnalité qui marque une direction, le signe et le sens, l'espace qui se déploie et le temps qui s'extasie […]. De là qu'il faudrait dire que seule l'extériorité, dans son écart absolu, dans sa désintensification infinie, rend à l'intensité l'attrait désastreux qui l'empêche de se laisser traduire en révélation, en surplus de savoir, en croyance, la retournant en pensée, mais pensée qui s'excède et n'est plus que le tourment – la rétorsion – de ce retour[28].

El escritor deviene entonces "celui qui vit avec fidélité et attention, avec émerveillement, avec détresse, dans l'imminence d'une pensée qui n'est jamais que la pensée de l'éternelle imminence"[29]. Es aquel que se abandona a un afuera siempre por venir, y que en este volverse hacia una exterioridad permanentemente inminente realiza, *en* la literatura, una radical salida de sí. Este movimiento, que podríamos denominar intencionalidad límite, al superar la tendencia objetivadora de la intencionalidad de la conciencia, lleva a cabo un rebasamiento no solo del solipsismo psicologista sino también de una determinada metafísica de la presencia que podría caer en la tentación de vehicular, mediante el conocimiento de sus objetos, el dominio y la autoridad que ejercía sobre ellos. Este pensamiento no parece lejano a algunas direcciones de la fenomenología contemporánea que, en un movimiento en un cierto sentido análogo, han optado por desmarcarse de la *metafísica de la presencia*. Así Emmanuel Levinas o algunos

28 Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (París: Gallimard 1980), 93-94.
29 Maurice Blanchot, *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement* (Tours: Farrago, 1999), 102.

exponentes del llamado "giro teológico de la fenomenología francesa", como Jean-Luc Marion.

Como proponía Levinas, el acceso al imaginario de la literatura es un acceso a la *sombra* de lo real[30]. En dicha sombra residen tanto lo maravilloso como lo inhumano y lo monstruoso. La medida de la *sombra*, sin embargo, nos puede hacer comprender más íntimamente la profundidad del ser mismo[31]. El espacio literario no nos adentra solamente en la cara monstruosa de lo real, sino que realiza, más bien, una suspensión de lo real que abre un camino *otro* más allá de la también monstruosa *identidad* del horizonte ontológico moderno. Si el lenguaje de lo *posible*, vehiculando el dominio de lo real mediante su poder nominador, ha podido legitimar incluso una autoridad política que desencadenó el acontecimiento indecible del Holocausto, la escritura de lo *imposible* realiza la labor imprescindible de poner entre paréntesis toda nominación, de suspender el horizonte para reducirlo al abismo que precede a la constitución y aprehensión de objetos. Es solo en este lugar previo a la objetividad donde se vuelve posible responder al *otro*. La intencionalidad de la escritura apunta –sin alcanzarlo ni objetivarlo– al abismo de una reducción radical del *mundo* que es también una nueva vía para fundar la *responsabilidad* o, lo que es lo mismo, la *respuesta* a una palabra que procede de afuera, que precede al sujeto y que exige tanto la deposición de su autoridad como su *sujeción* al otro.

III. EL FRACASO DE LA *INTENCIÓN* Y EL ACONTECIMIENTO DEL OTRO

La *intentio* de la escritura no alcanza un objeto intencional, ni este puede ser descrito según su modo de aparecer *en* la conciencia del escritor. Se trata de una salida de sí que apunta hacia algo inaprehensible. Lejos de culminar en reducción eidética alguna, esta *intención* no consigue su blanco. Para Maurice Blanchot, aquello que caracteriza a la obra literaria auténtica es, de hecho, el fracaso. Su culminación deviene imposible ante el reconocimiento de una ausencia esencial: "Hélas! Le livre est complet et l'essentiel lui manque"[32]. La consumación de la obra es paradójicamente su ruina, pero en el fracaso la obra

30 Emmanuel Levinas, "La réalité et son ombre", en *Les imprévus de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), 123-148.

31 Blanchot no pretende recrearse en lo monstruoso ni mucho menos en su mera banalidad, pero la estudia como realidad que se da en la literatura y que ayuda al ser humano a comprenderse a sí mismo. Cf. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade* (París: Minuit, 1949), 48-49.

32 Blanchot, *Faux pas*, 121.

deviene signo de esta intencionalidad extrema: "[…] l'œuvre elle-même, prenant de plus en plus conscience de cette impossibilité, tend toujours plus à s'affirmer comme un signe pathétique, une flèche indicatrice fascinante, pointée vers l'impossible"[33]. Si en el fragmento de *Le pas-au delà* al que hemos aludido anteriormente Blanchot hablaba de la escritura como una flecha lanzada al vacío[34], en *L'amitié* nos propone que la obra se afirma como una flecha que apunta a lo imposible[35].

Maurice Blanchot había escrito también a propósito de este motivo en el relato *Le dernier homme*. Aquí, la evocadora imagen parece tomar un nuevo significado. La intencionalidad límite de la escritura deja paso a un replanteamiento de la intencionalidad en sentido ético. En diálogo con la filosofía de su amigo Emmanuel Levinas, explicita la posibilidad de pensar al *otro* sin reducirlo a *objeto* de nuestra aprehensión. En efecto, en *Le dernier homme* Blanchot nos propone que el pensamiento del otro es también como una flecha, que ha partido de demasiado lejos y no puede alcanzar su objetivo. Y, a pesar de ello, es el objetivo mismo el que alcanza paradójicamente a la flecha. En sentido inverso, en su fracaso, desposeído el pensamiento de su posición de autoridad, no aprehende al otro, pero puede quedar abierto a su espera, para recibirlo cuando este salga a su encuentro:

> Il dit qu'il ne peut penser à lui-même : aux autres encore, à tel autre, mais c'est comme une flèche, partie de trop loin, qui n'attendrait pas son but, et pourtant quand elle s'arrête et tombe, le but, dans le lointain, frémit et vient à sa rencontre[36].

Esta imagen, a la que Blanchot alude al menos en los tres pasajes de su obra ya mencionados, bien podría entenderse como la relectura de un motivo extraído de la poesía clásica. Píndaro, en la oda *Olímpica IX*, vv. 5-14, imagina a las musas armadas con arcos, cuyos dardos son los poemas:

> Mas ahora tú con dardos como ésos, salidos
> de los arcos de las Musas que a lo lejos alcanzan,
> copioso llega hasta Zeus, el de rayo de púrpura,
> y a la cima sagrada de Élide,
> que antaño, sabemos, el héroe lidio Pélope
> conquistó cual bellísima dote esponsal de Hipodamía;
> y lanza la dulce y alada

33 Maurice Blanchot, *L'amitié* (París: Gallimard 1971), 48-49.
34 Blanchot, *Le pas au-delà*, 169.
35 Blanchot, *L'amitié*, 49.
36 Maurice Blanchot, *Le dernier homme* (París: Gallimard, 1957), 8.

> flecha hacia Pitia: en verdad ninguna palabra que toques caerá por los suelos,
> cuando pulsas la lira en honor de las luchas del hombre
> de la famosa Opunte […][37].

Mientras las palabras de Píndaro llegan a la meta sin caer por el suelo, la flecha de Blanchot cae irremediablemente y no alcanza su blanco, pero es el objetivo mismo el que inesperadamente vuelve a su encuentro cuando la intención aprehensiva decae. Depuestos la autoridad y el poder de la palabra, reconocida su impotencia y declinada su prioridad, la dirección de la intencionalidad se invierte y el blanco alcanza a la palabra frágil y pasiva, sujeta al acontecimiento del *otro* que viene.

En algunos pasajes del relato *Le dernier homme* Blanchot alude también, de hecho, al motivo levinasiano del *rostro* (*visage*) para referirse a aquella alteridad que se manifiesta paradójicamente. Así sucede en el siguiente texto, que evoca la vigilia sobre el vacío de la separación a la espera de la imposible manifestación del otro:

> Le visage ultime, seulement manifeste, hors d'attente et hors d'atteinte. Visage qui est le vide peut-être. C'est pourquoi il faut que tu veilles sur l'espace vide pour le préserver, comme il faut que je veille pour l'altérer, combat où nous sommes ensemble, proches par le lointain, étrangers en tout ce qui nous est commun, présence où je te touche intacte et où tu me retiens à distance, distance formée de toi et qui pourtant me sépare de toi : fosse de lumière, clarté où je suis enfoui. Visage, visage de l'attente, pourtant soustrait à l'attendu, l'inattendu de toute attente, imprévisible certitude[38].

Que el pensamiento se dirija a un vacío no conlleva necesariamente una opción nihilista, porque esta *nada* es, aquí, aquella que preserva al *otro* de su sumisión al horizonte de la objetividad y de la nominación. El intervalo permite *hablar al otro* sin *decirlo*. Aquel que responde al otro acepta perderse a sí mismo y desprenderse de cualquier conocimiento positivo que de él pueda tener: "Je ne vous ai connu que pour ne rien savoir de vous et pour tout perdre de moi en vous"[39].

37 Píndaro, *Odas y fragmentos*, trad. Alfonso Ortega (Madrid: Gredos, 1984), 114. Agradezco muy sinceramente al Dr. Armando Pego la amable indicación de esta oportuna referencia clásica y de su posible relación con la formulación de Blanchot.

38 Blanchot, *Le dernier homme*, 146. Cf. también otras referencias al tema del *rostro* en Blanchot, *Le dernier homme*, 141, 144.

39 Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli* (París: Gallimard, 1962), 50. Cf. también otras referencias al tema del *rostro* en esta obra, en Blanchot, *L'attente l'oubli*, 55, 57.

La alusión al motivo del rostro no puede ser ajena a la reflexión sobre la intencionalidad extrema de la literatura. El propio Levinas usa la palabra "*visage*" para expresar una inversión de la "*visée*" o intencionalidad de la conciencia, para liberar al *otro* de la violencia objetivadora ejercida por el sujeto cognoscente, como bien expresa Miguel García-Baró:

> La comprensión justa de lo que significa el rostro en los textos de Levinas debe pasar a través de la observación de que *visage* está en ellos como término que realiza la inversión de lo que significa *visée*. Ahora bien, la intencionalidad de la conciencia, la intencionalidad de las vivencias, sobre la que está fundada la fenomenología, se expresa justamente con la palabra *visée*. La cual, por otra parte, quiere decir también la mira del arma, a través de la que se apunta a la pieza de caza. Es lógico que en la época en que Levinas interpretaba la fenomenología de Husserl sencillamente como consumación del optimismo violento de la Ilustración, se deleitara en jugar con las palabras de este modo. *Visage* es el rostro, ciertamente, pero aquí está sustituyendo a la *visée intentionnelle* en su papel filosófico primordial[40].

El propio Husserl había reconocido ya ciertas experiencias límite que parecían escapar al conocimiento fenomenológico en sentido más convencional: una de ellas fue, sin duda, la experiencia de la intersubjetividad, de la *apresentación* del *otro*, que aflora en su quinta meditación y que inspirará a Levinas[41]. La apertura de la fenomenología a aquellos acontecimientos que exceden la comprensión clásica de la intencionalidad marcará el pensamiento filosófico posterior a Husserl. Es el caso de Jean-Luc Marion, que releyendo y revisando a Levinas en el contexto de una reflexión sobre la intencionalidad propia del amor, constataba también el exceso de la intención sobre la intuición, el fracaso necesario de esta última y el reconocimiento del otro como un objetivo intencional que no se deja constituir como objeto[42]. De igual modo según Marion, la intencionalidad límite dirigida al *otro* se encuentra precisamente con una *nada*:

> L'autre, en tant qu'autre, irréductible à ma visée, mais origine d'une autre visée, jamais ne se voit, par définition. – Ce paradoxe se confirme dans l'expérience immédiate du regard échangé : si je veux regarder véritablement l'autre […] je l'envisage. Or envisager ne veut pas dire fixer du regard la bouche, ou quelqu'autre élément d'un « blason », mais, exclusivement, fixer les yeux, et les yeux dans leur centre – ce point noir, toujours, puisqu'il s'agit, en fait, d'un

40 Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Sígueme, 2007), 348.

41 Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §§ 50-55.

42 Cf. Jean-Luc Marion, *Prolégomènes à la charité* (París: La Différence, 1986), 99-100.

> simple trou, la pupille. La pupille demeure, même pour un regard visant objectivement, une vivante réfutation de l'objectivité, un déni irrémédiable d'objet : ici, pour la première fois, au beau milieu du visible, il n'y a rien à voir, sinon un vide invisible et invisable[43].

El fracaso de la intencionalidad ante el acontecimiento del otro, la caída siempre demasiado temprana de la flecha, es una derrota que se vuelve victoria, en la literatura como en la filosofía. Ambas reconocen el necesario anonadamiento del *yo* ante aquello que puede irrumpir desde afuera invirtiendo la prioridad y la dirección. El sujeto depone entonces su autoridad sobre los objetos y deviene *sujeto al otro*; la palabra deja de denominar lo posible y empieza a *responder* a lo imposible[44]. El lenguaje puede devenir entonces, como el ruego, "pura trascendencia sin correlato –como la espera que nada esperado destruye todavía–, noesis sin noema, pura extra-vagancia, lenguaje que va de una singularidad a otra sin que tengan nada en común", en palabras de Levinas[45], o como una vigilia del sentido ausente, una espera carente ya de intencionalidad[46]. En el abismo del fracaso, en la pasividad absoluta de la impotencia, acontece lo inesperado: cuando la flecha pierde impulso y cae, "le but, dans le lointain, frémit et vient à sa rencontre"[47].

Jerôme De Gramont ha caracterizado con acierto la historia del pensamiento en general y la fenomenología en particular como un combate espiritual, en el que solo la derrota se torna victoria, como en la lucha de Jacob con el ángel. La fenomenología no culmina en la consumación de la actividad intencional de la consciencia, sino que, en el acontecimiento que nos hiere, y que adviene en primer lugar en el rostro del otro hombre, se desplaza hacia la pasividad del afecto:

> L'excès de l'événement sur la conscience qui l'éprouve aura laissé cette trace. Ce que nous pouvons tout à fait penser, ou ce qui excède la mesure de notre conscience, il faut bien malgré tout que nous l'ayons vécu. L'événement : ce qui nous blesse et nous éveille, nous aura donc affectés. À l'affirmation de Husserl selon laquelle « c'est le savoir […] en tant que conscience donatrice

43 Ibíd., 101. En *Dieu sans l'être* Marion explora de nuevo esta inversión a partir de la reflexión sobre el *icono*, que se muestra precisamente como *visage*, más allá de cualquier *ídolo* conceptual: Cf. Jean-Luc Marion, "L'idole et l'icône", en *Dieu sans l'être* (París: PUF, 42013), 15-37.

44 "*Nommer* le possible, *répondre* à l'impossible : je me souviens que nous avions ainsi désigné les deux centres de gravité de tout langage." Blanchot, *L'entretien infini*, 92.

45 Emmanuel Levinas, *Sobre Maurice Blanchot*, ed. José M. Cuesta Abad (Madrid: Trotta, 2000), 61.

46 Cf. De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, 124.

47 Blanchot, *Le dernier homme*, 8.

> originaire sous toutes ses formes qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle », il faut donc substituer une tout autre modalité de la pensée, où c'est l'affect en tant que trace laissée par l'événement qui est l'ultime source de droit du sens. La venue de l'autre : son visage, laisse en nous cette brûlure et cette responsabilité : la crainte pour l'autre homme[48].

Maurice Blanchot insta la literatura y el pensamiento a nacer del fracaso de su *intención* y a responder a lo imposible mediante una pasividad que es abandono y *pasión*: "Apprends à penser avec douleur"[49]. Kevin Hart, a propósito de Blanchot, ha llegado incluso a releer el sacrificio del escritor como una *kénosis*[50]. Quizá solo una herida, la herida infligida por la deposición de la autoridad del *yo* y de su poder d(en)ominador sobre las cosas del mundo, pueda abrirnos a aquellos acontecimientos fundadores que, procedentes de un afuera, preceden nuestros horizontes de sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bident, Christophe. *Maurice Blanchot, partenaire invisible, essai biographique*. Seyssel: Champ Vallon, 1998.
Blanchot, Maurice. *Faux pas*. París: Gallimard, 1943.
Blanchot, Maurice. *La part du feu*. París: Gallimard, 1949.
Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*. París: Minuit, 1949.
Blanchot, Maurice. *Le Très-Haut*. París: Gallimard, 1948, versión renovada 1975.
Blanchot, Maurice. *Celui qui ne m'accompagnait pas*. París: Gallimard, 1953.
Blanchot, Maurice. *Le livre à venir*. París: Gallimard, 1959.
Blanchot, Maurice. *L'attente l'oubli*. París: Gallimard, 1962.
Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. París: Gallimard, 1969.
Blanchot, Maurice. *L'amitié*. París: Gallimard, 1971.
Blanchot, Maurice. *Le pas au-delà*. París: Gallimard, 1973.
Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. París: Gallimard, 1980.
Blanchot, Maurice. *Henri Michaux ou le refus de l'enfermement*. Tours: Farrago, 1999.
Blanchot, Maurice. *Écrits politiques 1953-1993*. París: Gallimard, 2008.
Collin, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. París: Gallimard, [2]1986.

48 Jérôme De Gramont, *Au commencement. Parole, Regard, Affect* (París: Cerf 2013), 261-262.
49 Blanchot, *L'écriture du désastre*, 219.
50 Kevin Hart, *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 95.

Cools, Arthur. "Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et à la phénoménologie". En *Maurice Blanchot et la philosophie*, dirigido por Éric Hoppenot y Alain Milon, 137-155. París: Presses Universitaires de Paris-Ouest, 2010. Consultado el 6 de abril de 2020, http://books.openedition.org/pupo/1112.

De Gramont, Jérôme. *Maurice Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, L'événement*. Mayenne: Corlevour, 2011.

De Gramont, Jérôme. *Au commencement. Parole, Regard, Affect*. París: Cerf, 2013.

García-Baró, Miguel. *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 1993.

García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La pràctica de la fenomenologia*. Madrid: Trotta, 1999.

García-Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.

García-Baró, Miguel. *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas*, *de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2008.

García Berrio, Antonio. "La oscilación de lo poético como espacio y tendencia límite de la significación. La inscripción paradójica de la escritura según M. Blanchot" y "La alteridad como referencia (incierta) del emplazamiento esencial de la experiencia literaria". En *Teoría de la literatura. La construcción del significado poético. 2ª ed. revisada y ampliada*, 407-426. Madrid: Cátedra, 1994.

Hart, Kevin. *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the sacred*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traducido por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. París: Vrin, 1947.

Husserl, Edmund. *Fenomenologia*. Traducido por Francesc Perenya Blasi. Barcelona: Edicions 62, 1999.

Husserl, Edmund. *La filosofia, ciencia rigorosa*. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenologia. Cinco lecciones*. Traducido por Miguel García-Baró. México: FCE, 2015.

Jorba i Grau, Marta. "Intencionalitat (Intentionalität)". *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXIV (2013): 115-134. Consultado el 12 de septiembre de 2020, https://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/82911/358134.

Lannoy, Jean-Yves. *Langage, perception, mouvement. Blanchot et Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon, 2008.

Levinas, Emmanuel. “La réalité et son ombre”. En *Les imprévus de l’histoire*, 123-148. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
Levinas, Emmanuel. *Sobre Maurice Blanchot*. Editado por José M. Cuesta Abad. Madrid: Trotta, 2000.
Levinas, Emmanuel. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 2010.
Malka, Salomon. *Lévinas, la vie et la trace*. París: Albin Michel, 2005.
Marion, Jean-Luc. *Prolégomènes à la charité*. París: La Différence, 1986.
Marion, Jean-Luc. “L’idole et l’icône”. En *Dieu sans l’être*, 15-37. París: PUF, ^{4}2013.
Moran, Dermot. *Introducción a la Fenomenología*. Traducido por F. Castro Marrifield y P. Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2011.
Pinat, Etienne. *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*. Bucarest: Zeta Books, 2014.
Píndaro. *Odas y fragmentos*. Traducido por Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
Poirié, François. *Emmanuel Lévinas, essai et entretiens*. Arles: Actes Sud, 1996.
Zarader, Marlène. *L’être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier, 2001.
Zorroza, María Idoya. “Nuestra «situación metafísica»”. *Cauriensia* 14 (2019): 131-147.

Joan Cabó Rodríguez
Facultad de Filosofía
La Salle - Universitat Ramon Llull
C/ Sant Joan de La Salle, 42
08022 Barcelona (España)
https://orcid.org/0000-0003-2277-1810

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 45-62, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.1.45

LA TEORÍA DEL ARTE DE TOLSTOI COMO PROPUESTA ANTROPOLÓGICA

TOLSTOY'S THEORY OF ART AS AN ANTHROPOLOGICAL PROPOSAL

SIXTO J. CASTRO
Universidad de Valladolid

Recibido: 26/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

En el presente texto expongo brevemente la teoría del arte de Tolstoi y sostengo que buena parte de las críticas que se le hacen proceden de una interpretación errónea de su concepto de "sentimiento" como un estado subjetivo, que no parece ser el sentido que da Tolstoi a ese término. A partir de ahí hago una propuesta de lectura de su moralismo artístico en clave de una antropología que se opone a algunos de los procesos de la modernidad, de modo especial a la reducción estética de las artes y su vinculación específica con el placer.

Palabras clave: antropología, contagio, sentimiento, teoría del arte, Tolstoi.

ABSTRACT

In this text, I briefly present Tolstoy's theory of art and argue that many of the criticisms it receives derive from an erroneous interpretation of his concept of "feeling" as a subjective state, which does not seem to be the meaning that Tolstoy intends for this term. Then I propose a reading of his artistic moralism from an anthropology that

opposes some of the processes of modernity, especially the aesthetic reduction of the arts and their specific connection with pleasure.

Keywords: anthropology, art theory, contagion, feeling, Tolstoi.

I. INTRODUCCIÓN

En los tratados de Teoría del arte casi siempre se cita a Tolstoi como representante de una forma extrema de las teorías "expresivistas". Este término suele denotar el conjunto de teorías que sostienen que el arte se explica fundamentalmente por su relación con la emoción, es decir, por su capacidad de suscitar, expresar o encarnar emociones. La relación entre arte y emoción, en cualquiera de estos modos, o en otros, sería clave para otorgar el estatus de arte a cualquier artefacto[1]. En esta categoría suelen colocarse también la teoría de Benedetto Croce, que considera el arte como intuición que representa un sentimiento[2], y no un espacio de ideas o de conceptos, y la tesis de R. G. Collingwood, para quien el arte es la aclaración de una emoción incoada que solo llega a hacerse patente y conocida en el proceso mismo de tomar forma en la obra. El artista, según Collingwood, transforma la emoción incipiente en una expresión articulada, es decir, trae la emoción a la conciencia y contribuye a que el público la pueda recrear imaginativamente, reconociéndola como suya[3]. Podría continuarse la lista indefinidamente, incluyendo las reflexiones de sabor tomista François Delsarte, para quien "el arte es una emoción atravesada por el pensamiento y fijada en forma"[4], o la contribución de Susanne K. Langer, para quien el arte encarna las formas del sentimiento[5]. Entre ellos, no obstante, siempre destaca Tolstoi como el defensor de una forma radical de expresivismo, que desarrolla en su texto *¿Qué es el arte?* (1897), que pronto empezó a ejercer una enorme influencia y a suscitar acendradas críticas.

Tolstoi elabora una teoría muy meditada –según su propio testimonio, le llevó quince años escribir esta obra[6]– que pretende que sea vista como una alternativa a los enfoques estéticos del arte, es decir, a aquellos que, de un modo

1 Véase Sixto J. Castro, "Una aproximación al complejo emotivo del arte", *Aisthesis* 62 (2017): 67-83.
2 Cf. Benedetto Croce, "¿Qué es el arte?", en Benedetto Croce, *Breviario de estética* (Madrid, Aldebarán: 2002), 41-42.
3 Cf. R. G. Collingwood, *Los principios del arte* (México, FCE, 1978).
4 Citado por F. Wellington Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", *The Art World* 1, n.1 (1916): 25.
5 Cf. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Mentor, 1948*); Feeling and Form. A Theory of Art* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953).
6 León Tolstoi, *¿Qué es el arte?* (Barcelona: Península, 1992), 237.

u otro, relacionan el arte con la belleza y el placer[7]. Por ello, define así el arte: "El arte es una actividad humana consistente en esto: que un hombre, conscientemente, por medio de ciertos signos externos, proporciona a otros los sentimientos que él ha vivido y que otros se contagien de esos sentimientos y los experimenten también"[8]. El arte se entiende, así, como una forma de comunicación muy específica, determinada por este hecho tan concreto del contagio de sentimientos. No puede denominarse arte a inducir sin más un sentimiento determinado en el público (lo que Collingwood llamará "artesanía") ni a descargar un sentimiento que a uno le embarga. No se trata, pues, solo de expresión de sentimientos, en cualquiera de los significados que pueda adoptar el término "expresión", sino de una "*comunicación* contagiosa de sentimientos", es decir, el arte no es una expresión interna consumada antes de que la exteriorización haya tenido lugar, como podrían pensar los que sostienen que el arte acontece primeramente en el espacio de la imaginación (es decir, es fundamentalmente una actividad mental o psicológica), sino que el arte tiene como condición necesaria su misma comunicabilidad. Este aspecto es el elemento nuclear de la teoría tolstoiana, un elemento descriptivo al que pronto añade uno prescriptivo: el sentimiento que tiene que ser contagiado es el mismo que ha experimentado el artista, de modo que el público de la obra de arte debe sentir lo mismo que el artista sintió. La tesis de Tolstoi implica que la apariencia o simulación de ese sentimiento en cada uno no es signo seguro de hallarse en presencia del arte; al contrario, más bien es señal de no estarlo. El público ha de experimentar el mismo sentimiento que sintió el artista, de ahí que Tolstoi apele al contagio como tropo que le permite subrayar el seguro acceso artístico al alma de otra persona sin que sea necesario postular artificios de tipo alguno o detenerse ante la afirmación de que el alma de otra persona nos es totalmente inaccesible.

No son pocos los autores que han puesto sobre el tapete la dificultad que supone identificar e individuar los sentimientos para determinar si el sentimiento que siente el público –cada uno de los miembros del público– es el mismo que el que ha vivido el artista. También ha sido y sigue siendo objeto de debate si cuando hablamos del carácter sentimental o expresivo del arte, en cualquiera de sus formas, nos referimos a los sentimientos que el autor pretende expresar, o más bien a los que la obra misma encarna o incluso a los que suscita en el público, sin conexión alguna con el estado emotivo del autor en el proceso creativo. Tampoco faltan los que acusan a Tolstoi de convertir la obra de arte en un mero

7 Ya en un artículo de 1928, C. J. Ducasse consideraba la teoría de Tolstoi el intento más famoso de definir el arte en términos que no implicasen la belleza. Cf. C. J. Ducasse, "What has Beauty to do with Art?, *The Journal of Philosophy* 25 (1928): 182.

8 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 102.

contenedor o receptáculo lo más transparente posible para el sentimiento que contagia, despreciando y depreciando así cualquier otro valor que la obra de arte pudiese encarnar, con lo que esta sería perfectamente prescindible una vez que hubiese cumplido su función de contagio, sin que el medio particular del que se sirve el sentimiento para contagiarse tenga relevancia artística alguna. Es cierto, asimismo, que Tolstoi no centra su análisis en nada de lo que se refiere al artefacto, es decir, en su constitución, en la "ontología material" de su hechura. No le interesa qué es, sino qué hace[9], de ahí que de todo esto pueda derivarse la crítica general de que Tolstoi no habría distinguido claramente entre las cuestiones filosóficas relativas a la naturaleza del arte y las cuestiones psicológicas relativas a la naturaleza del proceso creativo[10].

Entre los críticos también hay quien la considera una teoría general del arte implausible, pero que tiene todo el sentido cuando se aplica a la actuación en particular, de ahí que haya ejercido una influencia considerable en métodos tan famosos como el Stanislavski[11], que prepara a los actores no solo para imaginar los sentimientos de su personaje, sino para evocarlos y experimentarlos realmente mediante la puesta en escena.

II. EL NÚCLEO DE LA TEORÍA DE TOLSTOI. UNA PROPUESTA DIFERENTE

En general, si bien hay muchos elementos valiosos en las críticas a determinados aspectos de la teoría de Tolstoi, las mociones a la totalidad suelen errar en un punto clave y cometen uno de los "pecados" típicos del pensamiento moderno: la subjetivización del sentimiento. Tolstoi se opone a la idea de que el sentimiento sea un estado subjetivo individual e intransferible que, en el mejor de los casos, puede postularse en otra mente, al modo kantiano. Para Tolstoi, por el contrario, un sentimiento tiene la misma realidad universalizable que un pensamiento: los pensamientos son comunicables mediante las palabras y los sentimientos mediante el arte[12]. Tolstoi se cuida de separar conscientemente un

9 Cf. Caryl Emerson, "Tolstoy's Aesthetics". En *The Cambridge Companion to Tolstoy*, editado por Donna Tussing Orwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 243.

10 Cf. C.J.F. Parkin. "Tolstoy's 'What Is Art?'", *New Zealand Slavonic Journal* 4 (1969): 54-67.

11 Cf. R. I. G. Hughes. "Tolstoy, Stanislavski, and the Art of Acting", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51, n.1 (1993): 39.

12 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 100. Según Gary R. Jahn, el término "sentimiento", tal como se usa en *¿Qué es el arte?,* "puede incluir toda la experiencia humana, porque no es una entidad o una lista de entidades, por muy larga que sea, sino más bien el modo subjetivo de considerar cualquier entidad".

término habitual en ciertos discursos estéticos, el de expresión *(vyrazhenie)*, del más extraño a estos discursos, el de infección *(zarazhenie),* que en ruso solo se diferencian en el prefijo[13]. Este matiz, no obstante, señala la diferencia de dos procedimientos comunicativos: uno que expresa de modo analítico un contenido y otro que lo hace de modo figural. Pero la unidad de pensamientos y sentimientos radica en que, a pesar de estas diferencias, ambos constituyen un reservorio accesible a todos los hombres, que, más allá de ser sujetos trascendentales, son sujetos sentientes que se identifican en ese espacio común que les permite establecer relaciones paterno-filiales, de amistad, de justicia, etc. para con los otros. El arte trasmite esa porción de verdad que solo se pueden comunicar mediante los sentimientos y sin la cual la historia de la verdad en el mundo, reducida a un relato de proposiciones, quedaría terriblemente incompleta. Por ello, entender el contagio de sentimientos solo como la comunicación más o menos acertada del estado interior personal del artista, aparte de que no tiene mucho sentido (¿qué podría importarle al público un estado interior idiosincrásico del artista?), supone reducir el arte a una actividad individual propia de genios, cuyos sentimientos tendrían algún tipo de privilegio ontológico, lo que excluye de la acción artística a la mayor parte de la humanidad[14]. Frente a esta subjetivización romántica del arte, Tolstoi reivindica constantemente a lo largo de *¿Qué es el arte?* las obras de arte universales, capaces de llegar a toda la humanidad y de deleitar

Gary R. Jahn, "The Aesthetic Theory of Leo Tolstoy's What Is Art?". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 34, n.1 (1975): 62. Según lo dicho, no parece correcto reducir el sentimiento a esa consideración subjetiva, a menos que incluya el elemento típicamente emotivo. Pero en el discurso de Tolstoi, este mismo hecho lo vuelve lo más objetivo, en la medida en que transmite más realidad que el pensamiento, si podemos hablar en esos términos. Otro autor, Israel Knox, propone sustituir en la definición de Tolstoi el término emoción (o sentimiento) por "experiencia", e interpretar esta como la síntesis espiritual de pensamiento y sentimiento que constituye la materia de la vida. Por eso, la definición de arte sería "la comunicación contagiosa de la experiencia". Cf. Israel Knox. "Tolstoy's Esthetic Definition of Art", *The Journal of Philosophy*, 27, n.3 (1930): 70. Tampoco parece un solución aceptable, en la medida en que Tolstoi pretende mantener esos dos espacios –pensamiento y sentimiento– claramente diferenciados para distinguir el arte de otras actividades humanas. El término "experiencia", que nos abre a una posibilidad de vincular la teoría de Tolstoi con la de, por ejemplo, Dewey, resta radicalidad y "extrañeza" a la propuesta tolstoiana.

13 Gary Jahn, "The Aesthetic Theory of Tolstoy's What is Art?", 64.

14 Tatyana Gershkovich, siguiendo a Gary Jahn, en el artículo aquí citado, ha señalado que en Tolstoi sentimiento *(chuvstvo)* incluye no sólo las emociones básicas (tristeza, felicidad, ira), sino también condiciones fisiológicas generales, como la salud y el dolor, actitudes mentales como la decisión, el asombro, el respeto, la satisfacción, y hasta las mismas creencias, como la creencia en la hermandad del hombre, de modo que, para esta autora, la mejor traducción del *chuvstvo* tolstoiano sería "estado mental" *(mental state)*. Cf. Tatyana Gershkovich, "Infecting, Simulating, Judging: Tolstoy's Search for an Aesthetic Standard", *Journal of the History of Ideas* 74, n.1 (2013): 121. Sin embargo, no parece que esta traducción sea la más acertada, puesto que los pensamientos son igualmente estados mentales, y la idea de Tolstoi es marcar claramente la frontera entre pensamiento y sentimiento y ampliar el significado de ambos términos más allá del restringido al espacio de la conciencia individual.

a innumerables generaciones durante mucho tiempo, precisamente porque contagian esos sentimientos que unen a los hombres, los sentimientos que surgen de la percepción de la fraternidad universal, de la paternidad de Dios… y, en general, aquellos sentimientos accesibles a toda persona, como el gozo, la pena, la tranquilidad, etc. Entendido así, el arte se vuelve una vía segura de acceso a otras almas, y, con ello, abre la posibilidad, cerrada por muchos otros desarrollos, de volver a pensar la humanidad como un cuerpo común (de hijos de Dios, de hermanos…).

La propuesta de Tolstoi se explica en el contexto de su teoría general del arte, que no se corresponde con la desarrollada por ninguno de los grandes sistemas de pensamiento de su época. Tolstoi muestra la confusión que impera al respecto recopilando en su texto una buena colección de las "definiciones" de arte en boga en su época en las distintas escuelas de pensamiento, extraídas de una serie de manuales que cita convenientemente, que son usadas con aplomo por los distintos autores, como si el de "arte" fuese un concepto tan claro que ni siquiera valiese la pena discutir su significado[15]. La claridad de esta concepción del arte, más artificial y supuesta que real, procede de una decisión inicial: se reconoce un cierto número de producciones como arte, simplemente porque agradan a un cierto grupo de gente, básicamente a una élite, y después se elabora una teoría del arte o una definición en la que tengan cabida esas mismas producciones[16]. Esta decisión inicial –que parece inevitable en cualquier teoría del arte– pone sobre el tapete el problema del canon artístico, conformado por ciertas producciones que cuentan con el favor de un determinado círculo de personas. En concreto, Tolstoi se refiere a las obras de Fidias, Sófocles, Homero, Tiziano, Rafael, Bach, Beethoven, Dante, Shakespeare, Goethe y otros, que se toman como base para articular leyes estéticas. Estas deben ser tales que incluyan a estos artefactos, pues se han modelizado sobre ellos. De este modo, el arte verdadero deja paso a un concepto de arte *ad hoc* que se elabora a partir de ciertas obras decididas por ciertas personas.

El abandono del arte verdadero por este arte de élites tiene su origen, según Tolstoi, en el oscurecimiento de la verdadera religión que se habría dado hacia el final de la Edad Media y en el Renacimiento, época en la que los hombres dejaron de creer en la religión como el espacio en el que se dicta qué es bueno y qué es malo, y se entregaron al placer, cuyo correlato es la belleza. El arte dejó entonces de ser el vehículo de los más elevados sentimientos presentes en todas las épocas de la humanidad, que nacen de la percepción religiosa, y pasó a ser aquello que proporcionaba placer a una clase social falta de fe, cuyos sentimien-

15 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 70.
16 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 95.

tos se reducen al orgullo, el descontento de la vida y el deseo sexual, que son la materia que configura, según Tolstoi, el arte de su época[17]. En la medida en que el arte se dirige entonces no a todos los hombres, sino solo a este círculo reducido seducido por la delectación, se vuelve más exclusivo, ensimismado, oscuro y afectado.

Tolstoi pretende revertir este camino erróneo que ha tomado el arte "estético", considerado como un medio de placer, para recuperar el arte como una de las condiciones de la vida humana. Es en este contexto donde enuncia su referida teoría del contagio, que ahora podemos detallar algo más. Tolstoi señala que "la actividad artística se basa en el hecho de que un hombre [que] reciba a través de su sentido del oído o de la vista una expresión del sentimiento de otro hombre es capaz de experimentar la emoción que conmovió al que lo expresó"[18]. Un hombre evoca un sentimiento y lo expresa por medio de "movimientos, líneas, colores, sonidos o formas expresadas en palabras"[19], de modo que otros llegan a experimentar el mismo sentimiento: ambos quedan unidos, mediante las indicaciones externas que constituyen el producto, en un mismo sentimiento. Por ello, el que algo sea arte depende de que el que, por ejemplo, cuenta una historia, experimente un sentimiento que ha vivido y lo contagie a sus oyentes, de modo que les induzca a sentir lo que él ha experimentado[20]. Tolstoi repite a lo largo de su obra, de manera constante y machacona, que "el objetivo del arte es contagiar al público con el sentimiento experimentado por el artista"[21]. De aquí se sigue que la forma del artefacto artístico ha de originarse en la necesidad que el artista tiene de transmitir tal sentimiento de la manera más sincera y precisa y, desde luego, no ha de ser guiada por ningún interés de escuela o estético, en el sentido que Tolstoi desdeña, ni por la finalidad de manipular al público. El juicio formal solo debe guiarse por este sentimiento, porque, de no hacerlo así, se caerá en las convenciones del gusto establecidas por los gustos de aquellos que decretan el gusto, valga la redundancia, y no por las cualidades de la obra que deberían encarnar ese sentimiento que va a ser contagiado[22].

17 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 129. Tolstoi analiza también las que él considera las dos grandes concepciones de la belleza: la que sostiene que la belleza es algo dotado de existencia independiente, como una manifestación de lo absolutamente Perfecto, de la Idea, del Espíritu, de la Voluntad o de Dios (son las tesis de Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y otros…) y la que defiende que la belleza es un tipo de placer que recibimos si consideramos obtener ventaja alguna del objeto (Kant, Guyau, etc.). Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 92.

18 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 100.

19 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 102.

20 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 101.

21 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 162.

22 Cf. Tatyana Gershkovich, "Infecting, Simulating, Judging" 122.

2.1. EL CONTAGIO DEL SENTIMIENTO

Los dos elementos clave de este enfoque son el contagio y el sentimiento. El receptor de una impresión artística se une de tal modo al artista que siente la obra como suya, como expresión de lo que él quiere y ha querido expresar. El hecho de que se dé este contagio de la condición anímica del autor en el receptor, que borra la separación entre ambos y con los otros, certifica que estamos en presencia de una obra de arte. El contagio es, entonces, signo seguro del arte, y su grado es "la única medida segura de la excelencia del arte"[23], de manera que "cuanto más fuerte es el contagio, mejor es el arte"[24]. Es, pues, criterio ontológico y criterio axiológico. El receptor de una impresión artística verdadera queda tan íntimamente unido con el artista que siente no solo que la obra es suya, sino que lo que esta expresa es lo que él había estado queriendo expresar, idea también presente en el análisis que Collingwood presenta de la relación entre el artista y su público. Aunque la terminología de Tolstoi parezca extraña, hay algo de esta tesis también en la idea aristotélica de catarsis o en la unión que Croce establece entre la visión del genio y la del contemplador, que se funden en una única intuición o incluso en la especial unidad imaginativa que se da entre el artista y su público. Pero Tolstoi deja claro que la vinculación entre artista y público no se da en una relación contemplativa (tan emparentada con las teorías estéticas que él critica), sino en ese proceso de comunicación de dos almas mediante ese sentimiento compartido[25].

Para Tolstoi, el contagio se mide por la individualidad del sentimiento transmitido, la mayor o menor claridad con la que se transmite ese sentimiento y la sinceridad del artista, que se siente empujado a expresar su sentimiento. La individualidad, como se ve, no significa "exclusividad mental", sino que está relacionada con la sinceridad del artista en la expresión del sentimiento de la humanidad. Está siempre presente en el arte rústico, pero está ausente del arte elitista, creado por artistas que actúan con fines personales de ambición o vanidad. La falta de cualquiera de estas tres condiciones excluye una obra de la categoría de arte y la relega al espacio de la falsificación. En palabras de Tolstoi:

> "Si la obra no transmite la peculiaridad de sentimiento del artista y, por tanto, no es individual, si está expresada ininteligiblemente o si no procede de una necesidad interna del autor de expresarse, no es una obra de arte. Si todas estas

23 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 196.

24 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 196.

25 La idea de esta comunicación directa, sin mediación interpretativa, puede provenir, según algunos autores, de la tradición budista que Tolstoi estudió en su época de la universidad de Kazán, entre 1844 y 1847. Cf. S. K. Wertz. "Human Nature and Art: From Descartes and Hume to Tolstoy", *The Journal of Aesthetic Education* 32 (1998): 75-81.

> condiciones están presentes incluso en el grado más pequeño, entonces la obra, aunque sea floja, es una obra de arte. La presencia en diversos grados de estas tres condiciones –individualidad, claridad y sinceridad– decide el mérito de una obra de arte como arte al margen de su tema"[26].

La obra, así pues, tiene que contagiar el sentimiento que ella transmite. Quedan así ligados artista, obra y público, lo que luego George Dickie, desde una perspectiva radicalmente diferente, llamará el "grupo de presentación"[27], es decir, el núcleo mínimo para que se pueda hablar de arte desde el punto de vista institucional. No deja de ser llamativo que dos enfoques tan diferentes a la cuestión del arte vinculen de modo indisociable esos tres elementos. Tolstoi insiste en que no cabe la imitación de otras obras de arte ni la creación de una obra a base de retazos, porque la obra resultante no será una verdadera obra de arte, ya que solo transmitirá sentimientos copiados, de ahí que la argucia teórica de buscar semejanzas entre ciertos artefactos y las obras de arte para considerar aquellos artefactos también obras de arte no sirve. Decir que un artefacto es arte porque se parece a una obra de arte es, según Tolstoi, como afirmar que una moneda falsa es buena porque se parece a una real[28]. Ninguna teoría de lo que después se denominará "parecidos de familia" nos va a permitir identificar una obra de arte a partir de esa consideración del parecido. El hecho es que, según Tolstoi, cada obra de arte auténtica se distingue por la especificidad y la autenticidad del sentimiento que contagia, algo que está vedado a las imitaciones, a las falsificaciones y a todo aquello que imita técnicamente el arte, pero que está desprovisto de sentimiento. A la producción de estas falsedades sin alma que denominan arte, pero que, en el fondo no son más que la edificación de una perversión, cooperan de modo necesario los discursos críticos, teóricos, de escuela, la exaltación misma de los artistas como individuos excepcionales y la enorme cantidad de recursos que consume el arte "institucionalizado". Tolstoi ataca a la institución artística, que está en la base de esa degeneración del arte, y de modo inmisericorde a los críticos, gente cuya capacidad de contagio por el arte esta atrofiada o deformada. Estos no pasan de ser escritores hábiles, cultivados e inteligentes que pervierten el gusto del público alejándolo del sentimiento y creando cánones de obras que en realidad no deberían estar en ellos, ya que no merecen aprecio alguno. En el mejor de los casos, esas obras "hipnotizan" al público, pero no contagian a todos. Tolstoi elabora una suerte de anticanon al proporcionar una lista de obras canónicas que no deberían serlo:

26 Wertz. "Human Nature and Art", 198. Traducción modificada.
27 Cf. George Dickie, *El círculo del arte* (Barcelona: Paidós, 2005).
28 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 160.

> Debemos únicamente a los críticos que aún sean apreciadas en la actualidad las obras rudas, salvajes y, para nosotros, a menudo sinsentido de los antiguos griegos: Sófocles, Eurípides, Esquilo y, especialmente Aristófanes; o, entre los modernos, Dante, Tasso, Milton, Shakespeare; en pintura todo lo de Rafael, Miguel Ángel, incluyendo su absurdo *Juicio final;* en música todo lo de Bach y Beethoven, incluyendo su última época; solo gracias a ellos existen los Ibsen, Maeterlinck, Verlaine, Mallarmé, Puvis de Chavannes, Klinger, Böklin, Stuck, Scheider; en música los Wagner, Liszt, Berlioz, Brahms y Richard Strauss etc., y toda la inmensa masa de inútiles imitadores de estos imitadores llega a ser posible en nuestros días[29].

También entra en esta lista su propia obra *Guerra y paz,* entre otras obras. Tolstoi no se excluye de esta lista. Pero, de entre todos estos, su crítica más despiadada se dirige a Wagner. De hecho, en su texto describe con detalle una representación de *El anillo del nibelungo* a la que asistió en Moscú, a la que califica de "estúpida porquería"[30]. La obra de Wagner, al igual que sucede con buena parte de lo que la sociedad de la época consideraba arte, no llega para Tolstoi ni siquiera a la categoría de mal arte. Se trata pura y simplemente de una falsificación[31]. Este arte que se vende al postor de una clase social determinada es un arte prostituido: "El arte de nuestro tiempo y nuestro círculo –afirma Tolstoi– ha llegado a ser una prostituta. Y esta comparación se mantiene incluso en los pequeños detalles. Como ella, no está limitado a cierto tiempo; como ella, está siempre adornado; como ella, está siempre en venta; y, como ella, es seductor y ruinoso"[32].

Es obvio que esta descalificación de los "clásicos" y su valoración de obras consideradas generalmente menores va a ser una de las fuentes de desautorización general de la propuesta de Tolstoi. De su ataque se salvan obras concretas de Victor Hugo, Charles Dickens, Nikolai Gogol, Pushkin y Dostoievski, así

29 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 169. Estas descalificaciones "canónicas" se repiten a lo largo de la historia, con argumentos y resultados parecidos, basadas fundamentalmente en el ataque hacia el elitismo y el alejamiento por parte de los artistas, en ocasiones patológico, de un cierto público común. Un ejemplo más o menos reciente es el texto de Louis Torres y Michelle Marder Kamhi, *What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand* (Chicago: Open Court. 2000). A este respecto véase Gene H. Bell-Villada, "Nordau's Degeneration and Tolstoy's What Is Art? Still Live", *The Journal of Ayn Rand Studies* 2, n.2 (2001): 291-297.

30 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 183-184.

31 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 187.

32 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 230. Tolstoi relaciona el origen de una obra de arte verdadera con el momento de la concepción, es decir, con la maternidad, y el mal arte con la prostituta. Sobre el uso de estos motivos femeninos para el desarrollo de la teoría artística de Tolstoi, véase Natalia Dame, "The Search for Narrative Control: Music and Female Sexuality in Tolstoy's 'Family Happiness' and 'The Kreutzer Sonata'", *Ulbandus Review. The Slavic Review of Columbia University* 16 (2014): 158-176.

como el arte popular y la literatura religiosa antigua, que toman la forma de cuentos, canciones, nanas y bocetos, pero no la de sinfonía, novela o pintura, que solo deleitan a unos pocos durante poco tiempo[33]. El arte verdadero no es, pues, el arte canónico.

No deja de ser sorprendente que la reivindicación tolstoiana del arte del pueblo frente al arte elitista encontrase un referendo en la crítica soviética al arte burgués, exclusivo e incomprensible[34]. Ambas teorías priman el contenido sobre la forma, así como la dimensión social, política y utópica del arte, y coinciden en una consideración general de sus concepciones, si exceptuamos sus marcos concretos de referencia, ya que colocan como criterio artístico verdadero una especie de sentimiento universal que se enfrenta al "decisionismo de parte" de las élites que erigen como criterio bien su gusto particular, bien sus intereses de clase[35]. No obstante, esta concepción fue criticada muy pronto por autores influidos por la teoría general tolstoiana. F. Wellington Ruckstuhl, allá por 1916, sostenía que "toda obra humana hecha en cualquier lenguaje con el propósito de expresar o provocar la emoción humana es una obra de arte; y una obra de arte es grande en razón de su poder de provocar las más elevadas emociones al mayor número de gente culta durante el mayor período de tiempo"[36]. Aquí está Tolstoi formalmente presente, pero este habría errado en su intento de dar una definición correcta al considerar que un mujik puede apreciar una obra de arte tan bien como lo hace un maestro o un hombre de cultura exquisita[37]. No puede hacerlo, según Wellington Ruckstuhl, porque en la creación de una gran obra de arte entran muchos elementos complejos, capaces de suscitar muchas emociones diferentes a diferentes personas en diferentes grados. Muchos de esos elementos son técnicos e intelectuales y quedan lejos del alcance del hombre carente de cultura, puesto que apelan solo a las emociones intelectuales de los hombres cultos[38]. Como ejemplo, Wellington Ruckstuhl pone al campesino que entra en

33 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 235.

34 Cf. Gleb Žekulin, "Echoes of What Is Art? in the Soviet Theory of Art", *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* 21, n.3 (1979): 388-396.

35 Esta es una de las críticas que se hacen habitualmente a Hume y sus "jueces verdaderos", cuyo gusto coincide, curiosamente, con el de un burgués escocés dieciochesco. Cf. David Hume. "La norma del gusto", en *David Hume. La norma del gusto y otros ensayos* (Madrid: Tecnos, 2008).

36 Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", 25 y 28.

37 Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", 21.

38 Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", 27. Para este autor el hombre cultivado es aquel que puede razonar lógicamente, que ha aprendido el sentido de la vida (que consiste básicamente en pasar de lo animal a lo espiritual), que no obra de modo injusto, que ha aprendido el valor de las cosas, que tiene suficiente autocontrol para impedir que su juicio esté demasiado deformado por su propio gusto y temperamento, que está dominado por el sentido común,que está colmado del suficiente amor por sus semejantes como para sentir qué es bueno y malo, a partir del supremo interés de la raza, y que tiene

la catedral de Sevilla y ve una Virgen de Murillo que apenas le conmueve, mientras que puede quedar emocionado en extremo ante una Virgen de cera, decorada de modo llamativo con colores chillones, lentejuelas de latón y cosas por el estilo. Ambas son obras de arte, pero esta es trivial y aquella es grande, y está muy lejos de las posibilidades de comprensión y apreciación del campesino debido a su elemento intelectual y espiritual[39].

Tolstoi rechazaría sin duda la propuesta de Wellington Ruckstuhl haciendo uso de su crítica al carácter elitista del arte. No cabe duda de que este tipo de arte falsificado –aunque sea de Murillo–, por medio del artificio de determinadas técnicas, provoca sentimientos o emociones, pero no contagia el sentimiento expresado por el artista en la medida en que Tolstoi exige. Si la obra no contagia este sentimiento, no tienen cabida ni las explicaciones ni las interpretaciones: estas no pueden volver contagiosa una obra que no lo es, luego son superfluas[40]. Queda claro entonces que hay que romper el vínculo entre arte y placer, incluso entre arte y teoría del arte, y reconducir el arte hacia el espacio del sentimiento, que, para Tolstoi, es "indispensable para la vida y el bienestar de los individuos y la humanidad"[41]. Pero, ¿en qué consiste este sentimiento que hay que contagiar con la obra de arte?

"Sentimiento", en terminología de Tolstoi, es, como se ha señalado, análogo a "pensamiento". Las palabras nos permiten acceder al espacio del pensamiento, que no es sin más el pensamiento individual, sino el conjunto de lo que la humanidad ha pensado y puede pensar, de tal manera que cada quien participa en esos pensamientos de otros y entrega los suyos. Análogamente, cada quien puede transmitir sus propios sentimientos y contagiarse de los de los otros por medio del arte: de los sentimientos que experimentan sus contemporáneos y de los que han experimentados otros hombres mucho tiempo ha[42]. Este elemento es clave para comprender la propuesta de Tolstoi: "sentimiento" se refiere a aquello sentido por la humanidad, del mismo modo que "pensamiento" es aquello pensado por la humanidad. Por ello "sentimiento" no debe entenderse como un "caso" de un tipo –la tristeza de este poema o la alegría de esta música– sino como un espacio de revelación de verdades que solo pueden tomar esa forma precisa, y no la discursiva de la palabra y el pensamiento. El sentimiento es el espacio común de seguridad al cual debería ser reconducido cualquier otro co-

el deseo de contribuir a la elevación de la humanidad en la medida de sus posibilidades. Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", 28.

39 Ruckstuhl, "What Is Art? A Definition", 27-28.

40 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 167.

41 Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 102.

42 Cf. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*, 103.

nocimiento. En una entrada de 1904 de su diario, Tolstoi anota lo siguiente respecto a las formas de conocimiento:

> La primera: me siento triste, dolorido, aburrido, feliz. Esto es seguro.
> La segunda: huelo a violetas, veo luces y sombras, etc. Aquí puede haber error.
> La tercera: sé que la tierra es redonda y gira, que pueden existir Japón y Madagascar, etc. Todo esto puede ser cuestionado.
> La vida, creo, consiste en transferir el tercer y segundo tipo de conocimiento al primero, cuando uno experimenta todo en sí mismo[43].

El mejor arte será entonces el que comunique el sentimiento del artista, en cuanto este se adapta a lo que ha de ser el sentimiento de la humanidad, y no a aquellos, como la superstición, el patriotismo o cualquier sentimiento relacionado con lo sensual, que corrompen al género humano. Tolstoi puede determinar cuáles son los sentimientos morales adecuados o inadecuados, precisamente porque, a diferencia de otros pensadores, para los que el criterio para distinguir entre lo bueno y lo malo en cualquier ámbito no puede buscarse más allá de lo subjetivo, o lo intersubjetivo, él considera que ese criterio se encuentra en la percepción religiosa, que es la culminación de los logros de cualquier época y sociedad.

La potencia filosófica de esta idea –el contagio del sentimiento– permite obviar muchos de los problemas a los que se enfrentan los filósofos empeñados en descubrir en una obra qué es lo que el artista quiso decir, a saber, qué pensamientos o ideas quiere el autor que se transmitan mediante su obra. Esto ha dado lugar a enormes debates que han dividido a los filósofos en intencionalistas, anti-intencionalistas, intencionalistas moderados, intencionalistas hipotéticos, etc., todos ellos preocupados por la semántica de la obra, es decir, por el pensamiento. En ocasiones, en esa pugna por encontrar la intención del autor no hay más que un deseo de comunicarse con él. La propuesta de Tolstoi de centrarse en el sentimiento permite cambiar el foco y salir del análisis biográfico del artista o del estudio de las circunstancias lingüísticas para insertar el arte en un proyecto antropológico más amplio que lo afianza en el contexto de la experiencia comunicativa fundamental de ser un ser humano.

2.2. El arte del futuro

Imaginemos la catástrofe que supondría que nos fuese imposible acceder al pensamiento de la humanidad. Algo tan terrible es lo que, para Tolstoi, ha suce-

43 Citado por Gershkovich, "Infecting, Simulating, Judging", 128-129.

dido de hecho una vez que el arte ha abandonado su auténtica función, una vez que ha renunciado a transmitir ese sentimiento que tiene que ver con el significado de la vida y que se concreta en la percepción religiosa de un tiempo y una sociedad dados. En línea con su crítica al arte elitista, Tolstoi sostiene que todo lo que haga referencia a sentimientos exclusivos de una clase social, que una solo a unos pocos hombres, separándolos del resto de la humanidad, será mal arte. El verdadero arte, por el contrario, es el que está al servicio de lo religioso, y es aquel que transmite el sentimiento de que toda la humanidad es una fraternidad. Es obvio que no se trata, como hemos señalado, de un sentimiento particular de un individuo o de una clase, sino que tiene un carácter universal, y dota al arte de una dimensión política: el arte que transmita sentimientos que unan a los hombres, que les provoque indignación por el comportamiento inmoral[44] o que los dirija hacia la unión es el arte del futuro. Si se pone al servicio del placer (belleza) solo satisface a una clase caracterizada por el tedio de la vida, que busca en el arte algo que la haga soportable. Esta caracterización de resonancias en parte kierkegaardianas y en parte nietzscheanas hace que Tolstoi proponga un arte universal, aquel que expresa los sentimientos más universales, "experimentados por un hombre que vive una vida natural para todos los demás hombres"[45], y que lo hace no de modo oscuro y formalmente complejo, sino breve, claro y simple. Por eso, cuando el arte del futuro se logre "será lo que debería ser: un vehículo por medio del cual se transmite la percepción religiosa, cristiana, desde el reino de la razón y la inteligencia al de los sentimientos, y acerca a la gente de su tiempo a la perfección y la unión que su percepción religiosa les indica"[46]. Por eso no conviene confundir el arte verdadero con lo que escuchamos y vemos en los teatros, las exposiciones, con los edificios o los poemas. Esto es, en el mejor de los casos, solo una parte. Hay mucho más arte: las nanas, la chanza, la mímica, la ornamentación de las casas, los vestidos y utensilios, los servicios religiosos, las procesiones triunfales, etc. Todo es actividad artística. Sin embargo, en el sentido limitado de la palabra, con "arte" no hacemos referencia a toda actividad humana que transmita sentimientos, sino solamente a aquella parte a la que concedemos una importancia especial que transmite sentimientos que fluyen de su percepción religiosa[47]. Esta identificación religiosa del arte supone, en el fondo, insistir en el carácter constitutivamente moral del arte, si atendemos a la concepción fuertemente moral del cristianismo tols-

44 Sobre este particular puede verse Edmund Heier. "*Hadji Murat* in the Light of Tolstoy's Moral and Aesthetic Theories", *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* 21, n. 3 (1979): 324-335.

45 Heier. "*Hadji Murat* in the Light of Tolstoy's Moral and Aesthetic Theories", 234

46 Heier. "*Hadji Murat* in the Light of Tolstoy's Moral and Aesthetic Theories", 237.

47 Cf. Heier. "*Hadji Murat* in the Light of Tolstoy's Moral and Aesthetic Theories", 104.

toiano[48], e implica aliarse con una cierta forma de eticismo o moralismo[49] teorías según las que la evaluación moral incide en la evaluación artística de una obra, y en el caso de Tolstoi, en su mismo ser de obra de arte. En cierto modo, esta identificación justifica la idea del contagio, como la inoculación de una enfermedad. La enfermedad es un tema que recorre la obra literaria de Tolstoi bajo la consideración no tanto de un estado aberrante que haya que superar, sino de un indicativo de que la vida de una persona está mal y ha de ser cambiada. La enfermedad se entiende como un elemento correctivo, no debilitante, moralmente beneficioso, de ahí que el tema de la inoculación atraviese la obra literaria tolstoiana a modo de isotopía[50].

Por todo lo dicho, parece que la idea tolstoiana de que el arte puede recuperar un pasado cristiano que ha sido corrompido en el mundo moderno da lugar a una propuesta teórica que puede aliarse con muchas otras que insisten en la fractura que ha supuesto la modernidad para la conciencia humana y para el modo de estar en el mundo de los seres humanos. De este modo se acaba por otorgar al arte un papel redentor en la búsqueda de una fraternidad universal por venir.

CONCLUSIÓN

La teoría de Tolstoi es claramente apriorística. Más que *Qué es el arte,* su texto debería haberse llamado *Qué debería ser el arte.* Ya en un breve escrito de 1900, Joseph Bennett[51] acusaba a Tolstoi de tomar como conclusión *quod*

48 Véase el capítulo "Rousseau's God and Tolstoy's God" de Hugh McLean, *In Quest of Tolstoy.* (Brookline, MA: Academic Studies Press, 2008), 143-158.

49 Véase Sixto J. Castro, "Ética y estética. Una relación ineludible", *Revista Latinoamericana de Bioética* 12 (2021): 62-69.

50 Cf. Jacob Emery, "Art Is Inoculation: The Infectious Imagination of Leo Tolstoy", *The Russian Review* 70, n. 4 (2011): 627-645. A pesar del rechazo moral de Tolstoi hacia el adulterio, hay autores que han señalado la relación que existe entre la teoría tolstoiana del arte y su retrato literario del adulterio, en el que se da una vinculación y una comunicación emocional intensísimas. Se ve en el retrato tolstoiano de la esposa y el músico de la *Sonata a Kreutzer,* de Elena Vasílyevna Kuráguina y Pierre Bezújov en *Guerra y Paz* o en su recurrencia en *Anna Karenina.* Cabe decir, entonces, que "el adulterio no solo es uno de los temas favoritos de Tolstoi, sino, aunque nunca lo discute como tal, quizá el concepto central de su estética". David Herman, "Stricken by Infection: Art and Adultery in Anna Karenina and Kreutzer Sonata", *Slavic Review* 56, n. 1 (1997): 17. Además de esto, puede extraerse otra conclusión interesante, que encaja con el carácter tormentoso de la reflexión tolstoiana: "Si uno de los mejores bienes y uno de los mayores males amenazan con mezclarse, si las categorías se filtran e incluso las nociones abstractas no puede mantenerse castas, todo está sujeto a la impureza" (Herman, "Stricken by Infection", 36).

51 Joseph Bennett. "What Is Art?", *The Musical Times and Singing Class Circular* 41, n. 685 (1900): 159-161.

erat demonstrandum. Según Bennett, puede aceptarse que la tesis de Tolstoi sea que el arte debe buscar infectar con sentimientos, pero si eso obliga a negar que sea arte, p.ej., la música creada simplemente bajo un impulso creativo, que exige gratificación y se contempla por sí misma, la teoría contiene un error de base, porque nos fuerza a rechazar lo que para él es un hecho, a saber, la existencia de un impulso puramente creativo en Schubert o Wagner. Para Bennett, es demasiado aventurado negar que sea arte la música a la que no se puede vincular con la emoción ni en su origen ni en su efecto. Tal sería el caso de la música que solamente explota los recursos técnicos, como las fugas de Bach y muchas obras creadas sobre todo antes del romanticismo musical.

Es evidente que la teoría de Tolstoi parte de un supuesto y proporciona un criterio para el valor del arte. Pero si esa acusación vale en este caso, vale en todos, puesto que de este carácter apriorístico no escapa ninguna teoría. El hecho mismo de rechazar la inmensa mayoría de las obras canónicas y de elaborar una teoría de lo que el arte debe ser es claramente un procedimiento a priori. Pero es igualmente apriorística la elección de un canon sobre el que montar la teoría. En todo caso, el elemento que más llama la atención en la consideración de Tolstoi que es que parece asumir que no hay nada decidido institucional e históricamente respecto a qué es el arte. En su texto "The Republic of Art", Diffey sostiene que quien se plantee decidir el estatuto artístico de "El Juicio final" de la Capilla Sixtina acudiendo a una definición comete dos errores: asume que la cuestión del estatus artístico puede establecerse mediante el recurso a una definición, y trata como abierto y a la espera de resolverse un asunto que ya estaba decidido. Diffey pone como ejemplo de este error de comprensión a Tolstoi: la cuestión de si algo es una obra de arte "está *normalmente* resuelta", lo que no significa que "la decisión *nunca* pueda ser discutida; pero tampoco significa, como Tolstoi parece asumir, que no se haya decidido *nada"* [52]. Obviamente hay mucho decidido, pero Tolstoi se revolvería contra Diffey señalando que la decisión se ha tomado por razones erróneas y, sobre todo, contra el interés general de la humanidad.

Este es el elemento clave. La propuesta de Tolstoi es eminentemente antropológica, más que estética. Toma, de modo intempestivo, la universalidad de la naturaleza humana como un dato y recupera el espacio del arte de ese espacio de la "diferenciación estética" que Gadamer criticará posteriormente. Con estos mimbres pretende reunificar aquello que se había roto y superar los problemas que aparentemente plantean las teorías epistemológicas y ontológicas que postulan la imposibilidad de acceder a otras mentes, que entregan la exclusividad

52 T. J. Diffey, "The Republic of Art", en *Aesthetics. Critical Concepts in Philosophy. Vol. II: Aesthetic Theory*, ed. por James O. Young (London and New York: Routledge, 2005) 45.

del conocimiento cierto a los conceptos universales o que reducen todo el espacio del sentimiento a la posibilidad antinómica de una "universalidad subjetiva". Si este arte desviado puede ser el gran corruptor de la humanidad, una vez corregido y revestido del sentimiento que le dio origen puede ser el elemento que permita lograr la reunificación de la humanidad. El contagio de su sentimiento por parte del artista es lo que nos permite trascender la individualidad del sentimiento para llegar a la universalidad del sentimiento y, por lo mismo, al sentimiento de lo universal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bell-Villada Gene H. "Nordau's Degeneration and Tolstoy's What Is Art? Still Live". *The Journal of Ayn Rand Studies* 2, n.2 (2001): 291-297.

Bennett, Joseph "What Is Art?". *The Musical Times and Singing Class Circular* 41, n. 685 (1900): 159-161.

Castro, Sixto J. "Ética y estética. Una relación ineludible". *Revista Latinoamericana de Bioética* 12 (2021): 62-69.

Castro, Sixto J. "Una aproximación al complejo emotivo del arte". *Aisthesis* 62 (2017): 67-83.

Collingwood, R. G. *Los principios del arte*. Traducción de Horacio Flores. México: FCE, 1978.

Croce, Benedetto "¿Qué es el arte?". En *Breviario de estética. Aesthetica in nuce*. Traducción de Jesús Bregante Otero. Madrid: Alderabán, 2002.

Dame, Natalia. "The Search for Narrative Control: Music and Female Sexuality in Tolstoy's 'Family Happiness' and 'The Kreutzer Sonata'". *Ulbandus Review. The Slavic Review of Columbia University* 16 (2014): 158-176.

Dickie, George. *El círculo del arte*. Traducción de Sixto J. Castro. Barcelona: Paidós, 2005.

Diffey, T. J. "The Republic of Art". En *Aesthetics, Critical Concepts in Philosophy. Vol. II: Aesthetic Theory*, editado por James O. Young, 44-54. London, New York: Routledge, 2005.

Diffey, T. J. Tolstoy's "What is Art?". London: Croom Helm, 1988.

Duicasse, C. J., "What has Beauty to do with Art?. *The Journal of Philosophy* 25 (1928): 181-186.

Emerson, Caryl "Tolstoy's Aesthetics". En *The Cambridge Companion to Tolstoy*, editado por Donna Tussing Orwin, 237-251. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Emery, Jacob. "Art Is Inoculation: The Infectious Imagination of Leo Tolstoy". *The Russian Review*, 70, n.4 (2011): 627-645.

Gershkovich, Tatyana, "Infecting, Simulating, Judging: Tolstoy's Search for an Aesthetic Standard". *Journal of the History of Ideas* 74, n.1 (2013): 115-137.
Heier, Edmund. "*Hadji Murat* in the Light of Tolstoy's Moral and Aesthetic Theories". *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* 21, n. 3 (1979): 324-335.
Herman, David. "Stricken by Infection: Art and Adultery in Anna Karenina and Kreutzer Sonata". *Slavic Review* 56, n. 1 (1997): 15-36.
Hughes, R. I. G. "Tolstoy, Stanislavski, and the Art of Acting". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51, n. 1 (1993): 39-48.
Hume, David. "La norma del gusto". En David Hume. *Ensayos morales y literarios*. Traducido por Estrella Trincado. Madrid: Tecnos, 2008.
Jahn, Gary R. "The Aesthetic Theory of Leo Tolstoy's What Is Art?". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 34, n. 1 (1975): 59-65.
Knox, Israel. "Tolstoy's Esthetic Definition of Art". *The Journal of Philosophy* 27, n.3 (1930): 65- 70.
Langer, Susanne K., *Feeling and Form. A Theory of Art*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
Langer, Susanne K., *Philosophy in a New Key*. New York, Mentor, 1948.
McLean, Hugh. *In Quest of Tolstoy*. Brookline, MA: Academic Studies Press, 2008.
Parkin, C.J.F. "Tolstoy's 'What Is Art?'". *New Zealand Slavonic Journal* 4 (1969): 54-67.
Tolstoi, León, *¿Qué es el arte?*. Traducción de Mª Teresa Beguristáin. Barcelona: Península, 1992
Verdú, Ignacio. "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera". *Cauriensia* 14 (2019): 117-130.
Wellington Ruckstuhl, F. "What Is Art? A Definition". *The Art World* 1, n.1 (1916): 21-28.
Wertz. S. K. "Human Nature and Art: From Descartes and Hume to Tolstoy". *The Journal of Aesthetic Education* 32, n.3 (1998): 75-81.
Žekulin, Gleb, "Echoes of What Is Art?. The Soviet Theory of Art". *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* 21, n. 3 (1979) 388-396.

Sixto J. Castro
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Valladolid
Plaza del Campus s/n
47011 Valladolid (España)
https://orcid.org/0000-0002-9519-4113

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 63-83, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.63

JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD O RECONOCER EL BIEN DEL OTRO

JUSTICE AS FAIRNESS OR AS ACKNOWLEDGING THE GOOD IN OTHERS

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities

Recibido: 09/04/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

La actual resonancia de la teoría de Rawls parece indicar que es apropiada como solución práctica al problema del pluralismo sobre las distintas concepciones de la vida que caracteriza a las sociedades democráticas. El punto de inicio del que parte está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo y no tanto a responder a un bien común. Se da así primacía a los sistemas procedimentales tratando de determinar la estructura social por la sola justicia. La justicia se ve, entonces, no tanto como una virtud del sujeto, cuanto como un recto ordenamiento social que garantice una igualdad de posibilidades a través de un cauce procedimental. Sin embargo, ignorar el tema del bien y del derecho que sobre él se tiene, contradice la racionalidad intrínseca de las relaciones sociales, ya que tales relaciones están fundadas en la comunicación de bienes específicos, por lo que se da una supremacía del bien sobre la justicia.

Palabras clave: bien, imparcialidad, justicia, procedimiento, Rawls

ABSTRACT

The current resonance that Rawls' Theory of Justice is having seems to indicate that this theory is appropriate as a practical solution to the problem of pluralism on the different conceptions of life that characterize democratic societies. The starting point from which the theory parts is subordinate to the objective of reaching an agreement, rather than responding to a common good. Thus, procedural systems are given primacy, as they strive to determine the social structure by justice alone. Justice is seen, therefore, not so much as a virtue of the subject, but as a correct social order that guarantees an equality of possibilities through a procedural channel. However, ignoring the issue of what is good and the right that one has over it, the Theory of Justice contradicts the intrinsic rationality of social relations, since such relations are based on the communication of specific goods. That is why there is a supremacy of good over justice.

Keywords: fairness, good, Justice, procedure, Rawls

I. INTRODUCCIÓN

En los años posteriores a la Segunda guerra mundial surgen nuevos problemas prácticos en la vida pública que inducen a buscar un modo de argumentar buscando soluciones que se adapten a las sociedades democráticas. Se trataba de reintroducir la razón en la vida pública para dar a las normas la fundación y justificación que las ciencias sociales con su pretensión de ser neutrales, no estaban en grado de dar. Uno de los nuevos problemas prácticos surgió, en primer lugar, en los Estados Unidos durante los años sesenta, a continuación del movimiento antirracista que luchaba por los derechos civiles; el movimiento se extendió a los derechos de la diversidad cultural, étnica, religiosa, y moral. Un problema similar, se halla, sin embargo, en todas las sociedades democráticas caracterizadas por el pluralismo sobre las distintas concepciones de la vida, rivales e incompatibles entre sí.

Así, se piensa que si en el discurso público se argumenta sobre la base de premisas que provienen de la propia concepción del bien fácilmente se concluirá justificando normas y proposiciones prácticas que se aproximan a la intolerancia y que, violando la libertad, imponen una determinada concepción del bien, incluso a quien no la comparte. Por tanto, en la argumentación pública se prescinde de las distintas concepciones del bien teniendo en cambio presente las exigencias de una colaboración justa en beneficio de todos los miembros de la sociedad; cada uno, dentro de los límites de estas exigencias, permanece libre

para vivir privadamente según su propia concepción del bien. El problema ha encontrado su formulación en *A Theory of Justice* (1971)[1] de John Rawls, y en sus trabajos posteriores recogidos en *Political Liberalism* (1993)[2]. La actual resonancia de la teoría de Rawls, de las teorías liberales y de la ética del discurso parece indicar que son apropiadas como soluciones prácticas al problema del pluralismo. Se pueden adaptar también a la ética kantiana, en cuanto justifica normas morales independientes de las concepciones privadas de la felicidad; la ética humeana, que considera la justicia como virtud artificial basada sobre la convención; la ética utilitarista, en aquella versión que sostiene la máxima satisfacción de las preferencias, cualesquiera que sean[3].

Ya Thomas Hobbes había relegado fuera de la vida pública las distintas y subjetivas concepciones de felicidad, y había iniciado la politización de la moral, es decir, la identificación de la moral con las reglas públicas para la colaboración en recíproco beneficio. Fue también el primero en elaborar una ética adaptada al nuevo sujeto utilitario. Era una ética que rechazaba expresamente regular las acciones humanas según lo que los hombres deben hacer, es decir, según un *telos* normativo identificado en el bien supremo; pretendía, por el contrario, regular el comportamiento de los hombres tal y como son, es decir, movidos por la pasión de la conservación, y la afirmación de sí. La ética dejaba de estar dirigida a la perfección, a la excelencia, al mejor modo de vivir; se concentraba ahora sobre los requisitos mínimos para la colaboración entre los sujetos utilitarios. Este realismo de Hobbes fue un reclamo común para los iniciadores del proyecto de la modernidad, los cuales concluyen que el pensamiento ético y político premoderno ha fracasado porque imponía a la gente exigencias demasiado elevadas e imposibles de realizar. Estudia la naturaleza humana a la luz de sus más nobles posibilidades y habla de un ideal que raramente se puede realizar. En una palabra, era utópico. El mejor remedio ante esta situación era bajar los stándares de comportamiento humano para aumentar su practicabilidad o proponer un ideal que fuera más fácilmente alcanzable, porque era menos exigente. Ello llevó a reformular los principios morales en términos de derechos[4].

1 John Rawls, *Teoría de la justicia*, 12.ª edic. (México: FCE, 2018), (orig. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1971).

2 John Rawls, *Liberalismo político*, 6.ª ed. (México: FCE, 2011), (orig. *Political liberalism*. Columbia: Columbia University Press, 1993).

3 Cf. Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Richerce di filosofia morale* (Roma: LAS, 1996), 211.

4 Ernest L. Fortin, "Sacred and Inviolable": Rerum Novarum and Natural Rights". *Theological Studies* 53 (1992), 227-228.

Fue Maquiavelo el que introdujo esta pretensión de "realismo", cuando en *El príncipe*, escribe: "Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y están tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación"[5]. A este texto alude James.V. Schall, considerándolo "en cierto sentido fundamental, texto fundador de la filosofía política moderna"; abandonando el ideal platónico, aristotélico y cristiano de la vida buena y de la rectitud, Maquiavelo podía considerar lícitos medios que aquel ideal habría condenado como ilícitos[6].

II. LA TRADICIÓN ARTIFICIALISTA

Thomas Hobbes expone esta nueva perspectiva de la racionalidad práctica en *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil (*1651)[7], en un intento de aplicar la racionalidad matemática y geométrica de la nueva ciencia de Galileo a la moral y la política. Este nuevo concepto de racionalidad práctica se aplica al concepto de ley moral elaborado por la teología calvinista y la filosofía groziana[8] que explica la ley natural en función de la sociabilidad limitada de los hombres, y no en función de la vida buena. La ley moral se reduce a mantener el orden en la sociedad y la ciencia moral es aquella que muestra cómo satisfacer las necesidades humanas en una sociedad justa y pacífica. Durante el siglo XVII y XVIII la propuesta ético-política hobbesiana permanece aislada respecto a otras filosofías dominantes, solo se interesa por ella Rousseau; es a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando surge el

5 Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Madrid: Gredos, 2011), cap. XV, 51. Siguiendo a Maquiavelo, Spinoza escribe: "Los filósofos no hacen más que exaltar de mil maneras una naturaleza humana que no existe de hecho, y al mismo tiempo frustran con palabras aquella que sí existe en concreto. De hecho, ven los hombres no como son, sino como querrían que fuesen". Baruch Spinoza, *Trattato político* (Turín: G.B. Paravia, 1958), 69.

6 Cf. James V. Schall, "The Intellectual Context of Natural Law". *The American Journal of Jurisprudence* 38 (1993), 85-107, especialmente, 104-105.

7 Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza Editorial, 2009). La oposición entre la racionalidad práctica hobbesiana y la aristotélica la explica Allen S. Hance, "Prudence and providence: On Hobbes's theory of practical reason". *Man and World* 24 (1991): 155-167.

8 Manuel Jiménez de Parga, "Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna". *Estudios Políticos*, núm. 74, vol. L (1954), 119-143.

interés por la filosofía de Hobbes[9], y sobre todo en los años cincuenta del siglo XX, gracias a la monografía de L. Strauss[10], se multiplican los estudios sobre su propuesta.

Hobbes hereda, pues, un concepto de ley moral como ley que regula la vida de los hombres en sociedad. El recurso a la ley natural sirve para resolver el problema práctico típicamente moderno que no era ya el problema aristotélico de cómo vivir una vida buena en la polis, sino como lograr mantener la paz entre grupos rivales. La perfección de la vida individual –búsqueda del bien, de una vida buena– es la causa de los conflictos (guerras de religión), por tanto, se excluye de la ciencia moral que se convierte exclusivamente en la ciencia de la colaboración social. La ley natural se asemeja a una ley matemática pensada a partir del deseo de autoafirmación y del miedo a la muerte. Esta ley natural obliga solo en el fuero interno no en el fuero externo[11]. La ley natural no es todavía la ley moral, a la que se llega solo mediante contrato.

Mientras la ética aristotélica y la tomista se situaban en la perspectiva del sujeto que actúa, Hobbes pasa del punto de vista del agente al punto de vista del legislador. En la perspectiva del agente el problema práctico consiste en ser capaz de realizar elecciones buenas, en la perspectiva del legislador será el mantener la paz y lograr la cooperación social[12]. Propone un concepto de racionalidad práctica puramente instrumental: es racional lo que maximiza la satisfacción de los propios intereses, surge así el sujeto utilitario que se caracteriza, además, por un individualismo que no perderá más, el hombre es portador primero de pasiones, después de intereses, desde una concepción subjetiva de la felicidad; decide libre y absolutamente sobre su concepción subjetiva de la felicidad, y sobre los roles y los vínculos que puede asumir, modificar o abandonar. Ni su identidad moral ni su *telos* son constituidos socialmente ni son incorporados en la sociedad[13]. El individuo utilitario no dispondría de hecho de tal libertad, sino que se dispone a la acción movido simplemente por sus pasiones, a las cuales sirve una razón instrumental y calculadora.

9 Cf. Ferdinand Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart: Friedrich Frommans Verlag, 1896).

10 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Oxford: Clarendon, 1936).

11 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán, op. cit.,* cap. XV.

12 Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, *op. cit.,* 133.

13 La contraposición entre el individuo moderno y el individuo en las sociedades premodernas es una de las tesis centrales de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001), (orig. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

El propósito de Hobbes era dominar las pasiones, para ello recurrió al expediente de potenciar la mayor de todas, la vanidad, el orgullo, la soberbia, configurándola como poder. Espera hacer de ella, mediante su racionalización como poder político, un instrumento benéfico: el Estado[14]. Su punto de partida antropológico era doble: por un lado, la idea-creencia protestante de la corrupción de la naturaleza humana –que afectaba a la razón–, confirmada empíricamente por la situación de Europa; por otro, la opinión de Maquiavelo, quien también describiera la naturaleza humana como esencialmente corrupta. Maquiavelo había afirmado que el objeto de la política es el poder, y asimismo, Bodino había enseñado que, concentrando el poder en el aparato estatal, éste deviene soberano, un poder tal que puede permitirse ser neutral entre los bandos y poner fin a la guerra civil. En la situación de guerra civil generalizada, para Hobbes la única solución posible era –con el precedente de Bodino[15]–, la construcción de un poder fuerte limitado por su propia racionalidad. De ahí su nueva ciencia de la política como cratología, una teoría del poder cuyo monopolio atribuyó al Estado. Su Estado de poder soberano –es decir, sin contradicción–, monopolizaba la política. Así podría neutralizar los conflictos y las iglesias, causa de las guerras civiles de religión. La solución hobbesiana fue el contractualismo. El contrato como medio para instituir lo público, el Estado, en contraposición a lo privado, la sociedad.

Así pues, el autor británico estableció una división radical entre el ámbito privado y el público como si obedeciesen a principios éticos diferentes[16]. Como señala L. Melina, "no se trata sólo de la constatación de que existen diversos ámbitos vitales de comunicación, tales como la *domus* y la *civitas*, ya reconocidas en la ética clásica antigua, sino de la oposición sistémica de dos lógicas distintas y contrapuestas: la de los intereses entre individuos sustancialmente extraños entre sí en la esfera pública y aquella de los afectos entre parientes y amigos, relegada a la esfera privada. Nada uniría a los hombres entre sí en su convivencia común sino la artificiosidad de un pacto utilitarista entre individuos que se caracterizan por egoísmos opuestos"[17]. En Hobbes, el contrato no es el

14 Cf. Dalmacio Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo* (Madrid: Encuentro, 2009), 60.

15 Cf. Julio A. Pardos, "Juan Bodino: soberanía y guerra civil", en *Historia de la teoría política,* ed. por Fernando Vallespín, vol. 2 (Madrid: Alianza Editorial, 1990), 209-253.

16 Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?, op. cit.*, 104-129.

17 Livio Melina, "*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano". *Scripta Theologica* 43 (2011), 667-684.

resultado de una negociación real, sino un producto de la imaginación que construye una suerte de modelo jurídico para mejorar la situación de la condición humana[18].

La justicia sería una adecuada regulación de la convivencia social que realiza el Estado en modo tal que evite los conflictos entre grupos rivales o entre individuos concediendo determinados derechos subjetivos[19]. En el ámbito público, predominaría la justicia a la cual se accedería por medio del *acuerdo*; se trata de lograr un *orden exterior justo*, independiente de las disposiciones subjetivas, válido y aceptado por todos. Después de Hobbes y Locke, Hume criticó el contractualismo como fundamento de la sociedad: una sociedad no se constituye por un acuerdo de voluntades, sino que preexiste al acuerdo o compromiso político[20], sin embargo, la mentalidad contractualista no decayó, se fortaleció con Rousseau, y llegó a ser tan predominante que tanto la teoría política como la política práctica se convirtieron desde entonces en ciencia del poder. El pensamiento político moderno y contemporáneo sigue en gran parte todavía en la línea del contractualismo.

III. RAWLS Y LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

John Rawls se propone presentar "una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant[21]. No se propone explicar el origen de la sociedad sino conformar la idea de la igualdad moral de los individuos, todos nacimos libres e iguales. La idea de un estado natural no representa, entonces, una pretensión antropológica acerca de la existencia de seres humanos presociales, sino una pretensión moral acerca de la ausencia de una subordinación natural entre los seres humanos. El objetivo del contrato es determinar principios de justicia desde una posición de igualdad. Mientras que la posición original de Rawls se corresponde con la idea del estado natural, también difiere de ella, porque cree que el estado natural no es realmente una "posición inicial de igualdad". La explicación usual del estado natural no es

18 Dalmacio Negro Pavón, "La imaginación política de Hobbes". *Estudios Políticos,* n. 215/09 (1977), 37-88. Cf. Clarence De Witt Thorpe, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes* (Indiana: The University of Michigan Press, 1940).

19 Cf. Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Madrid: Palabra 2007), 483-490.

20 Cf. Dalmacio Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo*, *op. cit.,* 63.

21 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.,* 24.

equitativa porque algunas personas tienen más aptitudes naturales, recursos iniciales, o pura fuerza física, y están capacitadas para resistir más tiempo hasta llegar a un mejor acuerdo, mientras que los menos fuertes tienen que hacer concesiones. Algunas personas no van a aceptar un contrato social a menos que éste favorezca sus ventajas naturales. Esto es lo que no resulta equitativo para la justicia como imparcialidad. Dado que estas ventajas naturales no son merecidas, no debemos privilegiar o desfavorecer a la gente en la determinación de los principios de justicia[22].

Por ello, se hace necesario un nuevo instrumento que impida que la gente se aproveche de sus ventajas arbitrarias al elegir los principios de justicia, esta es la razón por la que Rawls desarrolla su peculiar interpretación, conocida como la "posición original", en la que la gente se encuentra tras un "velo de ignorancia", de tal modo que "nadie sabe –escribe Rawls– cuál es su lugar en la sociedad, su posición, su clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se escogen detrás de un *velo de ignorancia*. Esto asegura que los resultados del natural azar o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo […] Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre 'justicia como *imparcialidad*': transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa"[23].

La posición original intenta, pues, "representar la igualdad entre los seres humanos como personas morales, y los principios de justicia resultantes son aquellos que las personas consentirían en cuanto seres iguales, cuando saben

22 Como señala Will Kymlicka, esta condena de la injusticia inherente al estado natural tradicional es lo que distancia a Rawls de Hobbes. Hobbes pretende establecer principios para regular la vida social a partir de la idea de un acuerdo en una posición inicial, sin embargo, a diferencia de Rawls, el acuerdo aspira a la obtención de ventajas mutuas, no a la justicia y, por tanto, es lícito que la situación inicial refleje las diferencias en el poder de negociación que tienen lugar en el mundo real. Véase Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea* (Barcelona: Ariel, 1995), 75.

23 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit*., 25.

que ninguno de ellos se encuentra favorecido por contingencias sociales y naturales"[24]. El argumento de Rawls no es que una cierta concepción de la igualdad se derive de la idea de un contrato hipotético, más bien, el contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y de extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales. Puesto que la premisa del argumento es la igualdad, y no el contrato, no es suficiente decir que el contrato es históricamente inadecuado, o que el velo de la ignorancia es psicológicamente irreal, para criticarlo es necesario probar que no representa una concepción adecuada de igualdad. Por tanto, la cuestión no es si la posición original existió alguna vez, sino si es probable que los principios que serían elegidos en ella resulten equitativos.

Incluso si aceptamos la idea del contrato social de Rawls como un instrumento para encarnar una concepción de la igualdad, no está claro cuáles serían los principios realmente elegidos. ¿Cómo resultan elegidos los principios de justicia? La idea básica es que, aunque no sabemos qué situación ocuparemos en la sociedad, o qué objetivos tendremos, existen ciertos bienes que sí queremos o necesitaremos para vivir. Cualesquiera que sean las diferencias entre los planes de vida individuales, todos comparten una cosa: todos quieren vivir una vida buena. Todos estamos comprometidos con un ideal de vida buena, y algunas cosas son necesarias para lograrlo, cualesquiera que sean sus contenidos. Tales cosas son llamadas "bienes primarios". Existen dos tipos de bienes primarios: los bienes primarios sociales que son directamente distribuidos por las instituciones sociales, como los ingresos y la riqueza, las oportunidades, los derechos y libertades; y los bienes primarios naturales, bienes como la salud, la inteligencia, el vigor, la imaginación, aptitudes naturales que resultan afectados por las instituciones sociales pero no son directamente distribuidos por ellas.

Ahora bien, la teoría del bien utilizada para argüir en favor de los principios de justicia se reduce a lo simplemente indispensable, un bien mínimo, plausible, según una "teoría *tenue* [del bien], su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia"[25]. En la elección de estos principios de justicia, las personas que se hallan tras el velo de ignorancia tratan de asegurar que tendrán el mejor acceso posible a aquellos bienes primarios sociales. Dado que nadie conoce en qué situación se hallará, decirle a la gente que decida qué es lo mejor para ella misma tiene la misma

24 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit*., 19, 21.
25 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit*., 360.

consecuencia que pedirle que decida qué es lo mejor para todos considerados imparcialmente, dado que puedo terminar siendo cualquiera de esas personas.

¿Cuál es entonces la elección racional? Lo racional es adoptar una estrategia que *maximice* lo que recibiríamos en caso de ir a parar a la peor posición: "la *maximin* nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas"[26]. Como afirma Rawls, es como proceder conforme al presupuesto de que su peor enemigo vaya a decidir la posición que usted ocupará. Muchos han criticado su tesis según la cual el *maximin* constituye la estrategia racional[27] porque manipula la descripción del velo de ignorancia con objeto de llegar al *principio de diferencia*. Conforme a este principio, las personas solo pueden reclamar una porción mayor de recursos en caso de poder demostrar que de ese modo se van a beneficiar aquellos que tienen una porción menor. El principio de la diferencia nos permite diseñar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de cualidades naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio las ventajas compensatorias: "Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al *principio de la diferencia* si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias"[28].

Según Rawls, aquellos que tienen más aptitudes no merecen las ventajas que tienen, por tanto, sus mayores expectativas serán justas solo si funcionan integradas dentro de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Del hecho de que las desigualdades naturales

26 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit*., 150: "Por ejemplo, imagínese que en un mundo de tres personas los posibles esquemas distributivos son los siguientes: 1. -7/8/12; 2. -8/7/14; 3. 5/6/8. La regla maximin requiere que tomemos la tercera decisión. El término maximin significa "*máximum minimorum*" y la regla dirige la atención hacia lo peor que puede suceder bajo cualquier curso de acción propuesto y decidir según ello".

27 Cf. Richard Mervyn Hare, "Rawls' Theory of Justice". En *Reading Rawls,* ed. por Normal Daniels (Nueva York: Basic Books, 1975), 88-107. Barry Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), cap. 9.

28 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.,* 104.

y sociales sean arbitrarias, podría seguirse que este tipo de desigualdades deberían influir en la distribución solo cuando redunden en beneficio de los que están peor. Rawls admite modificar la situación original para asegurar que lleve a principios que coincidan con nuestras intuiciones. Su oposición a que acaben siendo perjudicados aquellos con desventajas naturales no merecidas le lleva a describir la situación original de una cierta forma[29]. Así la justicia pasa a ser un principio "contractualista", una forma específica de llegar a acuerdos. Pretende ampliar el concepto de justicia del *hecho* de la determinación de unos límites, al *procedimiento* de llegar a ellos: "desplaza el acento del *hecho* de la objetividad de la justicia, al del acuerdo beneficioso para las partes. La dificultad que encuentra es determinar los principios de tal acuerdo (el procedimiento), que deben ser aceptados por todos y que por eso deben ser mínimos, los imprescindibles para dar lugar al proceso del acuerdo. Al fin y al cabo, lo fundamental del sistema va a ser la *imparcialidad*, en la que va a centrar la justicia, es decir, un principio formal que permita siempre reformular los acuerdos concretos"[30].

Se trata de una justicia definida por encima y aparte del bien, que solo puede fundamentarse en el acuerdo; tal presupuesto requiere, a su vez, una posición original que lo hace posible y que, desde la postura de Rawls, se presenta como un puro postulado que incluye un concepto débil del bien. Esta debilidad interna de su sistema es la que la ética del discurso va a criticar y desarrollar en el marco más amplio de una "sociedad de comunicación"[31]. El problema es que tal comunicación se centra en el acuerdo y no en la atracción del bien. Es una consideración derivada de la distinción entre lo público (lo justo) a lo que se debe subordinar lo privado (lo bueno)[32].

La justicia como "justice as fairness" implica que el Estado ha de ser neutral respecto a los valores, no sería misión del Estado promover el bien, debería limitarse a asegurar la convivencia pacífica. La razón de fondo parece ser la defensa de una "autonomía absoluta", que dejara abierto al hombre un campo de libertad sin más horizonte que sus propias elecciones. Esta postura pretende que los sujetos se desvinculen si es necesario de su concepción del bien, pero sobre todo considera la sociedad como algo secundario en la que los sujetos participan cuando ya están completamente individualizados y solo para lograr ponerse de acuerdo sobre lo que les conviene. Se considera la sociedad un mero acuerdo de

29 Cf. Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, *op. cit.,* 82.

30 Juan José Pérez-Soba, "Justicia y amor". En *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad, y acción cristiana,* ed. por Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba (Madrid: Palabra, 2006), 241.

31 Cf. Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Madrid: Trotta, 2000).

32 Cf. Juan José Pérez-Soba, "Justicia y amor", *op. cit.,* 241.

voluntades de personas ya formadas que fundan la convivencia humana en un pacto del libre albedrío sin contenidos previos; el bien se relega al ámbito privado. La vida social se rige por el acuerdo de intereses desde una perspectiva utilitarista, lo cual supone el abandono del bien común como una idea sin un contenido anterior que sirva de unión entre los hombres[33], por eso mismo, la vida humana dejará de considerarse un bien para la sociedad y se piensa en ella como un "bien privado" que sólo se ha de medir desde la "autonomía" del individuo concreto y cuya única repercusión pública será el "respeto" a la misma[34].

Se da así primacía a los sistemas procedimentales en el orden político tratando de determinar la estructura social por la sola justicia. Una justicia que se autoconstituye a sí misma mediante un procedimiento acordado, de tal modo, que ni siquiera se hace una referencia sustantiva al bien para poder determinar los contenidos concretos de la justicia. El problema que esconde esta concepción basada solo en la justicia, es que al haberse centrado en los bienes intercomunicables entre los hombres, olvida el bien primero de todos: el bien de la vida que se ha de reconocer necesariamente como un don[35]. De aquí que el formalismo inherente a una concepción de la sociedad solo contractual conlleva el problema de la determinación de quiénes son los "invitados" al contrato, pues se pueden introducir criterios de exclusión. La importancia que adquieren así los acuerdos afecta al modo de apreciar la vida humana que pasa a depender de valoraciones externas de plausibilidad social[36].

No se tiene en cuenta que la sociedad forma parte de la identidad del individuo ni que éste busca en la sociedad valores más elevados que los de su propia conveniencia. Es lo que ha destacado la crítica comunitarista que resalta la imposibilidad de definir lo justo como algo anterior al bien, ya que solo a través de la inmersión en una determinada comunidad o sociedad, que genera una concepción del bien específica, es posible adquirir un sentido de lo justo[37]. Fomentar unas buenas relaciones entre los ciudadanos es un fin principal de la política,

33 Cf. Carlos Cardona, *Metafísica del bien común* (Madrid: Rialp, 966).

34 Cf. Juan José Pérez-Soba, "El declive del aprecio por la vida humana: claves culturales". *Scripta Theologica*, vol. 44 (2012) 96.

35 Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, nn. 26, 74, 75.

36 Cf. Juan José Pérez-Soba, "El amor y su relevancia social". *Teología y Catequesis* nº 114 (2010), 59-89.

37 Cf. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001), (orig. *After Virtue. A Study in Moral Theory,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética* (Madrid: Rialp, 1992). Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000), (orig. *Liberalism and the Limits of Justicie*, New York: Cambridge University Press, 1982). Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 2.ª edic.

como dice Aristóteles: "Parece que las ciudades permanecen unidas por la amistad y los legisladores se preocupan de ella más que de la justicia"[38].

IV. RECONOCER EL BIEN DEL OTRO

El sentido de la justicia se diluye cuando se parte de una idea meramente legalista de la misma, como si lo "justo" dependiera exclusivamente de lo que en cada momento decidiera la autoridad o la mayoría, y la legalidad de una acción fuera la única garantía de su justicia, sin relación alguna con la naturaleza de las cosas. De este modo, todo se reduciría a una "corrección política". Por otra parte, la pretensión moderna de la justicia en cuanto se concentra en la justicia social de las instituciones refleja una dimensión verdadera de la justicia[39], aunque no es la única ni la más importante. Ha sido la pérdida de vista de la perspectiva específica de la virtud lo que ha llevado a considerar la justicia como la defensa de los propios derechos contra la amenaza potencial que representan los demás. Y así han surgido una serie de sistemas de justicia meramente procedimentales –como el rawlsiano–, que ofrecen reglas para determinar los presupuestos que permitan llevar a cabo un acuerdo justo entre los distintos intereses. En la propuesta rawlsiana el punto de inicio del que se parte está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo, y no tanto de responder a un bien común, con ello, "se confunde el sentido del interés en la acción humana. No se trata de defender un acuerdo a base de intereses individuales, sino de tener un interés real por la justicia como bien en sí mismo, lo cual supone reconocer el derecho del otro"[40].

El objeto de la justicia se fundamenta entonces en el acto de dar, no se da cualquier cosa, sino lo debido en cuanto debido. La determinación de lo debido no se separa entonces de la conciencia de otros modos de dar que no son de estricta justicia. La misma justicia solo encuentra su última luz en una gratuidad que tiene que ver con el amor que engendra una persona. Esta dimensión de

(Barcelona: Paidós, 2012), (orig. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989).

38 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1. 8, c. 1 (1155a22-24).

39 Cf. J. Rawls, *Justice as Fairness: a restatement* (Cambridge MA-London: Belknap Press of Harvard University Press, 2001).

40 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad* (Pamplona: Eunsa, 2011), 151. Cf. Francisco La Moneda Díaz, "Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los Derechos Humanos", *Cauriensia* 15 (2020): 747-753.

gratuidad es esencial para que el orden social sea verdaderamente humano[41]. La justicia exige el *interés* por su cumplimiento, por ser necesario para que se viva el orden interior del bien en las relaciones humanas. El respeto es insuficiente, solo el bien en su comunicabilidad permite explicar la justicia en su verdadera dimensión: "La justicia en cuanto virtud toma en cuenta los distintos vínculos personales que se establecen en la vida, porque son fuente de acciones debidas. De este modo, se ha de reconocer cómo la justicia nunca se separa de la construcción de una comunión de personas y que no existe una verdadera comunión en la injusticia, aunque pueda haber en ella un acuerdo de intereses"[42].

La justicia surge en la relación entre las personas, se dirige siempre hacia otra persona, no hacia uno mismo, por eso, la primera característica de la justicia en cuanto virtud, es el reconocimiento de la alteridad. Lo que caracteriza la virtud de la justicia según su definición más clásica es "dar a cada uno lo suyo"[43]. La determinación de "lo suyo" no se debe al juicio subjetivo del que actúa, sino que solo puede ser reconocido como *precedente:* "no es derecho por ser reconocido, sino que se ha de reconocer por ser derecho"[44]. La justicia es algo segundo[45], presupone el derecho. Se funda en la relación que tiene un determinado bien con un sujeto en virtud de la cual algo se constituye en propiedad de alguien. El hecho de que algo se deba a alguien no es obra de la justicia, sino de ese acto primero por el cual alguien hace algo suyo[46]. Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien. Si es cierto que el hombre posee irrevocablemente un *suum,* un "derecho", es porque el hombre es *persona*, y recíprocamente, si no se reconoce la personalidad del hombre en su íntegra realidad, desaparece toda posibilidad de determinar el fundamento del derecho y de la justicia. Así podemos comprender que la especificidad de la justicia no se encuentra simplemente en la igualdad con la que tratemos a los demás por cuanto no tuviéramos afección de personas, ni la universalidad con la que queremos y trabajamos por los demás, sino que la especificidad se encuentra en el *suum*: esto es, en la relación que tiene tal bien con su sujeto[47].

41 Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate,* n. 6: "La "ciudad del hombre" no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión".

42 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad, op. cit.*158.

43 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57.

44 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, *op. cit.,* 146.

45 Cf. Josef Pieper, "La justicia". En *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 2007), 89.

46 Juan José Pérez-Soba, "Justicia y amor", *op. cit.,* 239.

47 Cf. Juan José Pérez-Soba, "Justicia y amor", *op. cit.,* 217-255.

La justicia en cuanto virtud es una disposición a querer, una "perpetua y constante voluntad"[48] de responder al bien debido a los demás: "Mira el derecho, pero sabe de deberes. La justicia conforma así toda una serie de acciones que van construyendo las distintas comunidades humanas desde una verdad del bien que las hace estables, que ayuda a la madurez integral de las personas y, en definitiva, de la auténtica realización de la vocación de las personas"[49]. La virtud de la justicia hace referencia no solo a un orden social, sino sobre todo, a un modo de querer en cuanto afecta a otras personas. En la concepción clásica, es considerada como una virtud del sujeto agente, esto es, como una excelencia de su carácter que le permite vivir bien su papel en la sociedad, convirtiéndose en justo porque da lo justo. En ella está en juego la verdad de la convivencia social en su relación con el bien de la persona en cuanto tal[50].

Relegar el tema del bien y del derecho que sobre él se tiene, como ocurre en la reducción de la justicia al recto procedimiento para alcanzar un acuerdo con imparcialidad contradice la racionalidad intrínseca de las relaciones sociales, ya que tales relaciones están fundadas en la comunicación de bienes específicos, por lo que se da una supremacía del bien sobre la justicia[51]. Por ello, una visión de la justicia que se centre exclusivamente en el afecto del *respeto,* es insuficiente, porque se fundamenta en un elemento ajeno a la primacía del bien de la que depende, en definitiva, la percepción real de la justicia[52]. En el fondo, esto conduce a un cambio radical en el concepto de derecho que está en la base de la justicia. Se pasa a una consideración del derecho como "interés privado a defender" para pedir un reconocimiento social del mismo, sin referencia a un bien común que lo sostenga. A partir de esta visión se ha llegado a confundir el "derecho" con la mera socialización de los propios deseos subjetivos sin necesidad de que estos tengan ningún contenido social. En estos sistemas procedimentales se parte de la propia visión subjetiva, y no de la comunicación en el bien como soporte de la sociedad humana, reduciendo el derecho a un sistema de procedimientos garantistas que en el fondo desprotege los auténticos derechos[53].

48 *Digesto* 1, 1, 10.

49 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, *op. cit.,* 158.

50 Cf. Josef Pieper, "La justicia", *op. cit.,* 85-172.

51 Véase la defensa que hace del bien, Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994).

52 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, *op. cit.,* 157.

53 Cf. Gabriella Gambino, "Rivendicazione dei diritti ed esigenze del bene comune". En *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, ed. por Juan José Pérez-Soba (Siena: Cantagalli, 2014), 207-229.

El derecho, el *ius,* surge del necesario reconocimiento de un bien objetivo para la estabilidad de las relaciones humanas; nace en el trato común entre las personas en relación con los bienes que se comunican entre sí. El derecho se puede entender, entonces, como una forma de reconocer los vínculos objetivos propios de la relación con las personas. Se trata de los *bienes para la persona* a los que de algún modo "tenemos derecho", sea por exigencia de nuestra naturaleza, sea por el mérito de nuestras acciones. Los bienes necesarios para la existencia, son aquellos de los que depende nuestra vida personal, por eso, el primer derecho es el derecho a la vida. El siguiente nivel de necesidades corresponde a las realidades comunitarias principales que son necesarias para el desarrollo de la persona, la primera de ellas, la familia, bien social por excelencia, que cuenta con sus propios derechos que deben ser reconocidos a nivel social[54].

El amor es fundamento de justicia porque es la única actitud adecuada ante una persona. La presencia de un afecto en el amor no es signo de subjetivización, sino de comunicación y, de hecho, es imposible definir la justicia sin un afecto inicial que una a los hombres entre sí en la búsqueda del bien. Existe una relación indisoluble entre la justicia y el modo como los bienes se comunican entre los hombres. Se trata de los bienes para la persona a los que de algún modo "tenemos derecho", sea por exigencia de nuestra naturaleza, sea por el mérito de nuestras acciones[55]. Los bienes necesarios para la existencia, son aquellos de los que depende nuestra vida personal, por eso, el primer derecho es el derecho a la vida. El siguiente nivel de necesidades corresponde a las realidades comunitarias principales que son necesarias para el desarrollo de la persona. La primera de ellas, la familia, bien social por excelencia, que cuenta con sus propios derechos que deben ser reconocidos a nivel social.

Después están las necesidades que nacen del trato social: educación, trabajo y cultura, enmarcadas en la participación en el mundo de la política. En cuanto todas ellas están abiertas a un campo muy amplio de acción, se habla de cierta igualdad de posibilidades que tienen que ver con las condiciones iniciales de acceso a estos ámbitos. Con todos estos bienes –incluido el bien de la fe, protegido por el derecho a la libertad religiosa–, se configura una dimensión humana que apunta al bien de la persona en su vocación, por ello, el conjunto de los bienes de la justicia tiene que ver con la búsqueda de una verdad en un ámbito

54 Cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia* (25-11-1983); Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia, sobre el amor en la familia* (19-3-2016), n. 44.

55 Cf. Luc Thomas Somme, "L'agire umano nella prospettiva del bene commune". En *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la familia – Atti 12*, ed. por Juan José Pérez-Soba y Marija Magdič (Siena: Cantagalli, 2011), 187-201.

de libertad. Estos bienes configuran una visión global de la sociedad, que es el fundamento de un sistema más o menos completo de derechos. Asegurar su aceptación suficiente en las legislaciones ha conducido a la formulación de los *derechos humanos* como un referente imprescindible en la vida de las sociedades y en el ámbito del derecho constitucional e internacional[56].

V. CONCLUSIÓN

En las sociedades pluralistas de hoy, en las que coexisten diversas orientaciones religiosas, culturales e ideológicas, resulta cada vez más difícil garantizar una base común de valores en los que todos estén de acuerdo y que puedan ser el fundamento de una democracia estable. Solo hay un valor indiscutible y aceptado, el derecho de la libertad individual a expresarse sin imposiciones, en cuanto no resulte lesiva para el derecho de otro. Una sociedad que se construye únicamente sobre la idea individualista de los derechos de cada uno, sin pensar en el bien común, niega finalmente el bien de la persona. Por eso, es necesario redescubrir de nuevo la vida humana como el bien fundamental que compartimos.

Según Hobbes lo que une contractualmente a los hombres es el consentimiento utilitario, inherente a toda concepción contractualista. Es éste el que da lugar a las relaciones morales y unifica su conjunto formando una trama, la sociedad. La sociedad es el artefacto correspondiente a la tradición moral individualista. Su teoría aboca a la conclusión de que la misma posibilidad de la existencia humana, de la salvación temporal, depende del *consentimiento*, como lo piensan después, Habermas, y Rawls. El primer fruto del *con-sentimiento,* un sentimiento compartido, es la socialización al convertirse el instinto primario de conservación en egoísmo. La razón aparece como una adaptación al medio, como una capacidad de calcular cómo satisfacer la principal motivación egoísta: la conservación de la vida. Y la razón, como capacidad de calcular cómo adaptarse, inventa el contrato, y con él la sociedad, y el Estado para arbitrar los conflictos impartiendo justicia. La justicia se ve, entonces, no tanto como una virtud del sujeto, cuanto como un recto ordenamiento social que garantice una igualdad

56 Cf. Fernando Simón Yarza, *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017). Juan José Pérez-Soba, "¿Por qué se ha llegado a considerar el aborto como un derecho?". En *En defensa de la vida y de la mujer*, ed. por María Lacalle Noriega (Madrid: Criteria, 2012), 54. Joseph Ratzinger, *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (Madrid: Rialp, 2005), 32; Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio* (Madrid: BAC, 2018).

de posibilidades a través de un cauce procedimental: para esto será necesaria la eliminación de toda preferencia subjetiva, ya que solo así se podrá tener una visión igualitaria. Será en el positivismo jurídico donde se separará el orden del derecho del orden de la justicia.

En Rawls, el contrato social es un instrumento para encarnar una concepción de la *igualdad*, pretende elaborar un sistema de justicia autónomo respecto de la consideración del bien, de tal suerte que defiende una subordinación del concepto de bien al de la justicia en el ámbito social. La justicia pasa a ser un principio "contractualista", una forma específica de llegar a acuerdos. Lo fundamental del sistema va a ser la *imparcialidad*, en la que va a centrar la justicia, es decir, un principio formal que permita siempre reformular los acuerdos concretos. La vida social se rige por el acuerdo de intereses desde una perspectiva utilitarista, lo cual supone el abandono del bien común como una idea sin un contenido anterior que sirva de unión entre los hombres. La vida humana dejará de considerarse un bien para la sociedad y se piensa en ella como un bien privado que sólo se ha de medir desde la autonomía del individuo concreto y cuya única repercusión pública será el respeto a la misma.

Solo vinculando la justicia social a la justicia como virtud se asegura que las instituciones y legislaciones puedan llegar a ser lugares de vida común donde las personas puedan ser ellas mismas. La virtud de la justicia hace referencia no solo a un orden social, sino sobre todo, a un modo de querer en cuanto afecta a otras personas. En ella está en juego la verdad de la convivencia social en su relación con el bien de la persona en cuanto tal. La justicia nos revela la capacidad de poder reconocer el *bien debido* a cada persona y a sus acciones. Existe una relación indisoluble entre la justicia y el modo como los bienes se comunican entre los hombres. Estos bienes configuran una visión global de la sociedad, que es el fundamento de un sistema más o menos completo de derechos.

En definitiva, la verdad de la vida social no se puede reducir a un modo de colaboración instrumental que nos ayude a conseguir cosas y bienes que solos no podemos, superando así las propias carencias. No es una cuestión de simple eficacia lo que está al origen de la vida social, sino una vocación, la llamada a una plenitud que solos no podemos alcanzar, que nos interpela e invita a construir una comunión, en la que se realiza el bien de la persona. Aquí es donde se ilumina la verdad del bien común, comprendiéndolo a la luz del bien de la

comunión[57]. El bien común está al servicio del desarrollo integral de las personas. Esto significa que el bien común no se refiere solo a la manera de organizarnos sino al objetivo final que buscamos y, por tanto, ha de ser definido en referencia a las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbà, Giuseppe. *Quale impostazione per la filosofía morale? Richerce di filosofía morale - 1*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1996.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco.* Madrid: Gredos, 2014.

Barry, Brian. *The Liberal Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press, 1973.

Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in veritate*. 29-6-2009.

Botturi, Francesco. *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e pensiero, 2009.

Cardona, Carlos. *Metafísica del bien común.* Madrid: Rialp, 1966.

Cid Vázquez, María Teresa. "La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas". *Cuadernos de pensamiento*, n. 33 (2020): 15-48. doi: https://doi.org/10.51743/cpe.60

Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 7-12-1965. En Concilio ecuménico Vaticano II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 226-350. 3.ª ed. Madrid: BAC,1999.

Digesto o Pandectas. Corpus Iuris Civilis de Justiniano, siglo VI.

Fernández Segado, Fernando, coordinador, *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*. Madrid: Dykinson, 2008.

Fortin, Ernest. L. "Sacred and Inviolable": Rerum Novarum and Natural Rights". *Theological Studies* 53 (1992): 203-233.

Francisco. Exhortación apostólica *Amoris laetitia sobre el amor en la familia.* 19-3-2016.

Gambino, Gabriella. "Rivendicazione dei diritti ed esigenze del bene comune". En *Misericordia, verità pastorale*, editado por Juan José Pérez-Soba, 207-229. Siena: Cantagalli, 2014.

Haaland Matlary, Janne. *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*. Madrid: Cristiandad, 2008.

Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Trotta, 2000.

Hance, Allen S. "Prudence and providence: On Hobbes's theory of practical reason". *Man and World* 24 (1991): 155-167. doi: 10.1007/BF01249549

57 María Teresa Cid Vázquez, "La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas". *Cuadernos de pensamiento*, 33 (2020), 15-48.

Hare, Richard Mervyn. "Rawls' Theory of Justice". En *Reading Rawls,* editado por Normal Daniels, 88-107. New York: Basic Books, 1975.
Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
Jiménez de Parga, Manuel. *Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna*, *Estudios Políticos*, núm. 74, vol. L, (1954): 119-143.
Kymlicka, Will. *Filosofía política contemporánea.* Barcelona: Ariel, 1995.
La Moneda Díaz, Francisco. "Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los Derechos Humanos", *Cauriensia* 15 (2020): 747-753.
MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992.
MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud.* Barcelona: Crítica, 2001.
Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Madrid: Gredos, 2011.
Melina, Livio. *Cristo e il dinamismo dell'agire*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2001.
Melina, Livio. "*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano". *Scripta Theologica* 43 (2011): 667-684.
Melina, Livio, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana.* Madrid: Palabra, 2007.
Negro Pavón, Dalmacio. "La imaginación política de Hobbes". *Estudios Políticos,* n. 215/09 (1977): 37-88.
Negro Pavón, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro, 2009.
Pera, Marcello. *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Venezia: Marsilio, 2015.
Pardos, Julio A. "Juan Bodino: soberanía y guerra civil". En *Historia de la teoría política,* editado por Fernando Vallespín, vol. 2., 209-253. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
Pérez-Soba, Juan José. "Justicia y amor". En *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad, y acción cristiana,* editado por Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba, 217-255. Madrid: Palabra, 2006.
Pérez-Soba, Juan José. "El amor y su relevancia social", en Revista de *Teología y Catequesis* nº 114 (2010) 59-89.
Pérez-Soba, Juan José. *Amor, justicia y caridad*, Pamplona: Eunsa, 2011.
Pérez-Soba, Juan José. "El declive del aprecio por la vida humana: claves culturales". *Scripta Theologica*, vol. 44 (2012): 91-113.
Pérez-Soba, Juan José. "¿Por qué se ha llegado a considerar el aborto como un derecho?". En *En defensa de la vida y de la mujer*,editado por María Lacalle Noriega, 31-55. Madrid: Criteria, 2012.
Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 2007.
Possenti, Vittorio. *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofía della società.* Genova: Marietti, 1991.
Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista.* Madrid: Rialp, 2005.

Ratzinger, Joseph. *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio.* Madrid: BAC, 2018.
Rawls, John. *Justice as Fairness: a restatement.* Cambridge (MA)-London: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
Rawls, John. *Liberalismo político.* 6.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
Rawls, John. *Teoría de la justicia.* 12.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia.* Barcelona: Gedisa, 2000.
Schall, James V. "The Intellectual Context of Natural Law". *The American Journal of Jurisprudence* 38 (1993): 85-107. doi: 10.1093/ajj/38.1.85
Santa Sede, *Carta de los Derechos de la Familia.* 22-10-1983.
Simón Yarza, Fernando. *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017.
Somme, Luc Thomas. "L'agire umano nella prospettiva del bene commune". En *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la familia – Atti 12*, editado por Juan José Pérez-Soba, y Marija Magdič, 187-201. Siena: Cantagalli, 2011.
Spaemann, Robert. "La Perle précieuse et le nihilisme banal". *Catholica*, 33 (1992): 33, 43-50.
Spinoza, Baruch. *Trattato político.* Turín: G.B. Paravia, 1958.
Strauss, Leo. *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis.* Oxford: Clarendon, 1936.
Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.
Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* 2.ª ed. Barcelona: Paidós, 2012.
Thorpe, Clarence De Witt. *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes: With Special Reference to His Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism.* Indiana: University of Michigan Press, 1940.
Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Parte II-II. Madrid: BAC, 1990.
Tönnies, Ferdinand. *Hobbes. Leben und Lehre.* Stuttgart: Friedrich Frommans Verlag, 1896.

María Teresa Cid
Departamento de Humanidades
Facultad de Humanidades y CC Comunicación
Universidad San Pablo CEU, CEU Universities
Paseo Juan XXIII, 10
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-9243-9755

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 85-106, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.85

ELEGIR LO HUMANO UNA VEZ ALCANZADO LO DIVINO, SEGÚN LA MÍSTICA FLAMENCA HADEWIJCH (SIGLO XIII)

CHOOSING THE HUMAN AFTER ATTAINING THE DIVINE, ACCORDING TO THE FLEMISH MYSTIC HADEWIJCH (13TH CENTURY)

BERT DAELEMANS
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Desde el deseo de "ser Dios con Dios", la mística flamenca Hadewijch propone una mistagogía de la configuración con Cristo donde destaca su humanidad: "ser humano con su humanidad" ya no solo es el medio para alcanzar el punto de llegada, sino el modo de gozarlo en cada momento. Destilando de sus escritos lo que se refiere a la humanidad de Cristo, trazaré tres etapas en la comprensión de este proceso gozoso – imitación, configuración e identificación– como el camino donde maduran el deseo y la unión con Dios, hasta que la amada queda enteramente identificada con el Amor en persona.

Palabras clave: configuración con Cristo, Hadewijch, humanidad de Cristo, mistagogia, mística flamenca.

ABSTRACT

Starting from the desire to "be God with God", the Flemish mystic Hadewijch proposes a mystagogy of configuration with Christ, in which His humanity stands out: "to be human with His humanity" is not just any longer the means to reach the point of arrival, but the way to enjoy it at all times. Distilling from her writings what refers to the humanity of Christ, I will trace three stages in the understanding of this joyous process (imitation, configuration, and identification) as the way where the desire and the union with God mature, until the beloved remains entirely identified with Love in person.

Keywords: Configuration with Christ, Flemish Mysticism, Hadewijch, Humanity of Christ, Mystagogy

INTRODUCCIÓN. EL PAPEL DE LA HUMANIDAD EN LA MÍSTICA

Un criterio sencillo para discernir una mística auténticamente cristiana entre otras corrientes espirituales es considerar en ella el papel de la humanidad, en particular la de Jesucristo. Lo cristiano se distingue en que no se trata de alcanzar una Nada anónima sin nombre ni rostro, aunque todo lo que pudiera decir de Dios será siempre inadecuado, mientras que todo lo que pudiera decir a Dios será siempre aceptado. De tal modo, entre las corrientes cristianas abundan felizmente las propuestas que plantean la contemplación de la humanidad de Cristo como un camino y un medio para alcanzar a Dios.

Ahora bien, la propuesta de la mística flamenca Hadewijch (siglo XIII) va más allá de un uso funcional o utilitarista de la humanidad de Cristo (como si se pudiera deshacer de ella una vez alcanzadas mayores altitudes) y propone elegir la humanidad no solo como un *camino* o un medio para alcanzar a Dios, sino como el *lugar* mismo del gozo divino, una y cada vez que se alcance la divinidad. Esto es lo que, según ella, realmente hace auténtica una mística cristiana, cristocéntrica y de configuración con Cristo, porque se adopta el camino de Cristo mismo hasta llegar a ser Aquel que eligió una y otra vez la condición humana como el lugar de la unión con Dios, aunque le costó sudor y lágrimas. De igual modo para nosotros: elegir la humanidad exige valentía y esfuerzo, bien lo sabe la mística de Brabante[1].

1 Hoy día, se suele referirse a ella como de Brabante y no de Amberes: Veerle Fraeters, "Hadewijch of Brabant and the Beguine Movement", en *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, ed. Elizabeth Andersen y otros (Leiden: Brill, 2014), 47-71;

Después de señalar brevemente algunas notas biográficas sobre Hadewijch, comentaré lo que considero ser el punto de partida de su mística, el deseo y la experiencia de "ser Dios con Dios". Sobre esta base, desarrollaré el asombroso punto de llegada, "ser humano con su humanidad", donde se vive el gozo de la unión con Dios. En tres etapas –*imitación*, *configuración* e *identificación*– seguiremos el papel de la humanidad de Cristo en el camino donde maduran tanto el deseo como la unión con Dios, antes de desembocar en "el único arte de saborear tanto a Dios como al hombre". Trabajaré sobre el texto original, traduciendo los fragmentos más significativos y contrastándolos con las traducciones disponibles en castellano[2].

I. ¿QUIÉN ERA HADEWIJCH?

En torno al año 1250, Lamprecht von Regensburg señala Brabante y Baviera como dos regiones que destacaban por las mujeres que escribían versos místicos, algo que no todos pudieron apreciar entonces. La corriente espiritual que se conoce como "mística flamenca" ha de distinguirse de la mística renana y floreció desde el siglo XIII hasta el siglo XVI, sobre todo en Brabante, una región que va desde ´s Hertogenbosch en los Países Bajos hasta Nivelles en Bélgica. Entre sus figuras prominentes destacan, además de Hadewijch, Beatrijs de Nazaret (1200-1268) y Jan van Ruusbroec (1293-1381).

Se sabe muy poco acerca de la autora del fascinante corpus en medio-neerlandés que comprende 31 *Cartas,* 14 *Visiones* (escritas entre 1237 y 1244), 45

Rudi Malfliet, "The Visions of Hadewijch of Brabant: Achieving the Perfection of Trinitarian Love", *Magistra* 26/1 (2020): 5-40. Me sirve de inspiración el cuarto capítulo, "Hadewijch: ´Tasting Man and God in One Knowledge´", de Paul Mommaers, *The Riddle of Christian Mystical Experience: The Role of the Humanity of Jesus* (Leuven: Peeters, 2003), 163-188. Quisiera agradecer a Pablo Carbajosa Pérez por su valiosa revisión del castellano.

2 El texto original de las obras de Hadewijch es accesible en línea. Hadewijch, *Brieven*, ed. J. van Mierlo, 2 vols. (Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven: Standaard Boekhandel, 1947): https://www.dbnl.org/tekst/hade002brie01_01/index.php; Hadewijch, *Visioenen*, ed. J. van Mierlo, 2 vols. (Antwerpen - Gent - Mechelen: De Vlaamsche Boekenhalle, 1924-1925): https://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=hade002jvan01. Contrastaré mi propia traducción con la de Carmen Ros y Loet Swart, *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, intr. y notas L. Swart, trad. C. Ros y L. Swart (Madrid: BAC, 2001) y, para las *Cartas*, también con Hadewich, *Dios, Amor y amante. Las Cartas*, trad. P. M. Bernardo (Madrid: Paulinas, 1985).

Canciones (*Strofische Gedichten*) y 16 *Cartas versificadas* (*Rijmbrieven* o *Mengeldichten*) y que la tradición llama Hadewijch. Hasta hoy se discute si era de Amberes y si era beguina o más bien abadesa cisterciense[3].

Cierto es que fue pionera de la literatura mística en lengua vernácula, que vivía en el ducado de Brabante y que operaba de guía espiritual (todavía muy apreciada y reconocida un siglo después), escribiendo sobre todo para una amiga todavía "niña" en materias espirituales. Además, era de origen noble o de posición elevada, notable en su estilo literario refinado y su gran dominio de una lengua todavía en el proceso de forjarse. Su alto nivel cultural se demuestra en su conocimiento del latín, de las Sagradas Escrituras, de los teólogos de su tiempo y de la poesía trovadoresca.

Su influjo en la espiritualidad posterior es indudable, sobre todo por el papel central que otorga a la humanidad de Cristo, una humanidad que Cristo mismo tuvo que llevar hasta su madurez (*volwassenheit*) sin que su camino fuese más cómodo que el nuestro, es decir, sin poder contar con más apoyo que los siete dones del Espíritu Santo y el consuelo (*troest*) de su Padre.

Alrededor del año 1500, Hadewijch cayó en el olvido hasta que fue redescubierta a principios del siglo XX. Hoy "se la considera como una de las autoras más importantes de la literatura neerlandesa, y su trabajo ocupa un lugar cada vez más relevante en el panorama internacional de la literatura mística cristiana"[4].

II. EL PUNTO DE PARTIDA DE SU MÍSTICA: "SER DIOS CON DIOS"

En este estudio, me dejaré guiar por la siguiente expresión, que anuncia *in nuce* el tema central de su espiritualidad como vía de unión con Dios centrada en la humanidad de Cristo: "Hoy, cada uno se ama a sí mismo en esto: en vivir con Dios y estar en su gloria gozosa en el consuelo y en el reposo, en las riquezas y en los poderes. Todos bien queremos ser Dios con Dios" (*Carta* VI,22).

En primer lugar, Hadewijch denuncia que preferimos el gozo a Dios, resaltando que el deseo de Dios paradójicamente puede ser el disfraz de un mero

3 Rob Faesen, "Was Hadewijch a Beguine or a Cistercian? An Annotated Hypothesis", *Commentarii Cisterciensis* 55 (2004): 47-64; Frank Willaert, "Dwaalwegen. Recente hypotheses over Hadewijchs biografie", *Ons Geestelijk Erf* 84/2-3 (2013): 153-194.

4 Swart, *Flores de Flandes*, 4.

amor sui. Como la mayoría de las veces para Hadewijch, "Dios" indica al Hombre-Dios Jesucristo, el Dios encarnado y cercano (cf. *Visión* I; III; XIII; XIV).

En segundo lugar, observamos que Hadewijch no trata del *querer* vivir con Dios (como Ros y Swart erróneamente traducen), sino del *hecho* de vivir con Dios: el punto de partida de su mística es la realidad de la *experiencia* de vivir con Dios (la satisfacción del deseo).

1. El deseo y la experiencia

Su punto de partida es el deseo satisfecho. Así, la primera *Visión*, que en realidad es el relato de una experiencia mística, arranca de una fuerte "atracción" y "exigencia" para estar "gozosamente unida con Dios" (I,1). Esta es la razón por la cual le trajeron "a Nuestro Señor" –es decir, en el Santísimo Sacramento–. Esta formulación es llamativa: la Eucaristía parece ser la primera respuesta –concreta y, como ella dirá, todavía "exterior" (VII)– al deseo que siente en su interior.

Ahora bien, no se queda en un mero deseo: "Cuando hube recibido a Nuestro Señor, Él me recibió en Él[5]" de tal modo que solo tuvo ojos para Él y para nada más, simplemente "para gozar[6] de Él en unión" (I,2). Sigue una visión que la transporta hacia "Aquel que yo buscaba y con quien deseaba estar unida gozosamente" (I,18). Su aspecto desafiaba las palabras: "La inmensidad de su belleza, el excesivo dulzor de su Rostro augusto y admirable me impedía cualquier razonamiento o imagen. Y mi Amado se dio a mí, así que le pude comprender y sentir" (I,18; cf. Ap 1,16; 2,5).

A la hora de relatar esta experiencia, mucho después de lo ocurrido, Hadewijch reconoce que entonces todavía era demasiado "niña e inmadura", es decir, que no había "sufrido y vivido" lo suficiente para poder "merecer tan alta dignidad", la cual, no obstante, le fue regalado sin más (I,1).

2. El contexto eucarístico

Llama la atención el contexto eucarístico, que llegará a su apogeo en la séptima *Visión*. También en la tercera *Visión* "se había acercado a Dios", es decir, se había ido a comulgar, cuando, en el mismo instante, "Él me abrazó[7]

5 *Te heme* también se podría traducir como "hacia Él", "para Él", "a Él", "en lo suyo".
6 No "amor" (Ros y Swart).
7 Otros manuscritos tienen *ontfinc*, recibió.

interiormente y me acogió en espíritu y me condujo ante el Rostro del Espíritu Santo que forma una esencia con el Padre y el Hijo" (III).

La comunión eucarística provoca tal visión extática, que se encuentra como trasladada "en espíritu" (cf. Ap 1,10; 17,3) de la mano de Cristo hasta el mismo corazón de la Trinidad. Allí, una Voz potente le dice: "Mira aquí, anciana, que me has llamado y has buscado qué y quién soy yo, Amor, mil años antes del nacimiento de los humanos. Mira y recibe mi Espíritu" (III). Llama la atención el apodo cariñoso de "anciana", que indica a la joven que por su sabiduría realmente es contemporánea con Dios: espiritualmente, ya es mucho mayor de lo que en realidad es.

El punto de partida de Hadewijch es la sorprendente satisfacción de su deseo de Dios. Ahora bien, no se queda en esta cima, como si no hubiera nada más que esperar. Para ella, la espiritualidad no es la subida por unas cuantas etapas de purificación y de iluminación antes de poder gozar de la unión, sino que su periplo arranca del gozo que deseamos tanto, aunque todavía ha de madurarse esta experiencia o, más bien, su propia relación con ella.

Si nos detuviéramos aquí, no llegaríamos más lejos de lo que comúnmente (y mal) se entiende bajo la denominación ´mística´: una experiencia extraordinaria y pasiva concedida a unos pocos elegidos, sin que nada pudiera provocarla –aunque sí hemos de subrayar el contexto de la recepción eucarística y el fuerte deseo que, a su vez, es un don de Dios–. Sin embargo, gracias a Dios, Hadewijch ha descubierto otro camino, otra profundización de la experiencia mística, que la llevará sin ambages a la humanidad terrena de Cristo.

3. EL COLOQUIO

En efecto, su reacción inmediata –ante aquella asombrosa unión con su Amado con el Rostro luminoso– es de pudor, consciente de su propia pequeñez: cae inmediatamente a sus pies, "pues comprendía que había sido llevada en todo este camino hacia Él y para esto[8] tenía que vivir todavía mucho" (I,18). Sin embargo, Él le ordena: "Levántate" (I,19). Él mismo quiere explicarle la visión –ya no a través de un ángel, como anteriormente–, y quiere hacerlo, no viéndola así sumisa a sus pies, sino de modo dialogal, como un amigo habla con otro. Por

8 Ros y Swart interpretan "para esto" como "antes de acceder a Él". Ahora bien, "acceder a Él" es el don sorprendentemente gratuito, el punto de partida, pero para poder *conservarlo* hay que vivir mucho.

lo tanto, la *Visión* desemboca en un largo *coloquio* entre los dos amantes (I,19–21).

Esto recuerda al profeta Ezequiel, al que la *ruah* le pone en pie para poder escuchar al Señor, cuando su primera reacción también era postrarse ante la visión del carro de YHWH (Ez 2,1): "Me dijo: ´Levántate, pues en mí te has levantado sin comienzo, perfectamente libre y sin caída´" (I,19). La insistencia en el levantarse en contraposición a la postración podría hacer pensar tanto en nuestra *meta* en Dios (la Resurrección) como en nuestro *origen* en Dios, en quien nos hemos originado y "levantado" (como los huesos secos en Ez 36). Levantarse es una tarea porque es un don, porque se corresponde con nuestro origen más fundamental. Expresa nuestro estado creatural y dialogal ante Dios. Observamos la mención significativa *in mi*: nadie es capaz de levantarse sin Él o fuera de Él.

4. Ghebruken y ghebreken

Para Hadewijch, todo arranca de un deseo y descansa en una experiencia de un disfrute, un gozo fuera de lo normal, el gozo de Dios mismo, unida a Él, lo que ella llama *ghebruken*, gozar, traducción del latín *frui*. Ahora bien, como poetisa que es, en algunos pasajes entrelaza magistralmente este término con otro muy parecido en sonido, pero contrapuesto en sentido: *ghebreken*, con el significado de faltar, fallar, necesitar o echar de menos.

Ambos términos no se yuxtaponen ni se contraponen meramente, sino que "bailan un dueto" que expresa la misteriosa unión con Dios[9]. Este dueto llega a su apogeo en la paradoja –siendo la figura retórica donde "triunfa" la mística[10]– de que "la falta (*ghebreken*) del gozo es el más dulce gozar (*ghebruken*)" (*Carta* XVI,2). Por lo tanto, la unión con Dios se vive tanto a través del gozo como por su ausencia. En otras palabras, la unión con Dios no es una cumbre para alcanzar, sino un vaivén rítmico de periodos gozosos y vacíos en los cuales el gozo se expresa bajo su modo opuesto, permitiendo que se ahonde como deseo dentro de nosotros.

Ahora bien, la única razón por la cual el Amado satisface el deseo inicial, todavía inmaduro e infantil, parece ser que ella se haya mostrado tan deseosa e impaciente: "Ahora yo te hago saber lo que quiero de ti. Quiero que estés pre-

9 Mommaers, *The Riddle*, 170-171.
10 Henri de Lubac, *Paradoxes* (Paris: Seuil, 1959), 72.

parada para cada desgracia que te ocurra por mí" (*Visión* I,20). Recordar el deseo (el punto de partida) le permite profundizarlo: es la bisagra que nos llevará al punto de llegada de su espiritualidad.

III. EL PUNTO DE LLEGADA DE SU MÍSTICA: "SER HUMANOS CON SU HUMANIDAD"

Para Hadewijch, se trata de saber cómo ser "Dios con Dios" y qué hacemos una vez que saboreamos el gozo de la unión, si le seguimos en su camino hasta el extremo. Continuemos el párrafo tan fundamental con el cual empezábamos:

> Todos bien queremos ser Dios con Dios, pero, Dios lo sabe, pocos de entre nosotros quieren vivir humanos con su humanidad y quieren llevar su cruz con Él y quieren estar en la cruz con Él y pagar plenamente la deuda de la humanidad (*Carta* VI,22)[11].

Hadewijch subraya la configuración con Cristo en términos sorprendentes y atrevidos de identificación, hasta estar en la cruz con Él. Observemos el proceso descendente y kenótico que consiste en tres pasos, desde el deseo y la experiencia de *vivir* con Dios y *ser* Dios con Dios (su Gloria): *vivir* la humanidad (su vida terrena), *llevar* su cruz (su Pasión) y *estar* en la cruz por la salvación de toda la humanidad (su Muerte). También es significativa la graciosa inclusión *wet God* (Dios lo sabe), que suena como un suspiro, pero que afirma que Dios es el único que sabe quién entre nosotros realmente quiere seguirle y amarle como merece.

La última frase necesita una breve explicación y contextualización. No nos hace necesariamente "colaboradores" en el pago de la deuda (dentro del marco de una teología de la satisfacción, hoy insuficiente). Esta teología entiende que la deuda ha sido enteramente pagada por Cristo en la cruz y que, por lo tanto, ya no queda *objetivamente* nada por pagar, pero *subjetivamente* cada cristiano ha de hacer suya la salvación históricamente ofrecida en la cruz. El acento, a mi modo de ver, está en el verbo *querer*, que se repite hasta cuatro veces (igual que la preposición con, lo que subraya la *con*-figuración con su humanidad) con los verbos, pero significativamente no con *pagar*: no se trata de ser *objetivamente*

11 A pesar de la redundancia, es preciso repetir cada "querer" y cada "con Él", porque es lo que Hadewijch enfatiza. Más que "ser" humanos (Bernardo; Ros y Swart), se trata del *proceso* de vivir con Él. Bernardo cae en un contrasentido en su comentario de la nota 24, observando que la *Imitación de Cristo*, II,11 introducirá un "cambio de perspectiva" por reemplazar la ambición de ser Dios con Dios por la del seguimiento de Cristo hasta el final.

colaboradores en el pago de la deuda, sino de *quererlo*, de hacerlo propio, identificándonos con Él. Solo estando en sus zapatos se entiende a una persona, como dijo Atticus Finch en *Matar a un ruiseñor*. Y para entender a Dios, según Hadewijch, hay que caminar en los pasos de Cristo hasta hacerse uno con Él –incluso llegará a decir: hacerse Él–.

Para esta parte central de nuestro estudio, destilaremos de sus *Visiones* tres etapas del proceso mistagógico que despliega el "ser humanos con su humanidad": la *imitación* de Cristo, la *configuración* con Él y la *identificación* con Él. En particular, las *Visiones* primera, séptima y decimocuarta destacan por representar cada vez una nueva etapa en la comprensión del papel de la humanidad de Cristo en este camino donde maduran el deseo y la unión con Dios.

1. Imitación: "asemejársele en la humanidad"

En el coloquio amoroso al final de la primera *Visión*, el Amado le da un "mandamiento nuevo" (Jn 13,34) capaz de ahondar el deseo de ser Dios con Dios:

> Si quieres asemejarte (*gheliken*) a mí en la humanidad, como deseas gozar de mí en la entera divinidad, así desearás ser pobre, exiliada y ultrajada entre todos; todas las desgracias te gustarán por encima de cualquier placer terrenal y de ningún modo deberán entristecerte (I,20).

En la cumbre de la unión mística, Cristo le promete paradójicamente oprobios y desprecio, como si esto se correspondiera con la "nobleza" que exige para sí todo lo que Él es:

> Si quieres perseguir el Amor, según tu noble naturaleza, que exige para ella todo lo que soy, tienes que llegar a ser tan extraña entre los seres humanos, tan insólita y desgraciada, que no sabrás dónde pasar la noche; todos te rehuirán y te abandonarán, nadie querrá vagar contigo en tu necesidad y en tu pena[12] (I,20).

1.1. He vivido lo humano plenamente

Que realmente se trata de un *coloquio* y no de un monólogo se observa en que Cristo incorpora los reproches y súplicas de ella: en primer lugar, que Cristo

12 "Nadie querrá acompañarte en los caminos perdidos de la angustia y el dolor" (Ros y Swart).

"reconozca" sus esfuerzos y "buenas obras". Ahora bien, Él no tiene reparos en reconocerlos, pero la lleva más allá:

> Pero reconoce tú que yo he vivido lo humano puramente: mi cuerpo sufrió pesadas penas, mis manos han laborado [con] total fidelidad, mi voluntad nueva se ha desbordado de caridad a través del mundo entero en extraños y en amigos, mis sentidos han languidecido, mi corazón ha deseado y mi alma ha amado. En todo esto he ocupado todo mi tiempo hasta que llegó la hora en que mi Padre me acogió consigo[13] (I,21).

El término *suver*[14] indica que Cristo vivió su humanidad en la tierra de modo pleno y real, no de modo aparente y falso (docetismo). Lo puramente humano se expresa desde lo exterior hasta lo más interior: cuerpo, manos, voluntad, sentidos, corazón y alma. A esta progresión corresponden los verbos, como distintas declinaciones del "vivir" (*leven*): sufrir (*doghen*), laborar (*wrachten*), desbordar (*vloyen*), languidecer (*doeyen*), desear (*begheren*) y amar (*minnen*).

Esta progresión *hacia lo interior* es paradójicamente una progresión extática *hacia lo exterior*, porque, mientras que los primeros verbos enfatizan el esfuerzo personal e individual, gradualmente se abren hacia el otro. De la misma manera, es una progresión *anagógica* hacia la más alta de las actividades que es amar.

1.2. Un camino de la perfección hacia la madurez

En segundo lugar, Cristo responde a la recriminación de que Él llevaría una vida cómoda por poseer los siete dones del Espíritu y por ser uno con el Padre: admite que tiene los dones y, es más, reconoce que Él es "el Dador del Espíritu que da nombre a los dones"[15]. Ahora bien, a ella todavía le falta entender "una verdad escondida", obvia para quienes pueden entenderlo:

> Que en ningún momento hice uso de mi poder para satisfacerme cuando estaba en apuros (*ghebreken*); que jamás conté con los dones de mi Espíritu, sino que

13 Más que "llamó" (Ros y Swart), *op nam* indica tanto "subió" como "acogió", lo que se corresponde con la unión mística que ella experimenta. Advertimos el mismo significado del *te hem* (a Él) como en I,2.

14 No hay que entenderlo como hace Mommaers, en el sentido exclusivo de "meramente", sino en el sentido inclusivo de "pura, plena y enteramente": igual que Cristo es enteramente Dios, también es enteramente humano. Mommaers, *The Riddle*, 181. Aunque su intención parece correcta, el término elegido (*merely*) es del todo inadecuado. Mi interpretación sigue la de J. van Mierlo. Felizmente, también Ros y Swart traducen por "puramente", aunque añaden innecesariamente "como" hombre.

15 No "los espíritus que son llamados con este nombre" (Ros y Swart). Se trata del Espíritu Santo.

> los adquirí por las penas del sufrimiento y de mi Padre, con el cual yo estaba totalmente unido como lo estoy ahora, antes del día en que llegó la hora de mi madurez (*volwassenheit*). Nunca me alejé de mis desgracias y de mis penas por mi perfección (*volcomenheit*) (I,21).

Es significativa la cercanía e interconexión entre madurez (*volwassenheit*) y perfección (*volcomenheit*): la perfección que tuvo el Hombre–Dios desde el inicio no impide su proceso y crecimiento hacia la madurez, por vivir una vida plenamente humana. Este párrafo, por lo tanto, no es más que el desarrollo de lo que ya tiene implícito "he vivido lo humano plenamente". Sin embargo, siempre es preciso y precioso poder escucharle diciéndolo directamente en primera persona. Hadewijch recoge esta misma idea en su sexta *Carta*:

> Siempre debemos tener presente que a la vida humana corresponden el hermoso servicio y el ser exiliado[16]: igual que hizo Jesucristo cuando vivió humanamente[17]. En ningún lugar se encuentra escrito que Cristo, en toda su vida, recurriera al Padre o a su poderosa naturaleza para gozar del reposo. Nunca se contentó, desde el comienzo de su vida hasta el final, sino siempre con obras nuevas[18]. Él mismo se lo dijo a cierta persona que aún vive y a quien ordenó seguir su ejemplo, diciéndole que ésta es la verdadera justicia del Amor: donde está Amor, siempre hay grandes faenas y penas pesadas. Sin embargo, toda pena le es suave (VI,9).

En esta última idea, podemos reconocer la kénosis de Jesucristo, quien, "siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo" (Flp 2,6–7).

1.3. Víveme a mí: vive tu humanidad en la perfección de las virtudes

En tercer lugar, el Amado recuerda las quejas de su amada, ocasión para lanzarle a su vez preguntas:

> Ahora te has quejado de tu miseria y de que no tienes de mí lo que necesitas según tus carencias; y yo te pregunto cuándo te han faltado los siete dones de

16 "Prestar un servicio hermoso en una vida sufrida" (Bernardo); "el buen servicio y el sufrimiento del exilio aquí abajo" (Ros y Swart).

17 Literalmente, Hadewijch dice "cuando vivió hombre". Seguramente por no reducir la humanidad de Cristo a la humanidad terrena, Ros y Swart traducen "mientras vivió sobre la tierra". "En su vida humana" (Bernardo) ablanda la cariñosa y dinámica expresión de Hadewijch, cuyos verbos subrayan el *hacer* de Jesucristo y su ser sujeto libre y activo de la acción, lo que se pierde en "lo mismo le correspondió a Jesucristo" (Ros y Swart).

18 "No buscó nada para sí" (Bernardo); "nunca se permitió ninguna satisfacción" (Ros y Swart).

> mi Espíritu; y te pregunto cuándo de algún modo has sido abandonada por mi Padre, si no estaba siempre contigo como estaba conmigo y yo con Él cuando viví humanamente (I,21).

Por lo tanto, "puesto que tú eres un ser humano, vive tu humanidad en el exilio", lo que implica:

> Yo quiero de ti que me vivas a mí[19] tan perfectamente en todas las virtudes en la tierra, que a mí no me faltes en nada. Posee los siete dones de mi Espíritu y la fuerza y el auxilio de mi Padre en las obras virtuosas perfectas por las cuales se llega a ser Dios y sigue siéndolo eternamente. Pero siéntete una criatura humana en todos los defectos que pertenecen a la naturaleza humana salvo el pecado (I,21).

Cristo, como maestro y pedagogo, quiere llevar a la todavía "niña" en materia de espiritualidad (con su deseo inmaduro de alcanzar sin esfuerzo a "ser Dios con Dios") a *elegir* la humanidad como el camino de salvación: también Él, siendo plenamente humano, pasó por el largo proceso de maduración, sin tener un carril exprés.

El término *ghebreken* se presenta como una característica de la condición humana, excluyendo el pecado: se trata de la fragilidad, la misma que Cristo elige y transforma desde dentro en paradójica fortaleza, en vulnerabilidad, en *ghebruken*, mostrando victoriosamente sus heridas (*vulnera*) salvíficas hasta en su Gloria (como en el famoso *Pórtico de la Gloria* en Santiago de Compostela).

Cristo le pide a Hadewijch –y a cada uno de sus lectores– unirse sobremanera a su humanidad, vivir la humanidad perfectamente (*volcomen*) como Él mismo la vivió, traduciendo *ghebreken*, cuando aplica la expresión a sí mismo, en "sufrimientos" (como para hacer entender que Él es el Siervo Sufriente que por sus sufrimientos nos liberó):

> Todas las penas que pertenecen a la condición humana las probé cuando viví humanamente, salvo el pecado. Nunca me contenté con mi poder interior, sino con el consuelo de que estaba seguro de mi Padre. Ya bien sabes que viví mucho tiempo en la tierra antes de que me conociera la gente y antes de que hiciera milagros (I,21).

Le es dado a Hadewijch descubrir que la ausencia (*ghebreken*) de gozo (*ghebruken*) que experimenta y lamenta realmente forma parte de la lenta maduración de la imitación (*gheliken*). La cumbre del disfrute de la divinidad reside

19 No "mi vida" (Ros y Swart).

en la configuración con la humanidad de Cristo, una configuración que para nada excluye el sufrimiento y la aguda ausencia de la unión gozosa. Es cierto: no nos salva *del* sufrimiento, sino *en* el sufrimiento. Asumiendo la condición humana, Cristo abre para nosotros, en medio de las vicisitudes de la vida, un camino de consuelo y de certeza del Padre.

1.4. El gozo sentido del Amor

Al final del coloquio, el Amado reanuda el gozo (*ghebruken*), objeto inicial del deseo y ahora –dentro del marco del Amor que es la verdadera materia de la mística– entrelazado con sentimiento o afecto, es decir, con experiencia física, y repetido una y otra vez como fuegos artificiales: *mijns ghebruken in ghevoelne*, *ghebrukeleke ghevoelen*, *ghevoeles in ghebrukene*, *ghebrukelecheit van minnen ghevoelleke*. Le asegura: si ya no aguantas más, te daré "el don de sentirme", el "gozo sentido del Amor":

> Yo me daré íntimamente[20] a ti, queridísima amada, si tú quieres tenerme. Pues tú no quieres que los extraños te consuelen ni te conozcan. Por eso te daré la comprensión de mi voluntad y el arte del justo amor y, en ocasiones, el sentirte uno conmigo en la tempestad del amor, cuando ya no puedas soportar no sentirme y la pena se te haga demasiado pesada (I,21).

Ahora bien, la cumbre no es el gozo intimista con el Amado, sino la misión.

1.5. Apostolado y misión

Esta íntima comprensión sentida es la mismísima base de su apostolado: "Con comprensión obrarás sabiamente mi voluntad en todos los que necesitan conocerla por medio de ti y la ignoran aún". A este apostolado tiene que dedicarse con todo su empeño:

> No has faltado a nadie hasta ahora y no debes faltar a nadie hasta el día en que Yo te diga: "Tu obra se ha cumplido". Con Amor vivirás y perseverarás, cumpliendo mi voluntad secreta por la cual tú eres para mí y yo soy para ti. Y sintiéndome, te seré suficiente y tú me lo serás. […] Pues me gozarás (I,21).

20 *Heymeleke*, más que "secretamente", bien podría indicar lo íntimo del hogar (*heym*), como sugiere van Mierlo con respecto a I,1 (donde Nuestro Señor, bajo la forma eucarística, llega hasta su cama, estando enferma).

En efecto, "siempre tendrás el conocimiento de mi voluntad y sentirás el Amor y, en la necesidad, sentirás el gozo conmigo. Así hizo conmigo mi Padre, aunque Yo fuera su Hijo: Él me dejó en la necesidad, pero nunca me abandonó. Yo lo sentía en el gozo y serví a aquellos a quienes me había enviado". Y Cristo termina su discurso amoroso con las palabras: "Así, el Amor te hará poderosa. Dalo todo, porque todo es tuyo" (I,21).

Recapitulemos. Esta primera *Visión* ha dado un primero y esencial paso en el recorrido místico de la unión con Dios, ampliando el deseo –todavía inmaduro– de "ser Dios con Dios", de gozar de su unión, hasta su maduración en el deseo de seguir a Cristo pobre y humilde, de imitarle en su humanidad humillada, un paso también recogido en la sexta *Carta*. La séptima *Visión* dará un paso más, tal vez no en la intuición, pero sí en la formulación y en la comprensión de este deseo.

2. CONFIGURACIÓN: "GOZAR DE SU HUMANIDAD CON LA MÍA"

La séptima *Visión*, igual que la primera, arranca de un deseo: "Yo deseaba gozar[21] enteramente a mi Amado, conocerlo y saborearlo en toda su amplitud". Este deseo conlleva a otro: "gozar[22] de su humanidad con la mía", es decir, "establecer y afirmar la mía allí sin caer en faltas para satisfacerle sin faltar en la pura, única y plena dedicación a toda virtud" (VII,1).

2.1. El deseo renovado

Por lo tanto, el deseo parece ya distinto, enriquecido y madurado desde el deseo inicial de la *Visión* primera, como si todo lo visto allí, ahora recogido e incorporado, ya se hubiera asimilado en ella: encontramos de nuevo el familiar término *ghebruken*, pero ahora Hadewijch pone todo su empeño en subrayar el "enteramente", "con todo lo que implica".

Ella empieza ahora con la humanidad de Cristo, vinculándola con "gozar", que se enriquece con conocer y saborear, y relacionándola con la suya. Subraya también los esfuerzos que implica elegir esta humanidad, es decir, vivir de esta manera nuestra humanidad –en mis palabras: elegir la fragilidad-*ghebreken* como un camino de salvación, transformándola en vulnerabilidad-*ghebruken* al

21 No "tener" (Ros y Swart).
22 No "experimentar con total plenitud" (Ros y Swart).

modo de Cristo–. Elegir la humanidad con todas sus penas es el único camino para llegar a "ser Dios con Dios":

> Pues ése es el don que he elegido sobre todos los dones que he elegido: que fuera capaz en todos los grandes sufrimientos, pues esa es la perfecta satisfacción: llegar a ser Dios con Dios. Pero esto implica sufrimientos, penas, exilio y desgracias constantemente renovadas, y dejarlo venir y pasar sin disgusto, sin saborear de Él más que el dulce amor, las caricias y los besos (VII,1).

A pesar de todo, en medio de la amargura de las penas, no es del todo imposible sentir el dulce amor del Amado, lo que ella llama "consuelo".

2.2. El sabor eucarístico

Por haber ocurrido una madrugada de Pentecostés durante los maitines (sin comunión eucarística), llama la atención que Hadewijch profundiza en sentido eucarístico la configuración con Cristo y el gozo de su humanidad. Desde el altar, vuela primero hacia ella una gran águila[23], intermediario entre los dos amantes. Después, Cristo mismo se le aparece como Niño:

> Entonces vino Él mismo desde el altar manifestado como un Niño. Tenía el aspecto que tuvo en sus tres primeros años. Se dirigió hacia mí y del ciborio tomó su Cuerpo en su mano derecha y en su mano izquierda tomó un cáliz que parecía venir del altar, pero no sé de dónde venía (VII,3).

Finalmente, se le muestra tal como estaba en la Última Cena, con el mismo vestido y ya un hombre ameno y atractivo:

> Se me apareció entonces en la ropa y la figura que tuvo el día en que por primera vez nos dio su Cuerpo: bajo la forma viril, dulce y hermoso en el rico esplendor de su Rostro vino a mí tan sumiso como uno que pertenece enteramente a otro (VII,3).

No solo es muy significativo que Cristo viene desde el altar y lleva las especies eucarísticas, sino que lo hace primero siendo niño y después como adulto, como para subrayar el proceso de la maduración necesaria para unirse con Dios y configurarse con Él –acaba de mencionar *wassene* (VII,1) y recuerda tanto el

23 El águila podría ser el símbolo del evangelista Juan (cf. *Visión* VI; X; XII), en cuyo universo Hadewijch se mueve claramente, usando los mismos términos e imágenes de los escritos joánicos. Esta intervención del águila sirve de bisagra –no solo literaria, también teológica, entre la absoluta trascendencia de Dios y su experiencia íntima–.

onghewassen (I,1) como el *volwassenheit* (I,21) de la *Visión* primera, donde también hemos subrayado el contexto eucarístico–.

Muy logradas son las expresiones "Él nos dio su Cuerpo" –tal vez no exista mejor expresión para la experiencia mística o de la unión con Dios– y "tan sumiso como uno que pertenece enteramente a otro": Cristo no se impone desde arriba, sino que viene de modo humilde y sencillo, ya dependiendo de su amada porque lo quiere así.

La visión desemboca naturalmente en la comunión, recibida bajo ambas especies "como se suele hacer", pero, en su visión y experiencia, de las manos de Cristo mismo: "Me hizo don de sí mismo bajo las especies y figuras del sacramento, como es de uso; después me hizo beber del cáliz, hecho y gustado como es costumbre" (VII,3).

2.3. La experiencia de la humanidad en la unión

Inmediatamente, Él mismo viene a ella, abrazándola con fuerza:

> Después, Él mismo vino hacia mí, me tomó completamente en sus brazos y me estrechó contra Él y todos mis miembros sintieron los suyos en su total satisfacción que yo había deseado de corazón según mi propia humanidad. Así tuve externamente la satisfacción plena y perfecta. Y por poco tiempo, tuve también la fuerza de soportarlo (VII,3).

La imagen plástica del abrazo resalta el papel de la humanidad en la unión con Dios. Es el abrazo mismo lo que le da fuerza para aguantar su impetuosidad. Todavía se trata de una experiencia "exterior" –aunque subrayarlo podría indicar su empeño en mostrar que se trata de una experiencia *real* y *concreta*–. De nuevo, señalamos la expresión de la "totalidad", como al principio de esta *Visión*, cuando Hadewijch mencionaba la humanidad de Cristo "con todo lo que implica".

2.4. La unión sin diferencia y sin fusión

De repente, muy similar a lo que ocurre con los discípulos de Emaús al partir el pan, cuando recordaron cómo ardió su corazón (cf. Lc 24,30-32), se le desaparece "aquel hombre hermoso" de la vista "exterior" y se siente absorbida y "fundida" en Él, como si fueran "uno sin diferencia". Se siente tan fusionada con Él que ya no se siente a sí misma:

> Pero bien rápido perdí la visión del hombre bello en su forma exterior y la vi desvanecerse sin que quedara nada. Se diluyó y se fundió de tal manera que dejé de conocerle y percibirle fuera de mí misma, mientras que en mí no podía distinguirlo. Me pareció entonces que estábamos unidos sin diferencia (VII,3).

A estas alturas, Hadewijch expresa la unión mística tanto en términos de fusión que, por una parte, fuera de su contexto y sin compaginarlo con otros textos que subrayan la paradójica *diferencia* en la unión, estas expresiones podrían parecer heterodoxas, inadecuadas y unilaterales. Por otra parte (para salvar su proposición), entendemos que lo haga de vez en cuando para expresar en nuestro idioma la extraordinaria *intimidad* de aquella experiencia de comunión. Todo, hasta la Eucaristía misma, sigue siendo todavía "exterior":

> Todo ello era exterior, viendo, saboreando y sintiendo como se puede saborear cuando se recibe exteriormente el sacramento, ver y sentir exteriormente, como los amados se reciben mutuamente en plena satisfacción de verse y escucharse, de perderse el uno en el otro. En seguida, me quedé abismada en mi Amado y me perdí totalmente en Él, de modo que yo no seguí siendo yo misma[24] (VII,3).

Ahora bien, para mostrar que sí hay diferencia en la unión, en su *Carta* novena, Hadewijch expresa en términos similares su deseo de que también su destinataria, a la que llama cariñosa y maternalmente "querida niña", conozca el gozo de la unión con Dios:

> Se gozan entre ellos y cada uno boca a boca, corazón en corazón, cuerpo a cuerpo y alma en alma, mientras fluye a través de ambos una misma dulce naturaleza divina y ambos [son] uno a través de ellos mismos, aunque, siendo uno, siguen siendo sí mismos, sí, *siguen siéndolo* (IX).

Esta última y enfática observación, no siempre adecuadamente reflejada en las traducciones[25], excluye una unión fusional y demuestra que, paradójicamente, se mantiene la identidad personal de cada miembro en el abrazo amoroso. Hay comunión en el gozo y en el sentir *sin que haya fusión en el ser*.

La experiencia mística de la unión con el Amado se expresa subrayando la propia humanidad de Hadewijch, tan presente desde las primeras líneas de esta séptima *Visión*, porque ahora se vuelven a mencionar su corazón y sus miembros como una gran inclusión, y el abrazo se ve y se siente exteriormente como un abrazo táctil y humano, cuerpo a cuerpo, de amantes: así de *real* y tangible se

24 "De mí no quedó nada" (Ros y Swart).

25 "And they are both one thing through each other, but at the same time *remain two different selves*" (Hart); "Being in each other, they are both one and they *remain completely one*" (Mommaers).

siente la presencia y la unión con la humanidad de Cristo. La intensidad del abrazo, que expresa el ímpetu del amor que tiene Cristo para ella, recuerda la de la misteriosa lucha de Jacob con el Ángel, tantas veces representada como abrazo en la historia del arte (Gn 32,25).

La última frase de la séptima *Visión*, que enlaza con la octava, subraya por contraste en qué medida todo lo anterior tenía lugar *en el cuerpo*, y también que gozar de su humanidad en el nuestro es una experiencia que solo se puede tener *en el cuerpo*: "Entonces fui transformada y subida *en el espíritu* y tuve una revelación de varias horas" (VII,3).

Recapitulemos. Con la expresión "gozar de su humanidad en la nuestra", hemos señalado una nueva etapa en la comprensión del papel de la humanidad de Cristo en el proceso de la unión con Dios. Se llega a "ser Dios con Dios", gozando de su humanidad en todas las etapas de su vida hasta su maduración. Un papel clave juega el Cuerpo de Cristo: *eucarístico*, entregado para ser comulgado, pero también *histórico*, primero como niño y después ya como adulto, y que acaba en la experiencia interior y abarcadora del abrazo palpable, pero más allá de la visión, que ya apunta a la *identificación* con Él.

3. IDENTIFICACIÓN: "SER ÉL, DIOS, SIGUIENDO A ÉL Y EN ÉL"

Demos un paso más. En la última *Visión*, la decimocuarta, Hadewijch relata como recibió un "nuevo poder" que no había tenido antes y que procede de la propia esencia de Dios "de ser Él, Dios, con mi sufrimiento siguiéndole a Él y en Él, igual que Él fue yo cuando vivió humano para mí" (XIV,2).

El magnífico paralelo "ser Él, Dios" y "él fue yo" refleja el maravilloso intercambio salvífico de la Encarnación de Dios para la deificación del ser humano. No veo razón para ablandarlo como "ser Dios para él" y "él fue Dios para mí" (Ros y Swart)[26]. Sigo a van Mierlo, que sugiere que *god* aquí ha de interpretarse con toda probabilidad como el nominativo *Dios* en lugar del dativo *para Dios*[27]. En este sentido, siguiendo el paralelismo, traduzco el *mi* en el sentido fuerte de la identificación de Cristo conmigo. El *na heme ende in heme* es una maravillosa expresión poética que condensa tanto la *imitatio Christi* (*na heme*: "siguiéndole a Él" en el doble sentido de "después de Él" e "imitándole a Él",

26 También ablandada, sin traducir el primer *hem* y traduciendo el *mi* en "para mí", en "to be God with my sufferings according to his example and in union with him, as he was *for me* when he lived for me as Man" (Hart).

27 Jozef van Mierlo en Hadewijch, *Visioenen*, 157 n14.

siguiendo su ejemplo) como la *configuratio Christi* (*in heme*: en unión con Él, como absorbido en Él).

Comenta Hadewijch: "Todo esto quería decir que yo podría soportar el Amor mientras me faltara el gozo del Amor, que yo soportaría firmemente las agudas saetas que el Amor me lanzaba" (XIV,2). Espera poder soportar las flechas del Amor mientras le falla el gozar, en esta hermosa yuxtaposición (o, más bien, "dueto") *ghebrake ghebruken*. El nuevo poder, que viene de la misma esencia de Dios, le permite soportar el Amor mientras le falla el gozar –que es "el más dulce gozar" (*Carta* XVI,2)–.

Los que "nunca practican el amor humano y divino conjuntamente" son incapaces de experimentar lo que ella experimentó. En la cumbre de la mística, ella descubre que existe solo un único gozo: el de saborear conjuntamente a la humanidad y a la divinidad. Ella sabe que "había sido elegida para saborear al Hombre y a Dios al mismo tiempo, lo que nadie nunca ha podido hacer en tanto no fuera como Dios en todo y enteramente lo que es nuestro Amor" (XIV,11). Ella logró abrir "la totalidad cerrada que nunca había sido abierta por las criaturas que no conocían, por amar laboriosa y ansiosamente, el modo en que soy Dios y Hombre" (XIV,12). En este sentido, Hadewijch aconseja a su "querida niña":

> Con la humanidad de Dios has de vivir aquí entre labores y miserias, y con Dios poderoso y eterno has de amar y regocijarte interiormente con una dulce entrega. La verdad de ambos [aspectos] es un único goce. Y así como la Humanidad [de Cristo] cumplió aquí la voluntad de la Majestad, has de cumplir con amor ambas voluntades en uno[28] (*Carta* VI,11).

En otras palabras, la respuesta al deseo inicial e inmaduro de gozar la unión con Dios es el único y solo gozar posible: *vivir* "aquí" (sobreentendido "en la tierra": *hier* en contraposición con *van binnen*) con y conforme con la humanidad de Dios, es decir "en labores y en miseria", compaginado con *amar y regocijarse* internamente con el omnipotente Dios eterno. Por lo tanto, *ghebruken* no se reduce al solo *amar y regocijarse* con la divinidad, sino que incluye y elige el camino laborioso de la humanidad.

Ya la tercera *Visión* arrancó desde la doble pregunta que se estaba forjando en Hadewijch: "¿Qué es y quién es el Amor?" La respuesta es de orden práctico y existencial: "Si me cumples enteramente humano en mí mismo a través de todos los caminos del pleno Amor, gozarás quién soy yo, Amor" (III). Es decir,

28 Es más que "al mismo tiempo" (Bernardo) o "unidas" (Ros y Swart).

si llegamos a alcanzar la misma plenitud viviendo la entera condición humana como Él, entonces no solo sabremos *qué* es (Amor), sino que gozaremos *quién* es: Amor.

No se puede entender *quién* es sin gozarlo, y esto implica ser enteramente humano con y como Él. Es más: ya no lo "conoce" exteriormente, sino que se *identifica* tanto con Él que le vive a Él: "Hasta ese día amarás lo que yo soy, Amor, y luego serás Amor como soy yo. Y no llevarás menos que yo una vida de amor hasta el día de la muerte, cuando empieces a vivir" (III). En nuestra propia identificación con Cristo como Amor le conoceremos y sabremos qué y cómo Él es Amor.

Al final del coloquio, ella es enviado al mundo: "Ve y vive lo que (*dat*) soy, y vuelve y tráeme la plena divinidad y goza quien (*wie*)[29] soy" (III). No hay que separar el vaivén entre ir y volver en el tiempo –traduciendo "vuelve *después*" (Ros y Swart)– porque Hadewijch parece enfatizar más bien la conexión entre la *vida* y el *gozo*.

Solo viviendo *lo que* es, es decir, Amor, en la humanidad de Cristo en el mundo, podremos gozar *quien* es (la entera divinidad). Le vamos conociendo y gozando paso a paso, a medida que le sigamos en su humanidad y nos identifiquemos con Él.

CONCLUSIÓN: EL "ÚNICO ARTE DE SABOREAR A LA VEZ AL HOMBRE Y A DIOS"

A lo largo de este recorrido, hemos podido comprobar cómo "ser Dios con Dios", más que el punto de llegada del camino mistagógico propuesto por Hadewijch, es su punto de partida: "El hecho de llegar a vivir la plena unión no garantiza un estado permanente que conduzca a una especie de endiosamiento en la vida terrena"[30]. Por lo tanto, "ser humano con su humanidad" con todo lo que implica no solo es el *medio* y el camino para alcanzar a Dios, sino el *modo* y el lugar de gozarlo en cada momento y de "seguir siéndolo eternamente".

La identificación con Cristo se expresa en términos tan atrevidos que, después del encuentro gozoso con Él, el Hombre–Dios le envía de nuevo al mundo a semejanza de su propia doble naturaleza: "Te envío –como Dios y humana–

29 No gozar de "la dulce unión" (Ros y Swart), sino del Amado mismo.

30 María del Mar Graña Cid, "Vivir la vida celestial: caridad y acción social en beguinas y beatas (siglos XIII–XV)", *Estudios eclesiásticos* 93 (2018): 511-550, 528.

de nuevo al mundo cruel, donde gustarás todas las muertes hasta que vuelvas aquí al Nombre completo de mi gozo en el cual has sido bautizada en mi profundidad" (*Visión* VI,5).

Mommaers observa cómo ha evolucionado el deseo de unirse a Dios desde su expresión todavía infantil y romántica de la *Visión* primera hasta su maduración en la séptima por la incorporación de la humanidad terrena de Jesucristo, como si Hadewijch preparase al lector para su "gran final" en la decimocuarta[31]. Este autor reconoce en el conjunto de las catorce visiones una ascensión hasta la cumbre de la unión mística: tres etapas que aquí hemos llamado *imitación*, *configuración* e *identificación*. La cumbre del periplo espiritual que propone Hadewijch se centra en la humanidad de Jesucristo y se expresa a través del "arte de saborear al Hombre y a Dios al mismo tiempo" (XIV,12).

Terminemos este estudio acerca del papel de la humanidad de Cristo en el proceso mistagógico de Hadewijch de Brabante con una firme convicción que nos regala al final de su undécima *Visión*:

> Saber cómo se debe amar a la humanidad en la divinidad y conocer la verdad de ambas en una sola naturaleza: ésta es la vida más valiosa que jamás se ha vivido en el Reino de Dios. Este rico reposo Dios me dio a ratos (XI,10).

Ahora solo nos queda, como para Hadewijch al final de la tercera *Visión*, contemplar al Amado: "En aquel momento volví en mí, comprendí todo lo que acabo de decir y me quedé mirando al dulce Amado de mi corazón" (III). Es una hermosa sugerencia de cómo podríamos terminar una oración: manteniendo la mirada fija en los ojos del Amado, volviendo sobre lo que más sabor tenía y apuntándolo en el papel y en el corazón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Faesen, Rob. "Was Hadewijch a Beguine or a Cistercian? An Annotated Hypothesis". *Commentarii Cisterciensis* 55 (2004): 47-64.

Fraeters, Veerle. "Hadewijch of Brabant and the Beguine Movement". En *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, editado por Elizabeth Andersen y otros, 47 -71. Leiden: Brill, 2014.

Graña Cid, María del Mar. "Vivir la vida celestial: caridad y acción social en beguinas y beatas (siglos XIII-XV)". *Estudios eclesiásticos* 93 (2018): 511-550.

31 Mommaers, *The Riddle*, 184-185.

https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/9064
Hadewich. *Dios, Amor y amante. Las Cartas*, traducido por Pablo María Bernardo. Madrid: Paulinas, 1985.
Hadewijch. *Brieven*, ed. J. van Mierlo, 2 vols. Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven: Standaard Boekhandel, 1947: https://www.dbnl.org/tekst/hade002brie01_01/index.php.
Hadewijch. *The Complete Works*, trad. C. Hart (The Classics of Western Spirituality). New York: Paulist Press, 1980.
Hadewijch. *Visioenen*, ed. J. van Mierlo, 2 vols. Antwerpen - Gent - Mechelen: De Vlaamsche Boekenhalle, 1924-25. https://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=hade002jvan01.
Lubac, Henri de. *Paradoxes*. Paris: Seuil, 1959.
Malfliet, Rudi. "The Visions of Hadewijch of Brabant: Achieving the Perfection of Trinitarian Love". *Magistra* 26/1 (2020): 5-40.
Mommaers, Paul. *The Riddle of Christian Mystical Experience: The Role of the Humanity of Jesus*. Leuven: Peeters, 2003.
Ros, Carmen y Swart, Loet. *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, introducción y notas por L. Swart, traducción por C. Ros y L. Swart. Madrid: BAC, 2001.
Verdú Berganza, Ignacio. "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera". *Cauriensia* 14 (2019): 117-130.
Willaert, Frank. "Dwaalwegen. Recente hypotheses over Hadewijchs biografie". *Ons Geestelijk Erf* 84/2-3 (2013): 153-194.

Bert Daelemans
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Alberto Aguilera 23
28015 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-8375-5385

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 107-128, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.107

EL FENÓMENO ERÓTICO, LA LÓGICA DEL DON Y DIOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE MARION

THE EROTIC PHENOMENON, THE LOGIC OF GIFT AND GOD IN MARION'S PHENOMENOLOGY

FRANCESCO DE NIGRIS
Universidad Pontificia Comillas
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 12/05/2020 Aceptado: 23/09/2020

RESUMEN

En *Le Phénoméne érotique* Marion reinterpreta la lógica del don mediante un enfoque hermenéutico cuya radicalidad parece rebasar la concepción intuitiva, descriptiva de la conciencia que había inspirado el concepto de "donación" en sus primeras obras. La correlación entre llamada y respuesta corresponde al desfase a priori de la carne como donación recíproca entre amantes, que se va descubriendo a posteriori mediante el juramento. Finalmente, en este proceso de erotización auténtica en que el yo se convierte en adonado, es decir, en amado y amante, se revela a Dios como su última condición de posibilidad.

Palabras clave: Marion, amor, fenómeno erótico, fenomenología, donación.

ABSTRACT

In *The Erotic Phenomenon* Marion approaches the logic of gift throughout a hermeneutic point of view whose radicalism seems to leave behind the intuitive and descriptive conception of consciousness that inspired the concept of "giveness" of its early works. The correlation between call and answer corresponds to the a priori gap of flesh as mutual giveness of lovers that is discovered a posteriori by the oath. Finally, in this process of authentic erotization in which the I converts himself to the *adonné*, that is, in lover and beloved, God reveals himself as its utter condition of possibility.

Keywords: Marion, love, erotic phenomenon, phenomenology, giveness.

INTRODUCCIÓN

El sentido moderno de la verdad como certeza lleva a construir en el objeto las condiciones de posibilidad de la adecuación, para que el yo, en cuanto conciencia, adecuado a sí mismo, existente, esté además adecuado a lo que encuentra, confirmándose por partida doble, de esta suerte, el clásico lema de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*. La lógica del objeto, según Marion (2016, 158ss), sume al yo en la vanidad de la autosuficiencia, de la autarquía clásica que atraviesa también el pensamiento moderno según el rasgo de la conciencia que reduce lo otro de sí, la cosa, a un *cogitatum*, a un objeto adecuado a las condiciones de lo pensable. Ya Levinas había alertado de ello a lo largo de su obra. Desde la *Existence à l'existent* hasta *Autrement qu'être*, pasando por *Totalité et infinie*, describe la reducción al ego como un esfuerzo por reconducir la aspectualidad indómita de las cosas, que Husserl interpreta como potencialidad del cogito despierto, a las significaciones noemáticas que expresan su actualidad, en cuanto condición noética de un sujeto que busca satisfacerse en vez de sorprenderse ante el mundo y buscar la raíz de su inagotable facticidad. Al hilo de este enfoque, también Marion se plantea al comienzo de *Le Phénomène érotique* si las condiciones de certeza producidas por el entendimiento según el criterio clásico de adecuación remiten a una verdad suficiente para acallar la inquietud del deseo más hondamente humano, y no nos introducen, más bien, a una artificial complacencia que agasaja nuestra vanidad de dominio y, finalmente, nos conduce a la mayor insatisfacción de quienes, en el fondo, no saben qué hacer con ella más que ostentarla como un fútil y trivial trofeo. Pero antes de seguir el ritmo argumental de *Le Phénomène érotique*, se impone una reflexión que nos

ayudará a calibrar su última pretensión doctrinal, a la vez que revela un paralelismo ulterior con la obra de Levinas: la idea según la cual la reducción implica, inevitablemente, una conversión del sujeto que la practica. Ya Husserl a su manera había indicado que la correlación noético-noemática, interpretada en vista de la génesis transcendental del ego, hace que este incorpore las experiencias de manifestación en una retención y protención temporales que le incluye cinestésicamente, es decir, como sujeto encarnado de experiencia, dotándole de una personalidad transcendental que vincula teleológicamente su biografía al advienio de la racionalidad en la historia del mundo (*Hua* I, §32). Sin embargo, siendo precisamente el sentido de la reducción que se inicia con la *epokhé* la que Marion critica –por sus condiciones transcendentales–, varía inevitablemente respecto del fundador de la fenomenología el sentido de lo que significa el yo y el mundo, a saber, respectivamente, adonado y fenómeno saturado de primera magnitud (Marion 2016 §23, §24, §25). Cuánto más se reconduce el objeto a lo incondicionado del evento del mundo, y el sujeto constituyente al adonado que se individúa en él "sin resto", respondiendo a su llamada, se entiende el propósito y se cumple el objetivo hermenéutico que expresa el conocido lema de Marion: "tanta reducción, tanta donación".

El proyecto de *Le Phénomène érotique*, podemos ahora introducirlo con más precisión, plantea una serie de reducciones motivadas por un deseo que transciende la lógica autárquica de la conciencia, y que conducen a lo que Marion llama la recíproca donación de la carne entre amantes mediante la cual se inicia y culmina la experiencia erótica. Intentaremos mostrar que con ella se abandona forzosamente una concepción de la donación inspirada en el descriptivismo intuicionista de Husserl, radicalizado por Michel Henry, y se explora una lógica del don que replantea la gratuidad de este desde el punto de vista de lo "donable" del donante y de lo "aceptable" por parte del donatario[1].

I. LA LÓGICA DEL AMOR DESDE LA REDUCCIÓN ERÓTICA: SU LUGAR Y SU TIEMPO

El primer paso de la transformación o metamorfosis del sujeto en adonado como amante se da en el camino de la historia de la filosofía, que se hace de

1 Estas expresiones de Marion son conclusivas de un fundamental análisis de la lógica del don (inspirado en Derrida, Chretien, Levinas e, implícitamente, Marcel) frente a toda lógica de intercambio que supone la objetivación o entificación de lo donado, es decir, la reducción a lo cuantificable y cualificable que impide la gratuidad intrínseca del don por el anonimato del donante y la humilde aceptación del donatario. Cf. (Marion 1997, 119-196).

repente impracticable cuando se pretende vivir desde la mera lógica de certeza del objeto, que, respecto de nosotros, convertidos en sujetos, nos habla simplemente de nuestra existencia. El reconocimiento honesto de la insuficiencia de esta verdad nos llevaría inicialmente, según Marion, a que sea por lo menos el prójimo, y no solo nosotros mismos, quien nos ofrezca esa certeza cartesiana. Mas, en la medida en que no se trata solo de nuestra certeza, sino de que el otro nos la asegure, la existencia rompe su clausura y nos transfigura, liberándonos de la vanidad autocomplaciente del *cogito* que cree bastarse a sí mismo. La primera reducción, en cuanto conversión del yo como conciencia de ser en amante, define implícitamente el amor como humilde petición al prójimo a que nos acompañe en nuestra existencia, reconociendo el valor de su contingencia en vez de su pura idea, para que nos abramos a su adviento fáctico, imprevisible, y escuchemos el don de su llamada.

La reducción cartesiana nos abre a una razón del ser fundada en la presencia del pensamiento ante sí mismo. Constato, en él, que a la vez que produzco mi propia certeza de ser no encuentro una razón para vivirla; y no solo por la permanente amenaza del suicidio, sino por la esencial vanidad del deseo de sobrevivir que es anterior al pensamiento reflexivo. Existo, ¿y qué? (*à quoi bon?*), repite Marion una y otra vez (Marion 2003, §2). La certeza que responde a la duda metódica no aquieta el desasosiego que transciende mi voluntad pensante y apunta a la inseguridad intrínseca del evento de la existencia, a su inconmensurable creatividad fáctica. Pero, entonces, advierte lúcidamente Marion, en consonancia con ideas teológicas que nos recuerdan a Levinas (2008, 148, 201ss), la existencia llega de un más allá (*ailleurs*), de una razón originaria en que arraiga nuestro deseo inexplicable de salvación que no se conforma con la razón del ser, sino que postula otra lógica.

Es la reducción erótica que nos abre a esa lógica del evento, más originaria del ser, a ese deseo que se abre a la inseguridad que duda del valor de la mera existencia y apela a la búsqueda fáctica de una razón para vivirla. En la medida en que acepto preguntarme ¿me amas? dependo del otro que, anónimo, sin respuesta, altera la certeza de la conciencia, la vanidad de la autosuficiencia del ego y me descentra. Amar o no amar esta existencia caduca, lograr desear perdurar en ella, depende ahora, en reducción erótica, de la respuesta insegura del otro (Marion 2003, 50).

La actitud que desprende la reducción erótica, en que nos recibimos fácticamente como amantes más radicalmente que como pensantes, afecta primariamente el problema filosófico del espacio, que ha solido ser teorizado desde la actitud natural como el horizonte de lo intercambiable, en última instancia, de

lo *composible*. Se revela, ahora, desde la reducción erótica, como el lugar propio en que el amante se encuentra individuado, adonado en el sentido más profundo de amado (Marion 2003, §5). En reducción erótica me encuentro en el espacio primariamente como un aquí insustituible porque es un ahí para el otro que me ama, o, mejor dicho, que espero que me ame. Se trata de un espacio descentrado, un *aquí* ya donado, un lugar infinito. En segundo lugar, se reinterpreta el tiempo que surge al compás de este evento originario entre amado y amante. En el futuro indefinido de mi espera, afirma Marion, se me dona el presente, *siempre* como primer presente (Marion 2003, 60). La espera no suspende el flujo en que este trascurre, sino que lo alimenta y denota nuestra finitud: no termina de pasar el tiempo porque el deseo en que transcurre no se satisface, pues no responde a una lógica de presencia del ser, de certeza, sino de encuentro. Desde la lógica del amor, en el presente no pasa nada, pues no pasa nadie: el que espero; y cuando pase, nunca pasará del todo pues se revelará, precisamente, como quien me dona mi aquí inagotable, mi carne. Desde la reducción erótica, por tanto, lo que pasa nunca aparece como cosa, ser reproducible, remplazable, ente u objeto, sino que surge siempre inesperado. Y primariamente surge el mundo, donación primera. El pasado atesora la experiencia de la espera y la ausencia de lo inimaginable, esperado, predisponiendo su continua superación; en suma, sanciona lo ausente y renueva la espera del amado. Y el pasado, finalmente, es pasado del futuro, que también sigue pasando porque *todavía* no pasa nada. En esta espera entre el pasado que no deja de pasar y el futuro que seguirá pasando, le adviene al amante el presente como presencia fáctica de lo radicalmente ausente. Es la espera de una ausencia que origina el presente como mío, mismidad haciéndose, y, en el fondo, ya comunidad originaria entre amantes en que cada uno espera a su amado (Marion 2003, §6).

El abismo de la presencia como ausencia, verdadera finitud, lugar del amor, no acontecería si el deseo, satisfecho, aflojara ese ímpetu y lo extinguiese, contradiciendo su sentido: el de alimentarse y recrear su intensidad a medida en que logra su ob-jetivo, que siempre está más allá de él. Correlativamente, en la desesperanza, en el desamor, el tiempo se estanca, se angosta, el amante se retira, pierde su semblante y se aferra a lo repetible sin esperar que sobrevenga "otro mundo", el del otro que me ama (Marion 2003, 64, 65).

Se va aclarando, entonces, que las condiciones espacio temporales del adonado en cuanto amado y amante no son otras que las de su carne. El adonado, ya investido por el otro, ausente, no es mera carne como identidad del sintiente con lo sentido, tal y como rígidamente parecía admitir Marion en *Etant donné*, inspirado en la automanifestación de M. Henry. Ahora la carne encuentra su lugar y su tiempo: está aquí porque ya es afectada desde ahí, *siente que la sienten*.

A pesar de ello, y con una insistencia ambigua, Marion en la primera parte del *Le Phénomène érotique,* afirma que la carne abole el dialogo, el desfase, la representación, pues es respuesta inmediata a la llamada, mismidad anterior a la eclosión de la conciencia, a la vez que, por otra parte, admite inevitablemente que es contacto, pues no solo siente un cuerpo, como sentir la dureza de una piedra o la sombra de un árbol, sino a otro cuerpo que la siente (Marion 2003, 96ss). Si la carne se constituye a sí misma sin posibilidad de finitud fáctica, de inagotabilidad de tiempo y de lugar, ¿cómo podría ser evento, que es la definición por excelencia del don?

Revisitando ahora al lema de Marion, "tanta reducción tanta donación", considerando que en términos de reducción erótica la carne se me ha revelado como el aquí insustituible que el otro me dona a priori desde su ahí, desfase auténtico de tiempo, lugar infinito, habrá que extremar la actitud del amante para adentrarse en la lógica del don.

Para seguir profundizando en ella, hay que superar un vicio esencial de la primera reducción erótica, que me proponía invocar el amor del otro. Esta no contaba con la posibilidad de que el hombre no llegue nunca a pedir y aún a buscar ser amado porque le paraliza un imparable desprecio hacia sí mismo, más originario incluso que el amor del que es capaz de profesarse (Marion 2003, §12). Sorprendentemente, defiende Marion que ese odio no es solo ocasión y acicate para buscar el amor propio, sino que definiría la misma finitud del hombre, la razón última de su conciencia de sí. Por tanto, parecería, sin que deje de ser contradictorio, que la finitud de mi aquí descentrado, que es el ahí del amante que me lo dona, no solo puede encubrirse por un odio más originario, sino que esta misma originariedad sería la razón última del desfase que fácticamente me individúa, contradiciendo el hecho, precedentemente sugerido, de que el aquí es el lugar inagotable en que potencialmente me encuentro como amado y amante. Sin que podamos salir al paso de esta contradicción (a menos que se interprete la originariedad y conciencia del odio como meramente epistémicas, y, aún así, sería dudoso que primero conociera mi odio hacia mí en vez del amor que –por ejemplo– una familia auténtica dispensa) se va perfilando en estos argumentos una cuestión decisiva que atraviesa toda la obra: ¿cuál es la razón última que individúa a priori el adonado como amado y amante a la vez?

Para responder a esta cuestión, según Marion, es menester plantear previamente esta otra y, de esta suerte, operar otra reducción: ¿es realmente posible descubrirme "aquí", encarnado como amado, simplemente esperando que el otro me ame? Esperar que se me ame significa no haber todavía salido de la lógica del ser, de la presencia de lo intercambiable en el espacio y de lo repetible en el

tiempo. La facticidad del don es la de quien hace primera y primariamente el amor aceptando el riesgo, abriéndose a una razón "nunca suficiente", porque se abre a lo inesperado de quien no espero nada excepto él mismo, su persona (Marion 2003, 132).

La llamada del don busca dejarme "desnudo ante la vida" para ganarle su sentido, desprenderme de cualquier propósito de dominio que siempre conduce a objetivarla para intentar controlar mi destino. Pero de este modo, como ya dijo Gabriel Marcel, tomo el riesgo máximo, el de no tomar ningún riesgo y condiciono la esperanza a la mera expectativa (Marcel 1944, 73). La única decisión que puede realmente ofrecerme una razón de mi existencia, que la toma íntegramente porque asume el riesgo de vivirla, implica un nuevo cambio de actitud: la reducción erótica radical (Marion 2003, 130ss). Estriba esta en un acto soberano mediante el cual me desposeo de mis seguridades, del mundo que me define, para tratarme incondicionadamente como don, ofreciéndome al prójimo para amarle antes de estar seguro de su amor. "¿Puedo amar yo primero?", esta es la cuestión que ahora plantea Marion, con la que pretende desbaratar cualquier decisión que impide abrirme al don de una vida que ya me transciende, que me encuentra en conversión, pues amando primero acepto el riesgo del amor, de amar el amor ("*aimer aimer*", Marion 2003, 158). Replanteemos, a partir de esta altura teórica, algunas dificultades que había suscitado el concepto de fenómeno saturado, sobre todo en *Étant donné*, en su sentido de paradoja o contraintencionalidad respecto de la conciencia objetivante.

La reinterpretación de la verdad adecuacionista en término de intencionalidad propuesto por Husserl, supone el ideal de que nada de lo intuido quede por significar, o, inversamente, que nada significado quede por ser intuido, de ahí que la intención significativa busca y a la vez guía la intuición, que, de esta suerte, se objetiva verificándola. Y esta correlación intencional es creencial en la medida en que genera una temporalidad de espera que, a nivel pasivo de la conciencia, asocia los contenidos primeros en el flujo y reflujo de la retención y protención, constituyendo las primeras objetualidades en un ineludible horizonte mundano. En efecto, la retención ya protende significativamente con espera verificadora eidética –objetivante–, dándose así el ser de lo esperado o contradiciéndose, pero en el ámbito de un horizonte noético de ser, el mundo, en que el ego siempre se encuentra confirmado como polo noético idéntico a sí mismo –todo esto, a fondo, en de Nigris (2015)–. El mundo sería, entonces, el "objeto en general" que suscita la creencia fundamental, omnímoda, del ser, descubierta mediante su primitiva puesta entre paréntesis y posterior reconstrucción genética intencional. Al contrario, el fenómeno saturado como ideal y fuente de manifestación se había postulado en *Étant donné* como *paradoja*

respecto de esta concepción, ya que no funda la razón en la *Urdoxa* del ser, sino en la intrínseca transcendencia o exceso de intuición que embiste y arrolla al yo en su capacidad de significar conceptualmente, descubriéndole individuado, sin resto, en este mismo evento previamente a toda condición transcendental de constitución egóica. Yo, en cuanto adonado, me encuentro ya acusado fácticamente por el mundo, originariamente sorprendido por su continuo exceso que me llama a mostrarlo. Esta contra-intencionalidad, sin embargo, prescindía de ofrecer un significar intrínseco del exceso intuitivo, no conceptual, de ahí que no se podía establecer ninguna conexión de sentido con el esfuerzo hermenéutico a posteriori del adonado que pretendía mostrarlo. En otras palabras, si bien el fenómeno saturado excedía cualquier concepto, precisamente, luego, dependía significativamente solo del esfuerzo conceptual del yo para revelarlo como evento fáctico, además encubriendo, de esta suerte, paradójicamente, su verdadera identidad de adonado –ya que, para esa tarea interpretativa, según la misma teoría de Marion, sería un mero sujeto concibiente–. A menos que, cabría añadir como única solución posible, precisamente en ese esfuerzo hermenéutico conceptual el yo se encontrara a su vez continuamente sorprendido por el evento que pretende concebir, sabiéndose reconocer como adonado por conservar un enfoque intuitivo que desdijese y a la vez organizase su lenguaje. Pero esta solución, que sin duda debería ser acompañada por una teoría del lenguaje al alcance de la tarea que implica –así como se le ha reclamado a Marion (Benoist 2001, 58-60; Benoist 2003, 81, 82)–, se desvanece en la medida en que se establece una relación descriptiva entre el a priori del don y la hermenéutica a posteriori que lo desvela, afirmando que el don se constituye por sí mismo y se muestra esencialmente desplegado por el adonado que capta su pliegue. Así concebida la donación en *Étant donné*, no se aclaraba cómo dicha constitución podía excluir el adonado a la vez de individuarlo misteriosamente en el mismo impacto del don, y, finalmente, implicarlo hermenéuticamente solo para que lo desplegara sin desvirtuarlo (Dimas 2021). En definitiva, se conservaba una relación adecuacionista de la verdad entre la llamada –del don que deja *su* pliegue– y la respuesta del adonado –que lo despliega–.

A pesar de haber criticado Marion el ideal lógico moderno de la certeza objetivante, con este enfoque, de hecho, parecía reproducirlo. Sin embargo, se divisa en el *Le Phénomène érotique* una vía de salida. A partir de un yo ya llamado a ser amado, y que es él mismo respuesta por encontrarse en el presente de la esperanza, en el lugar del deseo inagotable que se alimenta y no se afloja

con el amado, la idea de una contra-intencionalidad cobra un alcance más poderoso y justificado. Se subvierte la intención significativa que se funda y verifica en la presencia intuitiva objetivante y se establece un significar que mienta la ausencia como posible presencia inagotable del otro que me ama, de ahí que, finalmente, la *banalidad* del exceso intuitivo está ya prevista por ese significar que es el lugar y el tiempo del amor: la carne[2]. Solo el enfoque significativo de la intuición que no busca reducirse a toda costa a un dicho, sino que –como diría Levinas– se "desdice" y des-objetiva lo que se manifiesta, permite al yo dejarse asombrar y sorprender; en definitiva, convertirse en adonado ante el don inesperado, sobrevenido, accidental del amante.

Se impone así el fenómeno saturado según una contra-intencionalidad mucho más radical que la que ha expresado Marion en sus obras anteriores, pues es la carne misma como aquí descentrado, insustituible para el ahí desde el cual el otro me llama, en suma, que siente que el otro me siente, el mismo significar inobjetable que permite intuir más allá de cualquier decir porque establece un lenguaje de amor. Es la carne, pues, que significa el mundo transfigurándolo porque dona primariamente a través del otro, donando su carne a la vez que le es donada, en un mutuo acogimiento que funda la posibilidad de todo cuerpo.

II. AVANCE, AUTO-AFECCIÓN Y SIGNIFICACIÓN EN EL ENAMORAMIENTO

El inicio del enamoramiento sobreviene, afecta, sin saber por qué ni para qué se ama; aún así, indica Marion, supone una autofección que predispone, incluso según una cierta tonalidad anímica, a poder amar. Se trata de una íntima disponibilidad a dejarse uno afectar, con la que ni decide, menos aún exige que le llegue el amor, ni que otro finalmente le ame. Consiste, ante todo, en abandonar la "actitud natural" que pretende esquivar el riesgo, pautar previamente la igualdad y reciprocidad que clausura nuestra mirada y condiciona la esperanza (Marion 2003, 148). La actitud a la que conduce la reducción erótica fenomeniza desde una apertura radicalmente contra-intencional, pues desfonda la significación liberándola del concepto, sin esperar una intuición que la compruebe, que la verifique. De esta suerte, amar primero mienta una apertura a lo incondicionado, a lo inesperado, que abre la esperanza (Marion 2003, 151ss.), como dijo ejemplarmente Marcel, al otro mundo (Marcel 1944, 66). Quizá este podría ser

2 Marion se refiere a la banalidad del don en diversas obras (2001, c. II; Marion 2005, 155ss; Marion 2010, 317; Marion 2016, 178)

el modo más fecundo para interpretar ese *ailleurs* que repite Marion como horizonte erótico abierto que fenomeniza en la medida que se deja el yo inundar, en su avance amoroso, por infinitas significaciones que desprende el prójimo transfigurándose en nuestra mirada como amado (Marion 2003, 162-165). Lo amado se me revela como tal amándolo, más allá de este mundo, de todos sus objetos y conceptos, según una actitud que manifiesta desde lo incondicionado. Síntoma y resultado del amor es esta inversión intencional que me lleva, desde la actitud natural en que miro para ver, a la disponibilidad erótica en que amo para ver sin terminar de ver, pues renuncio a clausurar con una intuición lo que significo, objetivándolo, poseyéndolo, con el peligro, antesala del celo, de encapricharme con lo visto sin abandonarme a la facticidad de la visión. Hacer el amor, en definitiva, es amar el amor en sí, incondicionadamente, lo que nos dona e individúa en continua conversión, descentrándonos en un centro siempre a venir.

La reducción erótica es "imposible" cuando me dejo absorber por los objetos del mundo; y es "malnacida" en el amor revuelto, incapaz de asentarse por la ida y venida del miedo que paraliza el amante y angosta su mirada (Marion 2003, 160). También se interrumpe paulatinamente el avance del amante, su erotización auténtica, cuando esta se hace un fin en sí misma, placer complacido que no se desprende de sí y se objetiva; en definitiva, cuando es erotización mecánica, mera seducción. Con ella el prójimo se asimila a mi idea seductora de él, obviando su individualidad inconmensurable, restableciéndose la lógica de reciprocidad y, con ella, mi polaridad intencional que busca que el otro cumpla con mis exigencias y expectativas (Marion 2003, 143-145).

Se ha señalado críticamente que en *Donation et reduction*, la donación parecía equipararse a la intuición, asimilándose esta a la sensibilidad, al igual que Husserl había considerado la percepción sensible como forma fundante de intuición, sobre la que se levantaban actos categoriales (Benoist 2001, 62-64, 92ss). Sin embargo, Marion en esta obra buscaba sobre todo ensanchar la intuición –al hilo de lo que ya Husserl había empezado a hacer con la intuición categorial–, adoptando el exceso intuitivo respecto de la intención significativa como criterio de saturación del fenómeno, proponiendo, con esta categoría, la fuente y el ejemplo de toda manifestación. Marion buscaba redefinir la intuición, en definitiva, abriéndola a lo que muestra a partir de lo que se dona, de lo inanticipable según el concepto, con las dificultades ya comentadas. En *Étant donné* la donación llegó a diferenciarse poco claramente de la intuición, cuya función parecía relegarse a actos objetivantes. En expresiones como donar el tiempo, la vida, la muerte o la propia palabra, se mentaban no solo experiencias que abrían la intuición a la facticidad del don, sino que se postulaba una liberación de la significación de su intención objetivante (Marion 2013, 400-403). Finalmente,

en *Certitudes négatives*, en *Reprise du donné*, obras sucesivas al *Phénomène érotique*, Marion define básicamente la donación como evento fáctico, adventicio, no objetivante, estableciendo la tarea hermenéutica fundamental, como hemos anticipado, en saber reconducir nuestra mirada objetivante al "sí" sorprendente del fenómeno fáctico por excelencia que es el mundo. Finalmente, por lo que estamos viendo, en el *Le Phénomène érotique*, la intención brota de un estado o predisposición pre-reflexiva, autoafectiva, sin límites hacia la transcendencia, que se confirma en la medida en que las intuiciones significan la superabundancia, intuyen significativamente el más allá (*ailleurs*) inconmensurable del amado en su avance incondicionado. De esta suerte, la intención en su sentido radical, pre-categorial, significa ya allende este "mundo" de objetos, en una proyección amorosa abierta al don, en una erotización sin clausura. Sería la donación, por tanto, una intuición que entraña una intención pre-categorial que significa originariamente al amado, como centro que se descentra y me hace a mí, desde su ahí, un aquí inagotable, tan único como él, infinito. Todo esto, concluye Marion, explica la inestabilidad, precariedad y confusión del avance amoroso, que como había anticipado Levinas –generalizándolo a la existencia entera–, consiste en una aproximación infinita, en una mismidad continuamente alterada. ¿Hasta qué punto? ¿No hay un límite o, más bien, un cauce mediador en este avance de aproximación, aunque sea porque establece una distancia insuperable, infinita, que une y separa a la vez los amantes? Marion responde recurriendo al rostro levinasiano (Marion 2003, §20).

El cambio de actitud de la reducción erótica radical es auto-afección que me predispone a posteriori, íntimamente, a otra intención, erótica, que pretende amar primero, ver el mundo no tanto desde lo todavía invisto de sus objetos, sino desde el encuentro interminable entre mi aquí inagotable que siente al otro que me siente desde ahí, en una distancia inconmensurable que el rostro expresa en forma de mandamiento esencial, como supo ver Levinas, que nos separa uniéndonos en la humanidad de ambos: "no matarás", pues establece una reciprocidad universal en la asimetría individual (Marion 2003, 169). El rostro, subraya Marion, se me opone pues me impone una significación que es prueba de la exterioridad; es, por tanto, un *factum* que gobierna toda regla, que "no admite pregunta y respuesta", de ahí que su función erótica es individuante, pone distancia y distingue los amantes, individuándolos, pero comprometiéndolos en lo universal del amor que se expresa implícita y explícitamente con el juramento, promesa de amar y ser amado (Marion 2003, 170). La ética universaliza, pero la erótica, dice Marion, como su cumplimiento, es responsabilidad de amor, de ahí que busca un universal que comprometa a individuarse: el juramento (Marion 2003, 171).

La intuición en que me decido a amar primero, "a amar para amar" o "amar el amor", me convierte en amante comprometido a mostrar significativamente al otro a partir de mi intuición que lo significa inagotablemente, es decir, que permite donarlo en un avance que lo infinitiza. El otro no se constituye ni produce como objeto, sino que surge como fenómeno erótico *entre* yo y él, en el mismo avance en que él se transfigura en mi mirada a la vez que la palabra o el silencio del rostro ponen distancia y apelan a la responsabilidad erótica que exige una ética de amor: el compromiso del juramento (Marion 2003, §21). En la fenomenicidad erótica se invierte la relación intencional hasta la paradoja ultramundana que es el prójimo que se muestra en un radical "Heme aquí!", promesa de amor que anima la espera en la esperanza porque apela al juramento (Marion 2003, 178). Mas esto significa que la exigencia del compromiso siempre había estado allí, llamándome, brillando por su ausencia fáctica, como unión universalizante, fecunda, incondicionada de individualidades. *El juramento es la significación única que vehicula y posibilita la erotización auténtica, no meramente seductora, del encuentro interminable, no instantáneo, entre dos disposiciones auto-afectivas a amar primero.* "¡Heme aquí!" en el instante ha de prometérmelo el amado para todo instante aún a venir para convertirse en amante, revelando la promesa implícita de amor de dos actitudes que aman a pesar de no ser quizá correspondidas, pues aman el amor, y, por tanto, concluye Marion siempre ganan porque ya se han convertido al amor.

El juramento es la significación que permite que surja el fenómeno del otro: lo intuye significándolo como *saturante*, excesivo, donado; es, en definitiva, la condición significativa de la intuición de lo incondicionado. Parece así aclararse la radical diferencia entre la intuición y la donación. Esta es la raíz misma de toda intuición en cuanto que dona el don, el amor que satura, como fenómeno ejemplar, saturado, que es *banal* para la infinita aspectualización de cualquier fenómeno. Y se aclara, finalmente, que la donación, como vislumbraba Marion en *Étant donné*, done la vida y la muerte: pues dona el tiempo del amor, el instante que se hace perdurable en el juramento, ya que es, precisamente, donar la palabra (Marion 2013, 402). La promesa, como juramento, es el encuentro de la ética –no matarás– con la erótica. Y la carne es el a priori que funda la facticidad del mundo, su potencialidad inagotable, a la vez que ya implica una conversión a posteriori como entrada en la vida auténtica y en la filosofía. Tomar la decisión responsable respecto de la vida es estar ya decidiéndose sin saberlo en la autoafección de la erotización que se hace en vista del juramento, individuando al otro, donándole su carne.

III. LA DONACIÓN DE LA CARNE: CONTACTO, CARICIA Y JURAMENTO

Marion critica que la decisión última del hombre acerca de su existencia, como defiende Heidegger, pudiera tomarse en vista de su mero "no ser", visión arbitraria de una muerte objetivada. De esta suerte la carne, que es primariamente un *sentir personas*, se reduce a un cuerpo que revela fácticamente el ser y el no ser del mundo, el cual, a su vez, se define como un sistema de remisiones totalizante entre cuerpos extensos, impenetrables, sin auténtica razón de contacto. Sin embargo, dos cuerpos, sin más, indica Marion, no están en contacto entre sí, pues no se sienten; solo la carne siente un cuerpo y dos carnes se sienten porque cada una siente que la otra la siente. La carne es un sentirse sentir o un sentir sentirse –*(se) ressentir (se) ressentir*– que es caricia, contacto esencial, no extensivo ni temporal, condición de posibilidad de la corporeidad en todas sus posibilidades extensivas y temporales. En definitiva, la carne es ya medio erótico en que todo cuerpo, en el fondo, se revela encarnado, parte inagotable de mi carne (Marion 2003, 198, 220).

En cuanto apertura del mundo, la carne es siempre potencia de avance hacia otra que la implica en una donación recíproca de ubicación y temporalización de amor. Esta condición a priori se revela a posteriori en el avance erótico autentico, en el cual, indica Marion, hay una abundancia de significaciones en que la carne se incrementa y, por consiguiente, también el mundo en sus posibilidades de contacto o conexión. Este planteamiento sugiere implícitamente que el concepto clásico de materia, dependiente de la experiencia noética hilemórfica que opone el *kósmos* al *kháos*, se replantea en términos filosóficos de la virtualidad del tiempo y el lugar del aquí del amante que determina el sentido último del movimiento de los cuerpos en general[3]. Queda por aclarar, entonces, para llegar al fondo de la reducción erótica radical, en cuanto experiencia de vida y de filosofía auténtica, cómo "se incrementa" (*s'augmente*) la carne, esto es, cómo acontece esta donación recíproca en que cada amante se descubre adonado por el otro y, a la vez, correlativamente, condición de posibilidad virtual del acrecimiento (*augmentation*) del mundo en que me encuentro finito en contraposición a la infinitud de la donación de la carne (Marion 2003, 200-202). Es la

3 Comprobamos, respecto de la crítica de Benoist, ajena a *Le Phénomène érotique* (Benoist 2001, 47ss), que lejos de identificarse la donación con la intuición sensible, es la carne como donación recíproca entre amantes, como condición de posibilidad del contacto entre cuerpos, y, por tanto, de cualquier ulterior interpretación de la sensibilidad.

pugna entre el ser y el amar; el ser que me *protende* para retenerme en el mundo y el amor que abre el mundo más allá de sí, en la recíproca donación de la carne.

Recuérdese que la reducción erótica radical reconduce a la carne amada y amante transfigurando el sentido del yo y del mundo a través de la raíz significativa del juramento, que permite encauzar y asimilar el avance entre amantes revelando su ubicación y última disponibilidad (¡Heme aquí!). En el juramento se une la responsabilidad ética con la erótica, el mandamiento imperativo con la llamada, (el ¡no matarás! con el ¿amarás?), pues individua cada amante en la donación recíproca de la carne a través de la promesa de amor que invita a superar la desconfianza y el miedo (solo puedo *creer* si la promesa tiene vocación de eternidad, dice Marion –2003, 186–). Mas el avance entre amante en el proceso de erotización, a pesar de su fuerza arrolladora, no los embiste sin más, sino que es posible, de entrada, porque supone el retroceder de cada uno que deja distancia entre ambos, es decir, acceso sin posesión, carne sin cuerpo ejemplarmente expresada por el rostro, como vimos. La virtualidad erótica de la carne es posibilidad de avance y retracción, distancia en que los amantes se unen sin confundirse, se individúan universalizándose en el amor. Marion, para ilustrarlo, reintroduce sorprendentemente la problemática metáfora que había utilizado en *Étant donné*, tan vinculada a la experiencia descriptiva del despliegue del don, y la reinterpreta desde la carne, revelándose finalmente que la identidad del adonado es el amante. Cada amante se hace pantalla que recibe la carne donada por el otro que se abstiene de poseerla, pues se recibe, cada uno, en sus respectivos avances, dejándose atravesar indefinidamente, en una pasividad que es la mayor actividad en que consiste el amor. En definitiva, cada amante *se adona* (*s'adonne*) recibiéndose porque se hace pantalla de manifestación de la otra carne sin poseerla, a la vez que el otro, retrayéndose, me dona la mía. No hay posesión de cuerpos, cálculo, control sobre el movimiento del otro, sino retracción que llama cada carne a encontrarse en y con la otra, incrementándose en mutuo e indefinido acogimiento guiado y posibilitado por el juramento, que es la condición para asumir significativamente el advenimiento del amor, pues es, en definitiva, su punto de llegada y de partida.

El verdadero placer del amante, entonces, no se funda en la seducción de la posesión, sino en la donación que individúa, que goza del otro en cuanto otro porque no utiliza su carne, sino que la incrementa porque acaricia sin exigir el contacto (Marion 2003, 215ss). El sufrimiento sería justo lo contrario. Surge de una erotización de espaldas al juramento, o, por lo menos, lo desvirtúa. Hay dolor porque el amante, traicionándose, busca el contacto, aferrarse al otro, resistirse, endurecer la carne, extenderla y finalmente ejercer violencia, limitando su ubicación amorosa, fuente de auténtica e inagotable extensión. Desde esta

lógica de dominio, donde la erotización se hace mecánica, imparable en la compulsión, se gestan los celos inauténticos, injustificados. Estos, indica Marion, pueden justificarse cuando desvirtúan las posibilidades del amor por la traición de uno de los amantes, esencialmente del amado hacia sí mismo, que abandona al otro y el juramento deshonrando a ambos. En este caso, los celos expresan la contradicción entre la presencia fiel del amante y la ausencia del otro, cuya carne, que dona e individúa, es echada dolorosamente de menos (Marion 2003, §33)[4]. Al contrario, la exigencia del torpe que pretende individuar al otro sin carne, trivializando la erotización y asimilándola a la propia excitación, da pié a los celos que esclavizan. Estos, como cualquier otra forma de autoexcitación, en el fondo, presuponen la carne sin capacidad de esperarla, lo que encubre el deseo auténtico con palabrería y coqueteo, representación de quien se proyecta eróticamente sin fundamento, sin la responsabilidad del juramento. No se escapa de esta actitud, indica Marion, el cínico, que disimula la erotización auténtica hasta cotas de sadismo sorprendentes, asistiendo a la pasión del otro con calculadora distancia, fingiendo maliciosamente reciprocidad. El mal no sería otra cosa, de hecho, que la voluntad de seducir sin querer amar, o, más aún, con intención de hacer daño, lo que implica una reducción de las carnes a cuerpos y el continuo choque obsesivo entre estos, antesala del odio (Marion 2003, 286-288). El que odia busca dar cuerpo al otro, negarle la carne porque pretende poseerlo, individuarlo, mas, en realidad, lo ubica solo para definirle y golpearle, para manipular su figura, quitarlo de en medio. Y esto lleva paralelamente al agresor a su propia des-incarnación. En el odio acabamos creyendo dirigirnos al otro como individuo, mas, en realidad, aferrados a una idea de él, ya hemos renunciado a vivirlo y a vivirnos, a sentir que el otro puede sentirme y yo sentirle. Aún así, como su intensidad puede igualar la del amor, tiende a convertirse en su sucedáneo y parásito (Marion 2003, 297). La pornografía, finalmente, acaba complicando y expresando la malicia del engaño y gesta comportamientos odiosos, pues busca decir, indica Marion, lo indecible, hacer que el cuerpo hable por la carne, pretendiendo conceptuar o representar una saturación, la del amor, que habla por sí misma, confirmando su dramática ausencia; en suma, podríamos añadir con una expresión española, da voz a "la cursilería" de quien pretende expresar sin verdadera poesía lo inexpresable.

4 Considerando que en enamoramiento es conversión recíproca, que transfigura a uno en la mirada del otro que, así, se recibe como don, continuamente desbordado, habría que preguntarse si es *realmente* posible amar sin ser correspondido, es decir, sin haber sido realmente transfigurado por el otro y haberse uno conocido así, enamorado, adonado. No plantea Marion esta cuestión de la mayor gravedad.

Como vemos, todos estos comportamientos tienen un hilo conductor: utilizan la carne y la convierten en cuerpo, buscan poseerla y desvirtúan su movimiento que es deseo inagotable del otro, poniéndole coto, coordinadas de satisfacción inmediatas, traicionando el don. Su lógica surge de la actitud natural, pre-erótica, en que no solo hay desconfianza hacia el otro, señala Marion -sin profundizar en esta cuestión decisiva-, sino hacia uno mismo, pues el que inicia a amar no sabe ni por qué ni para qué ama; es raptado por una excitación sin retorno, "como en la guerra" (Marion 2003, 248). Entonces, uno no se atreve a avanzar, a jurar, a significar el amor fiel con la palabra y a sostenerlo con su rostro sincero, ya que en el fondo es incapaz de ver que solo quien ama primero no tiene nada que perder, pues gana descubrirse como amante sin retorno, fiel al amor, simplemente amándolo (Marion 2003, 291-293).

Es el abismo, por una parte, entre el ser, el mundo, el contacto que no siente o solo siente, que angosta el espacio y el tiempo hacia la identidad, que contradice la unión en la diferencia de las miradas del rostro, y, por otra, su condición de posibilidad: la carne que se siente sintiéndose con el otro que la siente en el juramento. En este abismo, según una relación que recuerda la inteligencia y el instinto bergsonianos, se temporaliza la carne, haciéndose plástica o solidificándose, revelación del amor o del odio.

IV. ORGASMO, PALABRA Y DIOS COMO FUNDAMENTO ÚLTIMO DEL A PRIORI DEL DON.

El orgasmo, cumbre de la excitación de la carne, en su súbita terminación contrasta con la infinitud del deseo, revelando, según Marion, que la finitud del hombre es erótica. En ella se aprende el sentido último de la temporalidad de su existencia y la profundidad del juramento, que alcanza la misma posibilidad de fundar la palabra y la historia.

En la erotización auténtica, no automática, el gozo del otro –en cuanto otro-, en el orgasmo que termina, me insta a esperar más allá del cuerpo satisfecho, impelido por la insatisfacción del deseo. Este apunta a la persona única, irreductible, que me espera más allá del orgasmo, en el instante sucesivo que me permite seguir deseando en un presente en que todo ha terminado excepto el extraño vestigio de un placer irreproducible, de un pasado que pasó para siempre, signo de una finitud desconcertante. El gozo del otro en el orgasmo muestra que no poseo su carne, que solo la dono, y la finitud de su placer contrasta con la infinitud del deseo, que más bien expresa, según Marion, la idea clásica del cambio como "*un acte sans terme, sans fin*", o, también, "*accomplissement d'un acte en*

tant qu'il reste sans accomplissement" (Marion 2003,222). El deseo pide más, promete más sin asegurarlo, infinitiza el presente. ¿Cómo? En la infinita penetración y retracción de las carnes, de ahí que se me revela la razón del futuro tras el presente porque quién ama de verdad me espera, sigue ahí habiendo resistido a mi avance retrotrayéndose para dejarme todavía espacio. Su retracción me engulle y me libera, sustantivando mi presente como presencia del avance imparable que se detiene y me dona un nuevo futuro que ya está pasando. El orgasmo define el presente porque es la cumbre que esconde el precipicio a la vez que fenómeno que no deja traza, que se borra al instante (*phénomène raturé*) (Marion 2003, 224ss). El tiempo se revela dramáticamente en el orgasmo como tiempo de amor, duración como infinito contingente, lo que obliga, por tanto, a definirse en el amor, a elegirse como amantes, perfilándose el juramento que nos sostiene, entonces, en el tiempo, siendo, en definitiva, revelación de su sentido. Desvalido, el amante, tras el orgasmo, busca al otro en el futuro, pidiéndole que venga, anunciándole en su presente: "voy", y suplicándole que haya más, que vuelva de nuevo el pasado (*encore*) (Marion 2003, 226-227).

La erotización implica una finitud radical que nos inscribe en una facticidad irrecuperable, en un avance que atropella y supera, insinuando el automatismo en la voluntad, enajenando al amante. Ortega, en su *Estudios sobre el amor*, llamó a esta psicología de enamorados un estado de "embobamiento" transitorio, correspondiente, según Julián Marías, a un proceso de *enamoración* en que se inicia el enamoramiento (Ortega 1982, 120; Marías 1983, 165). Es el momento de las dudas en formas de sospecha, y no solo hacia el otro, sino hacia mí mismo por no saber cómo terminará, si en mera seducción o en confirmación del juramento. ¿Cómo podría no desconfiar de él, de que realmente me esté donando mi carne, si yo tampoco sé con seguridad, por la finitud de la carne, si puedo donarme ofreciéndole la suya? (Marion 2003*,* 258,259). No se trata de una duda epistémica, sino erótica que apunta al orgasmo en que compruebo finalmente el posible desfase entre mi carne, que se camufla, donando cuerpo, y mi persona, que queda sola, desolada, precipitada por el abismo. Y el mayor horror, indica Marion, es comprobar que a pesar de todo no me he muerto, que sobrevivo a una vida sin sentido, sin capacidad propia de comprometerse e irradiar verdad como auténtica transcendencia del tiempo en el juramento. Es justo a través de esta experiencia, concluye Marion, que el hombre encuentra el sentido más profundo y originario de la verdad: la falsedad; se entiende, la de la vida (Marion 2003, 258-260). La intrínseca finitud de la carne, que lleva al orgasmo, exige que vivamos como hombres: repetir el avance, el juramento, donar y recibir la carne (Marion 2003, 241). La erotización finita obliga a infinitizarme en la finitud relativa de la otra carne que me dona la mía. En otras palabras, "*La finitude*

de l'érotisation m'assure la répetition à l'infini de la réduction érotique elle-même" (Marion 2003, 241), pues, inicialmente automática, ya va más allá de mí (*plus que moi*), se acaba sin mí (*sans moi*) y a pesar de mí (*malgré moi*), en cuanto que remite al otro, amado, y a su juramento (Marion 2003, 253). El donante, amante, inseguro de lo que dona, si es verdadero amor, no sabe qué va a recibir, pues el donatario es a su vez donante, encontrándose ante él, a la vez, sin garantías de reciprocidad. Se rompe definitivamente toda lógica intencional, objetivante, y, repite Marion, queda solo el impulso del deseo que libera del gozo abstracto, del ocultamiento de la persona en las carnes camufladas como cuerpos, que lleva a sujetos intercambiables. Es, ese deseo, expresión afectiva del adonado que acepta amar primero porque está ya comprometido en su carne, en su aquí inagotable de amante, que es ya compromiso (¡Heme aquí!) que se expresa en el juramento, que dona la posibilidad misma de la palabra, fundándola en la verdad, contra la falsedad del engaño (Marion 2003, 172ss).

Gozar es donarme al otro donándole su carne, de ahí que en él ya somos interlocutores de un lenguaje inexpresable porque único. Mas, en el sentirse recíprocamente, en la caricia, "glorificación de la carne", se descubre el juramento en la palabra y, viceversa, las reglas del dialogo (Marion 2003, 231, 244). Su lógica no es la del ser (demostración, explicación, dialéctica…), pues no busca originariamente predicar nada, sino excitar, donar la carne, de suerte que, concluye Marion, el sentido de la palabra es performativo: no dice lo que hacemos sino que hace lo que decimos –¡heme aquí!, ven, voy, más aún...–.

Si la palabra se funda en el juramento, su potencia de verdad es el mismo compromiso de amor del que es capaz cada amante, así como su falta de veracidad es el engaño de quien seduce sin donar la carne (palabrería, coqueteo, perversión…). Parece aquí Marion rebasar hasta un nivel más dramático, con justificación candente, lo que Heidegger decía con insistencia en su estudio sobre Hölderlin acerca de la peligrosidad del lenguaje, que consiste en donar la palabra primera, misión del poeta que anticipa el destino de una época. En realidad, la palabra solo es auténtica cuando no rompe el silencio, sino que lo confirma porque significa lo insignificable entre los amantes, de ahí que solo el que me ama me dona realmente la perspectiva para hablar, la palabra oportuna, la palabra primera. Mi palabra habla de nosotros porque mi carne expresa la tuya donándotela, y viceversa. Es la palabra que habla de nosotros, que no dice nada, no enuncia nada, pues hace el amor, sin contacto necesario; acaricia. La palabra

veraz es previa a la erotización automática, su lógica de compromiso erotiza libremente, cuenta con el otro pues se pronuncia para encarnarle[5].

La lógica erótica no se inicia por una necesidad de verdad segunda, como la verificación objetivante del ego transcendental, ni como descubrimiento del sentido del ser que abre a la comprensión de todo ente a partir de la apertura ekstática, mundanal, del ente fundamental. La verdad a la que apunta la decisión de amar primero es el juramento que expresa la necesidad de la carne de recibirme donándome. Me encuentro ya comprometido en una historia en que el otro, amado y amante, me permite contármela a partir de la palabra primera del amor. Solo en el otro encuentro el discurso para hablar de verdad, para recibirme en mi historia, porque es, en el fondo, nuestra historia que se funda en la trama del avance del amor y en el juramento como significación única e individualmente fecunda que la hizo posible (Marion 2003, 322-325). Mas el juramento no está asegurado para siempre; necesita renovarse continuamente, recrearse. ¿Puede un tercero transcribir el juramento más allá de nuestra historia, si bien procediendo de ella, con fundamento de eternidad? Ese tercero, dice Marion, es el hijo, cuya función no es meramente biológica o social, sino estrictamente fenomenológica: manifiesta el juramento, lo hace visible manifestando el gozo de los amantes que se dona recíprocamente la carne sin poseerla, para que quede visible el camino de su amor más allá de muerte en el vástago que queda, incluso cuando, desgraciadamente, se traicione. Parece también aquí seguir Marion el camino de Levinas del final de *Totalité et infinie*: más allá del rostro esta el hijo como fundamento de transcendencia ("soy yo más allá que yo" afirma adoptando una larga tradición). Sin embargo, en el caso del fenómeno erótico el hijo es transcendencia de amor porque encarna el juramento y se hace testigo suyo desde antes de su concepción. Además, el hijo se revela ante los padres como don por excelencia, saturando su amor, haciéndolo transitar definitivamente, incluso en vista de otras generaciones. El hijo se recibe a sí mismo radicalmente por los padres, sin resto, sin poder nunca devolverle la vida; así como los padres han donado la vida sin saber realmente a quién. Finalmente, el hijo es ya posibilidad de ser padre, evento a su vez transitorio que le hace donante sin poder recibir nada a cambio (Marion 2003, 341).

5 Además de las claras referencias a Heidegger, resuena en estas ideas la función de "la palabra primera" en Levinas, que surge desbordando el intento autárquico del "Mismo" de reconducir –como un ego transcendental– todo los significados a su *Sinnegebung*, confinándose en el "elemento", lugar primigenio de la comodidad, símbolo de una lógica de satisfacción…, rota, esta, finalmente, por el "Deseo" implacable del otro, que me lleva a proferir la primera palabra, rompiendo el silencio, aceptando mi indigencia, fundando la verdad semánticamente en el discurso que es "el cara a cara" (Levinas 2000, 92-102).

La espera del nacimiento, la agotadora ilusión que revela el deseo de paternidad, lo inimaginable del rostro del hijo, no son sino evidencias de que nunca fue ni podrá ser un objeto cuya producción los padres o la sociedad puedan planear. Su manipulación, instrumentalización o intentos de posesión, destruye la fecundidad del juramento de los padres, a la vez que su sufrimiento negativamente los recuerda. El rostro del hijo, en efecto, recuerda a los padres, uniéndoles sin confundirlos porque es otro que ellos, insinuándole siempre su compromiso. En definitivas, les adviene como un fenómeno saturado, pues responde como hecho cumplido a la necesidad de amar primero y ser amado. Si los padres son antes del hijo, este, fenomenológicamente, es primero, pues los precede como el juramento, y, finalmente, en su nacimiento, pone fin a la necesidad de expresar la reiteración de su compromiso, siendo su evidencia viva, su experiencia fáctica concreta, transcendencia de la historia de los amantes que les obliga a contarla una y otra vez (Marion 2003, 335-340). Y de esta historia el hijo es su juicio final; pues si los padres engendran el hijo en el tiempo, este fija los amantes fuera del tiempo, haciendo efectivo el juramento y apelando a su eternidad[6].

Esta, la eternidad del juramento, sin embargo, incluso como fundamento de la fecundidad que conlleva, no radica en la saturación del hijo, sino de otro fenómeno que incluso este exige para hacerse padre también: la llamada de Dios a comprometernos porque, en el fondo, Él siempre había estado allí, amándonos primero. En el camino a posteriori del yo que se convierte en adonado, según la lógica del don, se revela el a priori radical de Dios, ese primer amante que descubrimos, entonces, que siempre nos había llamado a amar, permitiéndonos, como fundamento último e implícito del juramento, a amar primero. Donar la carne sin poseerla, gozar del otro como otro, ofrecer la primera palabra de amor, fecundar el deseo en el hijo, presencia viva del juramento… implican, todos estos pasos de la erotización auténtica, haber confirmado el deseo en la eternidad y la eternidad en el deseo. Ya nos había alertado Marion en *Étant donné*, que el fenómeno saturado por excelencia, que resumía todos los demás (el evento, el ídolo, la carne y el icono), tenía que ser la fuente última de la visibilidad, siendo el don por excelencia. Comprendemos ahora que el recorrido a posteriori que nos permitió atrevernos a amar primero y ver sin terminar de ver, a encontrarnos en un aquí inagotable como recíproca donación de carne sin poseerla, a superar la finitud del orgasmo confirmando el tiempo del amor en la eternidad, incluso traduciendo ese amor en fecundidad, era Dios que se revelaba así a priori como

6 "*Le serment rend posible l'enfant, mai seul l'enfant rend effectif le serment; les parent engendrent l'enfant dans le temps, mais l'enfant fixe les amants hors de leur temps. Avènement du tiers – fin de l'histoire pour les amants. Fin de l'histoire –jugement dernier*." (Marion 2003, 336).

Quién nos ha amado primero. En otras palabras, sería Dios, que a priori nos ama primero, condición de apertura a lo incondicionado, es decir, don que nos llama, a su vez, a amar primero. Saturando continuamente, donándose como fuente inagotable de amor, se confirma Dios como el fenómeno saturado por excelencia, el que es fuente y ejemplo de fenómeno, pues permite convertir nuestra mirada y transformar cualquier objeto en don, sin totalizar el prójimo, el mundo y nosotros mismo; exactamente la misma función que tiene la *illeité* de Levinas como fundamento de la diacronía que desdice toda sincronización aparentemente irreversible del mundo[7].

Desde este significar de la carne como amada y amante, el fenómeno erótico desvela al adonado, por una parte, como donante: aquel que dona la carne al otro sin poseerla, retrayéndose y convirtiendo así al amado en *atributario*; mas a la vez como donatario: el que recibe la propia carne del otro, siendo, a la vez, a quién se le dona sin que se la posea. El fenómeno erótico se confirma fenómeno saturado antes que el mundo, pues la carne significa el amor que nos lleva más allá del mundo, al prójimo, de suerte que el mundo se dona en la medida en que fácticamente hacemos el amor, incrementándose la extensión de su cuerpo, sus posibilidades de contacto en nuestra carne, revelándose así, en el fondo, su raíz encarnada.

Mas solo el juramento, que tematiza el significar a priori de la carne, su compromiso de mutua donación y acogimiento, significa y hace visible el avance, nuestra condición de amantes que se reciben donándose. La fenomenología se hace erótica y funda su palabra en el juramento, significación única que individúa radicalmente a cada amante, que permite la donación recíproca de las carnes en que cada uno se recibe, se adona. La lógica del juramento, por otra parte, cruza toda la vida de la conciencia, según Marion, pues se expresa ya a priori en el aquí inagotable del amor del amante que se dona primero descubriéndose en su avance, a posteriori, también como ya amado eternamente por Dios, que es el don que ya nos llama a lo incondicionado de su lógica, camino auténtico de la vida. Aunque haya fracasado, me hice encontrar aquí desde su ahí, juré, doné al prójimo su carne, su fidelidad, su gozo, y amé; aunque todo es mentira por parte del otro, aunque la erotización libre no pudo ser renovada, ni siquiera con el hijo o con Dios que eterniza el juramento, a pesar de todo esto, ha valido la pena, pues ya no soy igual, me he metamorfoseado con el otro, transformado, convertido al amor, y, por tanto, sé cómo volver a amar.

7 Casi al final de este camino, por tanto, podemos responder con cierta precisión a Benoist, que había reclamado a Marion una filosofía del lenguaje, una aclaración del concepto de intuición, y, finalmente, le había instado a explicar cómo la revelación pudiera ser no solo un fenómeno saturado, sino el que por excelencia resume los caracteres de todos los demás (Benoist 2001, 86ss).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benoist Jocelyn. 2003. “L'Écart plutôt que l'excédent”. *Philosophie* 3, n° 78: 77-93, doi: https://doi.org/10.3917/philo.078.0077.

Benoist Jocelyn. 2001. *L’idée de Phénoménologie*. Paris: Beauschesne Éditeur.

De Nigris, Francesco. 2015. “Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl”. *Ideas y Valores* 64, nº157: 215-250. http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.41594.

Dimas, Samuel. 2021. “A questão de Deus na fenomenologia hermenêutica de Jean-Luc Marion”. *Cauriensia* 21: 355-378

Fink, Eugen. 1988. *VI. Cartesianische Meditation Dokumente*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Teil I: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. “Husserliana. Dokumente” Band 2.

Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Levinas, Emmanuel. 2000. *Totalité et infinie*. *Essai sur léxtériorité*. Paris: Kluwer Academic.

Levinas, Emmanuel. 2008. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer Academic.

Marías, Julián. 1983. *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, Julián. 1987. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.

Marion, Jean-Luc. 2001. *De surcroît*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc. 1997. *Étant donné*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc. 2003. *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset.

Marion, Jean-Luc. 2005. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf.

Marion, Jean-Luc. 2010. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.

Marion, Jean-Luc. 2016. *Reprise du donné*. Paris: PUF.

Marcel, Gabriel. 1944. *Homo Viator*. Clermont-Ferrand: Aubier, Editions Montaigne.

Ortega y Gasset, José. 1982. *Estudios sobre el amor*. Madrid: Espasa Calpe.

Francesco de Nigris
Universidad Pontificia Comillas
Facultad de filosofía y humanidades
Pontificia Universidad Comillas
C. Universidad Pontificia Comillas, 3-5
28049. Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-2849-3113

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 129-150, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.129

EL CLERO ESPAÑOL ANTE LAS REDES SOCIALES E INTERNET. RIESGOS Y OPORTUNIDADES

THE SPANISH CLERGY BEFORE SOCIAL NETWORKS AND THE INTERNET. RISKS AND OP-PORTUNITIES

MANUEL FANDOS IGADO
Universidad Internacional de La Rioja

IVÁN SÁNCHEZ-LÓPEZ
Universidad de Alicante / Universidad de Huelva

AMOR PÉREZ-RODRÍGUEZ
Universidad de Huelva

Recibido: 28/02/2020 Aceptado: 23/09/2020

RESUMEN

Este trabajo determina algunas percepciones y usos que el clero de la Iglesia católica española hace de las redes sociales (RR.SS.) en su tarea ministerial.

Partiendo de una muestra representativa se plantea un estudio cuantitativo en el que queda evidenciado tanto que los clérigos disponen de medios suficientes para su actividad, como cuáles son los usos y espacios habituales en los que se centra su presencia y focalizan sus acciones. Se muestra, a su vez, que los mismos están presentes mayoritariamente en redes cada vez menos frecuentadas por los jóvenes adolescentes y que, a pesar de contar con perfil activo en distintas redes sociales el uso que se hace de las mismas para acciones pastorales es limitado, cuando no insuficiente.

Quedan abiertas, al tiempo, las puertas a futuras investigaciones tendentes a determinar la importancia de esta realidad y sus usos en la desafección de muchos jóvenes y adolescentes con el mensaje y el compromiso cristiano que se intuye; y, llegado el caso, profundizar en modelos de comunicación, estrategias de acompañamiento, estructuras lingüísticas, tipos de lenguaje y vocabulario y hasta replanteamientos teológicos que merecería revisarse para hacer presente y significativo el mensaje cristiano en los nuevos espacios de socialización juvenil.

Este trabajo señala que el uso de las RR.SS. en la acción misionera de la Iglesia no solo es posible, sino que el propio Magisterio de la Iglesia católica propone que sea explorado como espacio y medio de evangelización.

Palabras clave: Redes Sociales, acción pastoral, agentes pastorales, Iglesia católica, TIC.

ABSTRACT

Starting from a quantitative research of a representative sample of the clergy of the Catholic Church in Spain, this essay points out some of the uses made of social networks by this group of pastoral workers and their relationship with their ministerial activity and evangelical mandate.

It is evident that the Church's own Magisterium conceives these tools as potential channels of interest for the ministerial action of the presbyters; it is also evident that the collective has enough means and presence to be able to make use of these resources in its pastoral action and points out some of the uses evidencing certain risks, some preventions that the means provokes, and errors and insufficiencies in the use of the most widespread social networks (Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, and Snapchat) in this task.

Doors will be kept opened in time to future research aimed at determining the importance of this reality and its uses in the disaffection of many young people and adolescents with the message and the Christian commitment that is intuited; and, if necessary, at going in depth in communication models, accompaniment strategies, linguistic structures, types of language and vocabulary, and even theological reassessment that should be reviewed to make present and significant the Christian message in the new spaces of youth socialization.

This essay notes that the use of the social networks in the missionary action of the Church is not only possible, but also proposes the Magisterium of the Catholic Church to be explored as a space and means of evangelization.

Keywords: Social networks, pastoral action, pastoral agents, Catholic Church, ICT.

I. INTRODUCCIÓN

Es una realidad que los jóvenes y adolescentes de hoy utilizan las tecnologías tanto para relacionarse y comunicarse con los otros, y particularmente con sus iguales como para otros fines como los recreativos y los académicos y que para ello utilizan las Redes Sociales (RRSS) (Amiama-Espaillat y Mayor-Ruiz 2017).

El uso de Internet se ha generalizado en la sociedad actual. El Informe anual "La sociedad en red, 2016" (Ministerio de Energía, Turismo y Agenda Digital 2018) señala que el 80,6% de los españoles entre 16 y 74 años ha utilizado Internet en los últimos tres meses y el 66,8% de los mismos manifiestan que usan Internet para participar en Redes Sociales. Por otra parte, en el Estudio Anual de Redes Sociales (IAB Spain 2017) se recoge que 19 millones de españoles entre 16 y 65 años, lo que supone un 85% de la población, son usuarios de RRSS. De acuerdo con estos datos, entre el 65 y el 85% de los españoles jóvenes y adultos son usuarios habituales de las RRSS.

Por otro lado, en el barómetro español de febrero de 2016 del Centro de Investigaciones Sociológicas (Centro de investigaciones Sociológicas (CIS) 2016) se recoge que el 70,2% de la población española se declara creyente de confesión católica.

Con estos datos parece incontestable afirmar que, al menos hay un 70% de españoles que se declaran católicos y que acceden a sus redes sociales cada vez con más frecuencia.

Además hay estudios en los que se señala que en los procesos que emplea la Iglesia para crear comunidad y anunciar el evangelio, las redes sociales, particularmente Facebook, están teniendo paulatinamente más importancia (Pérez-Dasilva y Santos-Díez 2014).

Estos son algunos de los presupuestos desde los que parte esta investigación que pretende determinar los hábitos de uso de las redes sociales del clero de la Iglesia católica en España, en el marco de sus actuaciones ministeriales, catequéticas o evangelizadoras con distintos sectores, entornos o grupos de edad.

Un primer paso para avanzar, en estudios posteriores, en aspectos más de fondo como el tipo de uso, los destinatarios, tipos de lenguaje, contenidos y canales empleados que podrían arrojar luz sobre una cierta desafección que se intuye en la relación entre determinados públicos, particularmente jóvenes y adolescentes con la Iglesia y su mensaje.

II. JUSTIFICACIÓN

El lema del año 2013, en el mensaje del Papa Benedicto XVI para la XLVII Jornada mundial de las comunicaciones sociales fue muy significativo: "Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización". En este contexto sobresalían dos ideas, la primera: las redes sociales pueden ser "portales de verdad y de fe" y la segunda: las redes sociales pueden ser "espacios para la evangelización". Casi dos lustros después de este acontecimiento es momento de contrastar el alcance real que estas iniciativas están teniendo en las actuaciones concretas del clero español.

Son muchos los estudios específicos que abordan el tratamiento que se hace de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como de dispositivos y medios tecnológicos específicos desde sus respectivas áreas de intervención (Pérez-Rodríguez, Aguaded-Gómez, y Fandos-Igado 2009); (Fandos-Igado y Silvestre-Puig 2011); (Cuesta Cambra y Gaspar Herrero 2014); (Fernández-Cruz y Fernández-Díaz 2016); (Pérez-Escoda, Castro-Zubizarreta, y Fandos-Igado 2016) son algunos ejemplos.

Sin embargo, no son tan abundantes los estudios referidos al uso y posibilidades que estos espacios, medios y tecnologías ofrecen a algunos colectivos específicos como son los agentes pastorales, catequistas o clero, particularmente de la Iglesia católica, que, por otro lado, tiene por su propia esencia la misión comunicadora del mensaje evangélico (Carvajal Blanco 2016) y para cuyo ministerio el apoyo y uso de estas tecnologías, a priori, no solo tienen razón de ser, sino que la propia jerarquía eclesiástica se hace eco de sus posibilidades, algo que queda evidenciado en numerosos documentos apostólicos, sirva como ejemplo la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*[1].

El propio Papa Benedicto XVI, cuatro años después de iniciar su pontificado ya lo señalaba[2].

1 "Entre las nuevas formas de comunicación de masas, hoy se reconoce un papel creciente a Internet, que representa un nuevo foro para hacer resonar el Evangelio, pero conscientes de que el mundo virtual nunca podrá reemplazar al mundo real, y que la evangelización podrá aprovechar la realidad virtual que ofrecen los *new media* para establecer relaciones significativas sólo si llega al contacto personal, que sigue siendo insustituible. En el mundo de Internet, que permite que millones y millones de imágenes aparezcan en un número incontable de pantallas de todo el mundo, deberá aparecer el rostro de Cristo y oírse su voz, porque «si no hay lugar para Cristo, tampoco hay lugar para el hombre»". (Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, n. 113)

2 "En los primeros tiempos de la Iglesia, los Apóstoles y sus discípulos llevaron la Buena Noticia de Jesús al mundo grecorromano. Así como entonces la evangelización, para dar fruto, tuvo necesidad de una atenta comprensión de la cultura y de las costumbres de aquellos pueblos paganos, con el fin de

La propia Iglesia llama a promover e impulsar todos los procesos de evangelización (Grande-Quejigo y Lázaro Pulido 2015) utilizando para ello Internet y las redes sociales (Sánchez-Marlasca 2017); a su vez, se señala que estos nuevos medios, particularmente Internet, se están mostrando como una herramienta crucial para la captura y circulación de informaciones cristianas y de vida religiosa (Cordero-Morales 2008). Por si fuera poco, cabe afirmar que la red de Internet es uno de los nuevos espacios de la cultura donde se constituye la identidad de los sujetos y se juega el discernimiento (Cuda 2017).

La red no solo se está configurando como un nuevo lenguaje que genera un nuevo pensamiento, un nuevo modo de ver, entender y juzgar la realidad, sino que está facilitando un nuevo modo de actuar, aspectos que están alumbrando una nueva cultura, un nuevo concepto de comunidad, un nuevo espacio en el que el cristianismo debe hacerse presente para anunciar el Evangelio.

Crear comunidad es uno de los modos que tienen los agentes pastorales para anunciar y vivir el Evangelio y las redes sociales son un tipo de comunidad, un espacio privilegiado para la comunicación y un nuevo modo de relacionarse (Varas-Rojas 2009), esta realidad abre el horizonte a distintas preguntas que, a nuestro juicio, deben acometerse ¿cómo debe la Iglesia o las Iglesias responder a la nueva cultura virtual o cibercultura? ¿cómo se reflexiona teológicamente sobre la cibercultura? ¿cómo puede la iglesia usar el ciberespacio para hacer teología y evangelización? ¿qué se está haciendo en este campo de la ciberteología? (Arboleda-Mora 2017).

Hoy existe un conjunto de espacios y herramientas digitales (García-Galera y Fernández-Muñoz 2016); (Comscore 2016); (IAB Spain 2017) que muestra nuevos ámbitos conceptuales para entender e interpretar la vida en general y las de los jóvenes en particular (Buckingham y Martínez-Rodríguez 2013), del mismo modo la reflexión de cómo aplicar la misión teológica en el mundo digital es una cuestión debatida en los últimos años (Mora, Contreras, y Carroggio 2007); (Viganò 2008); (Sveso 2011) (Spadaro 2014); (Del Missier 2015).

Existen informes que recogen (Empresa 20 2017) que las redes sociales (RRSS) con mayor predicamento son: Facebook, Youtube, Instagram y Twitter; podría considerarse que WhatsApp es todavía más usado por los jóvenes que las redes citadas anteriormente, pero queda descartada en este por considerar que esta aplicación, como tal, no es una red social, sino un canal, sin voluntad de ser

tocar su mente y su corazón, así también ahora el anuncio de Cristo en el mundo de las nuevas tecnologías requiere conocer éstas en profundidad para usarlas después de manera adecuada". (Ratzinger 2009)

un espacio de encuentro. Por otro lado, hay autores (Pérez-Colomé y Llaneras 2017) que señalan que un 87% de los jóvenes entre 16 y 19 años tienen cuenta abierta y son usuarios habituales en la red de Instagram.

Sea como fuere, es una evidencia el notable crecimiento de la presencia de los jóvenes en las redes sociales (Nielsen 2017).

Estas evidencias y otras muchas permiten afirmar que nos encontramos en un contexto de *nueva evangelización*, que "lleva consigo nuevos medios y lenguajes que sirvan para la transmisión adecuada de la fe, y ayuden a difundirla en el contexto cultural del siglo XXI, marcado por la prevalencia de la imagen y la comunicación digital" (Pérez-Latre 2012: 170).

El propio Vaticano aconseja utilizar Internet para acercarse a los fieles y recomienda para ello plataformas como Facebook porque "entre otras cosas, aumentan su visibilidad, reducen el coste de las acciones de evangelización, favorecen la cooperación entre los fieles y facilitan la difusión de información religiosa" (Pérez Dasilva y Santos Díez 2014: 211).

III. METODOLOGÍA

El objetivo general de este estudio es analizar el uso, presencia y actividad en las redes sociales (RRSS) del clero en España en su tarea ministerial. Para ello se ha construido un cuestionario en el que se han preguntado aspectos relacionados con el uso de estos dispositivos y medios como como canal para su acción pastoral y catequética.

En el diseño del cuestionario se han utilizado escalas Likert, que es uno de los instrumentos más común en las ciencias sociales (Cañadas-Osinski y Sánchez-Bruno 1998) con cuatro opciones para evitar las respuestas centrales, de acuerdo con las investigaciones que señalan que existe más equidad en la frecuencia de elección de las opciones extremas si no hay alternativa intermedia (Schuman y Presser 1996).

Se trata de una metodología descriptiva correlacional para determinar las posibles relaciones existentes entre las variables del estudio, y posteriormente establecer las posibles diferencias de acuerdo con distintos criterios de agrupación.

IV. DESCRIPCIÓN DE LA MUESTRA

La muestra del estudio es de un total de 556 cuestionarios, que sobre la población estimada de n=18.164, de acuerdo con los datos de la propia Conferencia Episcopal Española (Conferencia Episcopal Española 2018). Es una muestra, por lo tanto, representativa con un nivel de confianza 1- α del 95% y un margen de confianza del 5% (Pita-Fernández 2001); (Pertegaz-Díaz y Pita-Fernández 2002), procedentes de 40 provincias españolas y con un abanico de edades que se muestra en la siguiente tabla (Tab.1):

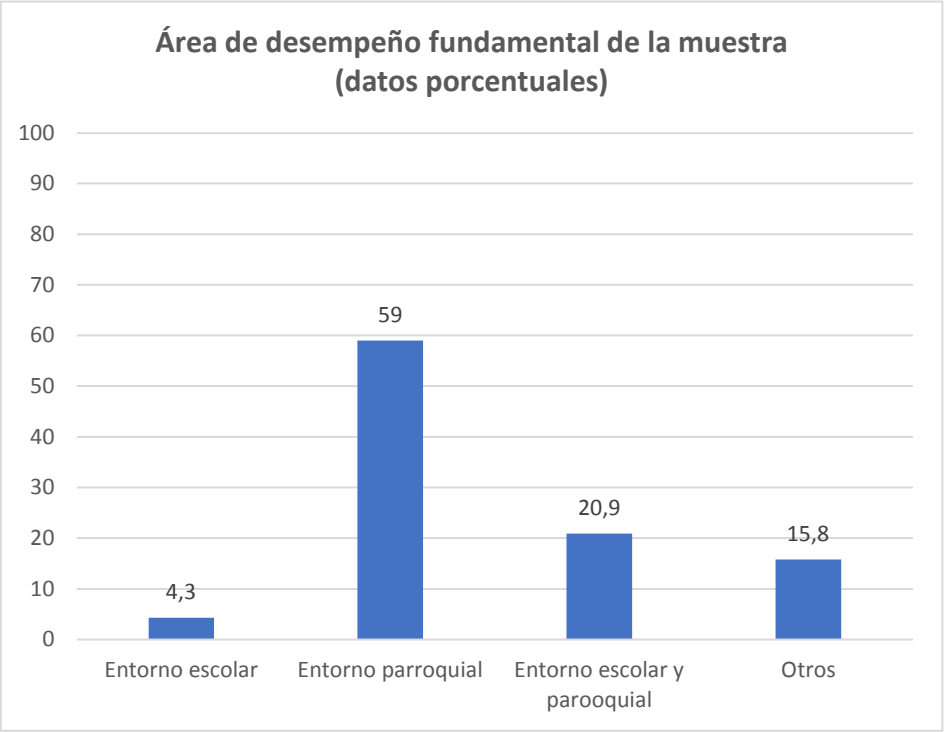
Tabla 1. Reparto por edades de la muestra de estudio

	Frecuencia	Porcentaje
De 21 a 30 años	26	4,7%
De 31 a 40 años	92	16,5%
De 41 a 50 años	138	24,8%
De 51 a 60 años	170	30,6%
61 años o más	130	23,4%
Total	556	100%

Como se puede comprobar en los grupos de edades (Tab.1) se observa que un 54% de la muestra cuenta con 51 años o más.

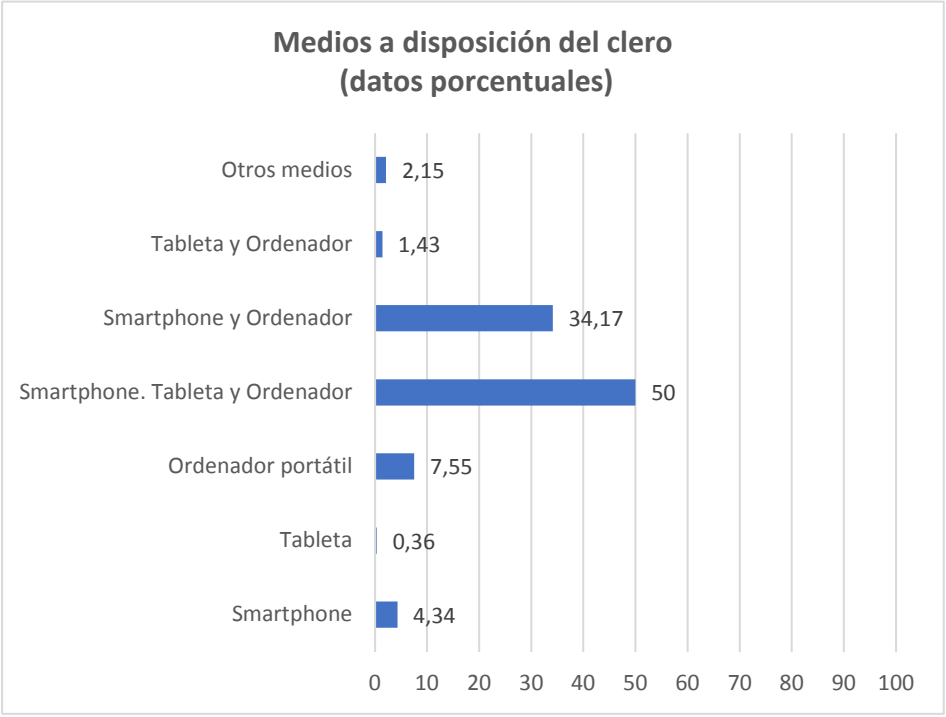
La distribución de la muestra en relación con el ámbito de desempeño evidencia que la intervención en el área parroquial es principalmente la tarea que fundamental de la muestra (Gráfica. 1).

Gráfica. 1. Área fundamental de desempeño de la muestra del estudio



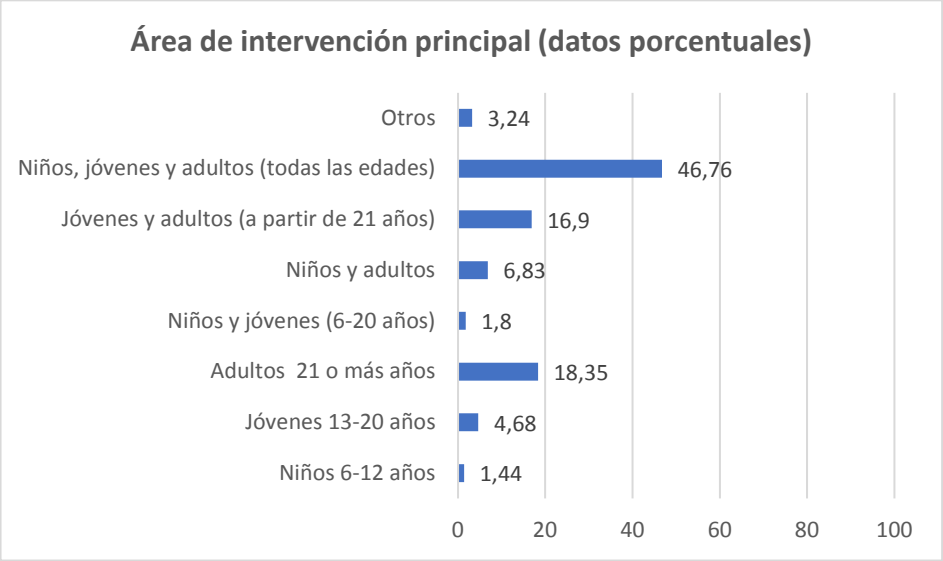
En la gráfica 2 se puede comprobar cómo el clero de la Iglesia católica española cuenta con medios tecnológicos suficientes para poder acceder y tener presencia en las redes sociales. Así y todo, (gráfica 4) difiere notablemente el porcentaje de presbíteros que cuentan con perfil en las redes sociales; un 19,42% del total de la muestra, declaran no contar con perfil en ninguna red social.

Gráfica 2. Distribución porcentual de la muestra: medios a disposición de los encuestados.

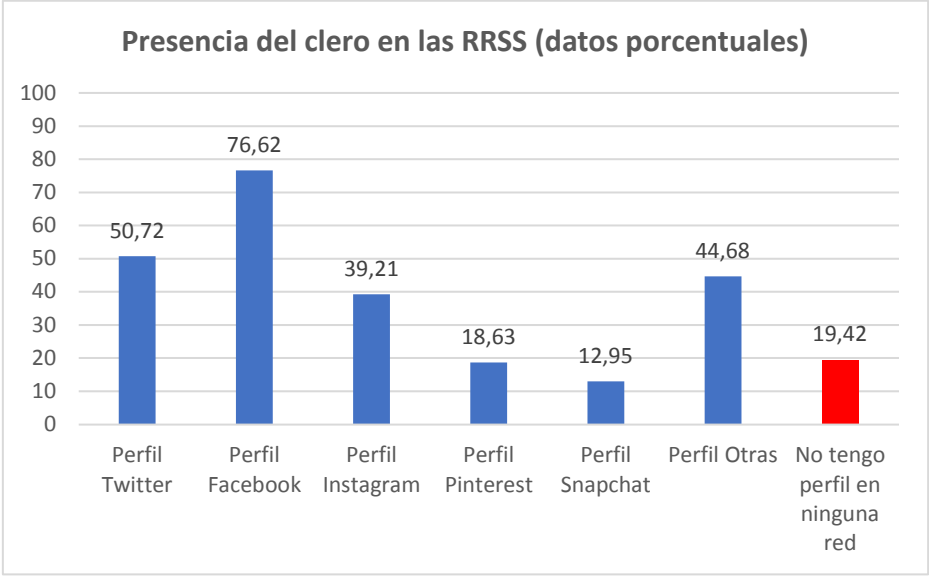


Por otro lado, conviene determinar cuál es el área principal de intervención de los sujetos de la muestra (véase la gráfica 3) y si hay, o no, un uso diferenciado de las distintas redes en función de las distintas áreas de intervención (véase gráfica 5) para poder establecer, en su caso, la conveniencia del uso de las RRSS, incluso cuáles podrían ser las más apropiadas, en función del perfil de los destinatarios específicos de la intervención ministerial de los sujetos objeto de estudio.

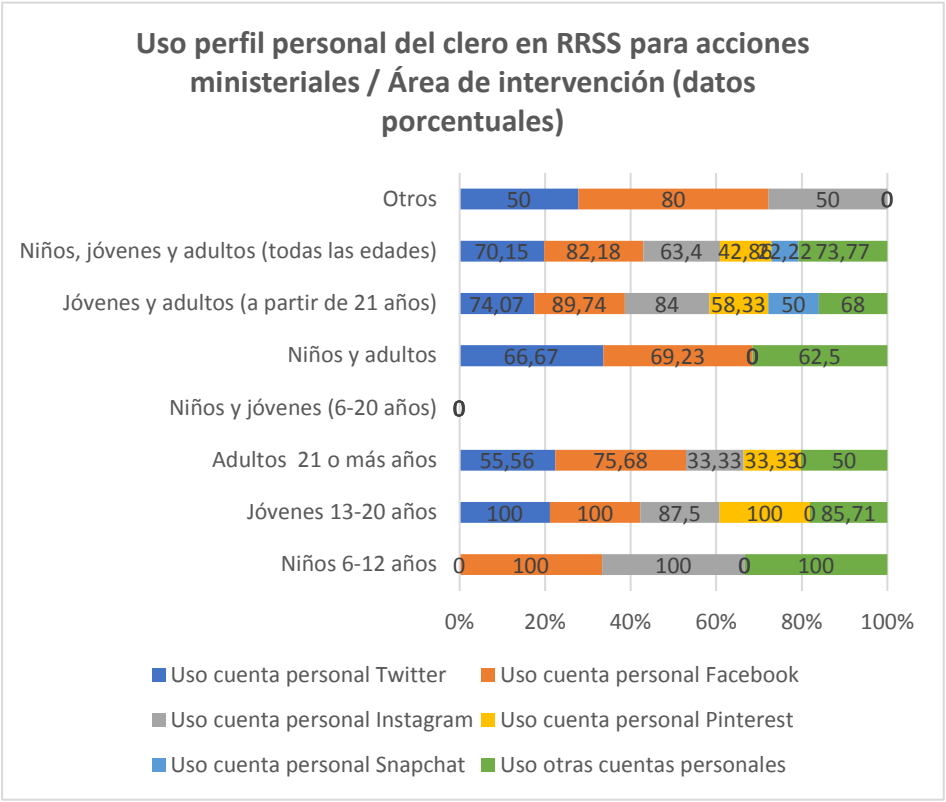
Gráfica 3. Área de intervención principal de los encuestados.



Gráfica 4. Distribución porcentual de la muestra: Presencia del clero en las RRSS.



Gráfica 5. Distribución porcentual de la muestra: uso del perfil personal en la actividad ministerial / Área de intervención principal.



V. ANÁLISIS DE DATOS

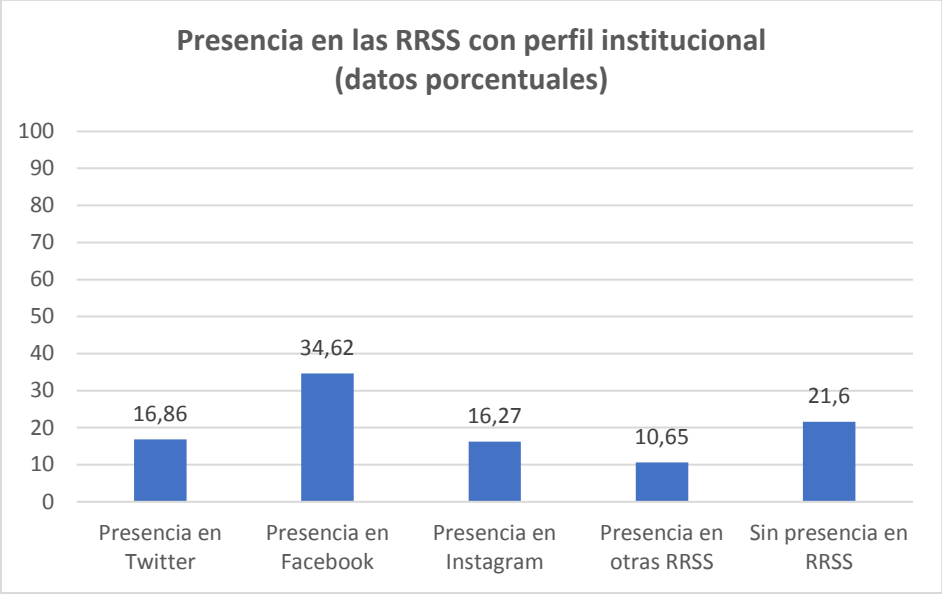
El 80,58% del clero de la Iglesia católica en España tiene perfil abierto en alguna red social; buena parte de los encuestados tienen perfil abierto en distintas redes y Facebook es la red social con mayor presencia de los presbíteros un total del 76,62% (gráfica 4).

Sin duda, la red social Facebook es la preferida como ya ha quedado referido, hasta el punto de que un 25,17% de los encuestados manifiesta tener solo un perfil abierto en Facebook. Por otra parte, es destacable que el porcentaje de usuarios que afirman tener presencia en más de una red es del 46,02%. Solamente un 4,67% de la muestra manifiesta tener perfil en el total de las redes

sobre las que se pregunta específicamente (Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat y Pinterest). Otras redes obtienen un 6,11% (tipo Linked-In, Tuenti, Youtube, Google+, etc.).

Al realizar este mismo análisis considerando la presencia en las RRSS no de los presbíteros a título particular, sino de las instituciones en las que desempeñan su ministerio se observan algunas diferencias (gráfica 6).

Gráfica 6. Distribución porcentual de la muestra: Presencia institucional en las RRSS.



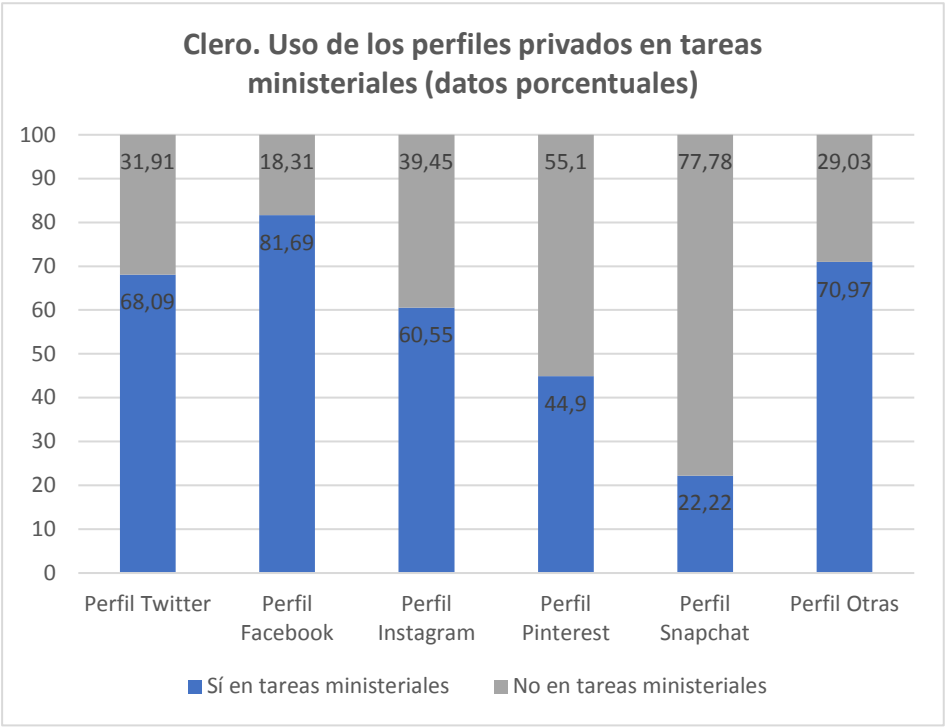
Aun siendo igualmente Facebook la red preferida por las instituciones para participar en este ámbito, desciende un 42% la presencia, pasando de un 76,62% de perfiles individuales a un 34,62% de perfiles institucionales. Lo mismo pasa con el resto de redes analizadas, algunas, incluso, ni siquiera se consideran desde el punto de vista institucional (Pinterest o Snapchat).

No obstante, no es tan relevante para este trabajo el hecho de contar, o no, con un perfil en una red social, sino el hecho de que la presencia en esta red sea utilizada para la acción ministerial, evangelizadora o pastoral de los agentes objeto del estudio; dando por aceptado que la presencia institucional en las RRSS tiene alguna intencionalidad ministerial se abordan cuestiones fenomenológicas referidas a la presencia y actividad particular (no institucional) de los presbíteros que recogemos en la gráfica 7.

Para este análisis se han agrupado las respuestas de la encuesta en dos bloques (sí / no) buscando sencillamente la tendencia más que la respuesta específica, de ahí que se formularan las opciones de respuesta con cuatro posibilidades: "en total desacuerdo"; "parcialmente en desacuerdo"; "parcialmente de acuerdo" y "total acuerdo". Eliminando la opción 'neutra' que ofrece la escala Likert tradicional de cinco opciones de respuesta, siguiendo criterios que ya han sido referidos (Schuman y Presser 1996).

De este modo, se han agrupado las respuestas de "sesgo negativo" en la opción "no" y las de "sesgo positivo" en la opción "sí", para poder hacer una estimación de la tendencia en las respuestas de los encuestados.

Gráfica 7. Distribución porcentual de la muestra: uso de los perfiles particulares en las RRSS para la acción ministerial



Como se puede ver (gráfica 7) el 81,69% del clero que cuenta con perfil el Facebook declara que lo utiliza para algún tipo de acción pastoral, catequética o evangelizadora (ministerial en general). Los usuarios de otras cuentas, y en distintos porcentajes, también manifiestan hacer uso de las mismas para su acción ministerial. Estos datos han sido referidos y recogidos en la gráfica 5.

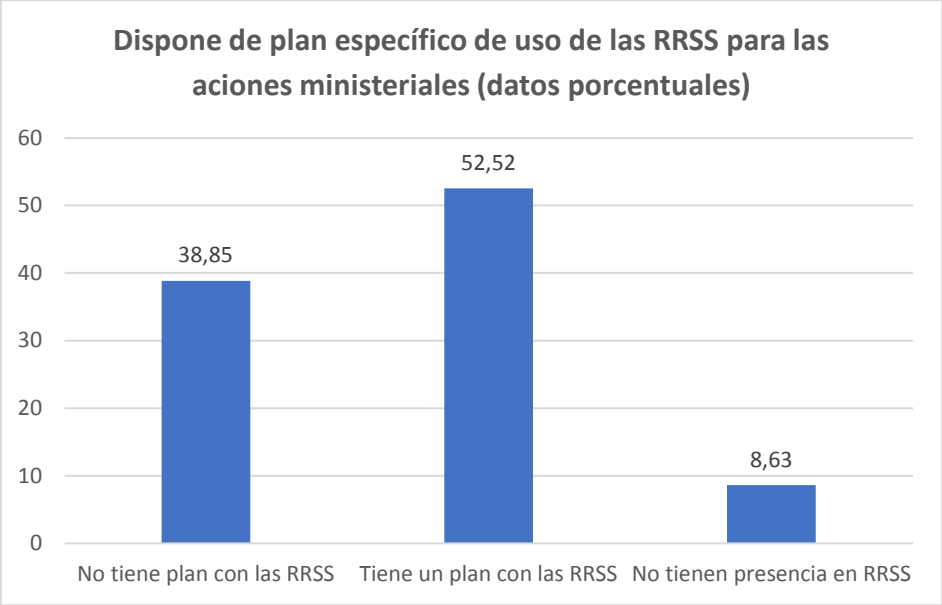
Globalmente, algo más del 60% (66,79%) del clero español, que tiene presencia en alguna de las RRSS objeto de estudio, declara utilizar alguna vez o con frecuencia las mismas para su acción pastoral, catequética o evangelizadora.

Si se estableciera una comparativa, prosaica en cierto sentido a tenor del asunto que se aborda, con el ámbito empresarial, se podría descubrir una diferencia notable en el uso que tanto las PYME (Pequeñas y Medianas Empresas) como las empresas medianas o grandes hacen de las RRSS para dar a conocer sus productos y/o servicios, que llega a alcanzar el 94,5% (Ministerio de Energía, Turismo y Agenda Digital 2018).

Resulta llamativo, por señalar cierta inconsistencia, que haya entre un 94,96% de la muestra que señala que las RRSS tienen posibilidades relevantes en la acción ministerial y, sin embargo, no las utilicen en sus quehaceres en este sentido.

En todo caso, y a tenor de los resultados recogidos, el uso de las RRSS para las acciones ministeriales no forma parte relevante en la planificación de su labor y actuaciones (gráfica 8), distribuyéndose casi al 50% los que trabajan con un plan establecido (52,52%) y aquellos que no tienen un plan o no se lo han planteado siquiera (38,85%) o no procede, por no tener presencia en las RRSS (8,63%).

Gráfica 8. Dispone de plan específico para el uso de las RRSS en la acción ministerial



VI. DISCUSIÓN

Partiendo de la realidad, son datos del informe *We are social* (We are social 2017) de que el mundo tiene 7.476 millones de habitantes y que 50% son usuarios de Internet y el 37% tiene cuenta en redes sociales (2.789 millones de la población mundial) y que la Iglesia está (o debe estar) naturalmente presente allá donde el hombre desarrolla su capacidad de conocimiento y de relación, parece innegable que los creyentes deben repensar cómo el cristianismo, el Evangelio deben hacerse presentes en esta nueva realidad.

El Papa Francisco advierte que, para encarar este desafío, han de superarse dos posibles tentaciones: a) por un lado, condenarlo todo, remitiéndose a la idea de que "cualquier tiempo pasado fue mejor", refugiándose en conservadurismos o fundamentalismos; b) por otro lado, consagrarlo todo, desautorizando lo que no tenga "sabor a novedad", y relativizando toda la sabiduría que atesora el rico patrimonio eclesial (Berzosa-Martínez 2016).

En la primera parte del trabajo queda documentada la relevancia que los *new media* tienen en nuestra sociedad en el momento presente, tanto por su versatilidad y alcance como por el uso creciente que la sociedad hace de ellos. Por otra parte, queda señalada la evidencia de la conveniencia y oportunidad del uso de estos nuevos instrumentos y medios para distintas tareas y compromisos, también la evangelización y la acción pastoral. No se trata, como se decía arriba, de renunciar a fórmulas tradicionales, sino de repensar las posibilidades y alcance que se abren.

Aunque no haya menciones expresas en este trabajo es evidente que en la Biblia es posible descubrir amplias referencias a la evangelización y a la transmisión de la fe, así como otras sutiles sobre la necesidad de adaptarse y adaptar las formas para que el mensaje llegue a sus destinatarios.

Y en esta tarea de evangelización, el magisterio de la Iglesia católica ha insistido reiteradas veces en la conveniencia, necesidad y oportunidad del aprovechamiento de los medios para evangelizar, baste como muestra lo que se refiere a continuación.

El Papa Pablo VI en su Instrucción pastoral *Communio et progressio*[3] ya señalaba: "Los más modernos inventos abren nuevos caminos y medios para que el anuncio evangélico llegue a todos los hombres". Cuatro años más tarde, este

3 Instrucción pastoral Communio et progressio sobre los medios de comunicación social preparada por mandato especial del concilio ecuménico Vaticano II (128). Pontificia Comisión para los medios de comunicación social. 1971.

mismo Papa, en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*[4] volvía a señalar: "[…] La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más".

Del mismo modo han incidido en estos aspectos, tanto el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris missio*[5], así mismo, el Papa Benedicto XVI también lo aborda[6].

En este sentido, también el Papa Francisco se hace eco de las posibilidades (y riesgos) que el desarrollo de las redes sociales ofrece a la Iglesia, así se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando en el mensaje al que ya ha sido referido en este mismo trabajo, la XLVIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales[7].

4 Exhortación apostólica al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (45). Papa Pablo VI. 1975.

5 Encíclica *Redemptoris missio* sobre la permanente validez del mandato misionero (37) el Papa Juan Pablo II aborda este asunto diciendo: "El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación […] Quizás se ha descuidado un poco este areópago: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral sólo a nivel secundario. El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta «nueva cultura» creada por la comunicación moderna".

6 En el mensaje del Papa Benedicto XVI para la XLIV Jornada mundial de las comunicaciones sociales: "el sacerdote y la pastoral en el mundo digital: los nuevos medios al servicio de la palabra" en 2010 se dice: "La creciente multimedialidad y la gran variedad de funciones que hay en la comunicación, pueden comportar el riesgo de un uso dictado sobre todo por la mera exigencia de hacerse presentes, considerando internet solamente, y de manera errónea, como un espacio que debe ocuparse. Por el contrario, se pide a los presbíteros la capacidad de participar en el mundo digital en constante fidelidad al mensaje del Evangelio, para ejercer su papel de animadores de comunidades que se expresan cada vez más a través de las muchas «voces» surgidas en el mundo digital. Deben anunciar el Evangelio valiéndose no sólo de los medios tradicionales, sino también de los que aporta la nueva generación de medios audiovisuales (foto, vídeo, animaciones, blogs, sitios web), ocasiones inéditas de diálogo e instrumentos útiles para la evangelización y la catequesis".

7 En el Mensaje del Papa Francisco para la XLVIII jornada mundial de las comunicaciones sociales. Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro señala expresamente lo siguiente "[…] Los medios de comunicación pueden ayudarnos en esta tarea, especialmente hoy, cuando las redes de la comunicación humana han alcanzado niveles de desarrollo inauditos. En particular, Internet puede ofrecer mayores posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos; y esto es algo bueno, es un don de Dios. […] No basta pasar por las «calles» digitales, es decir simplemente estar conectados: es necesario que la conexión vaya acompañada de un verdadero encuentro. […] Entre una Iglesia accidentada por salir a la calle y una Iglesia enferma de autoreferencialidad, prefiero sin duda la primera. Y las calles del mundo son el lugar donde la gente vive, donde es accesible efectiva y afectivamente. Entre estas calles también se encuentran las digitales, pobladas de humanidad, a menudo herida: hombres y mujeres que buscan una salvación o una esperanza. Gracias también a las redes, el mensaje cristiano puede viajar «hasta los confines de la tierra»".

Existe, pues, un denominador común en ambos contextos, el social y el religioso, en torno a las posibilidades que ofrecen las redes sociales para el desarrollo personal, relacional, informativo y formativo de las personas y, al tiempo existe también, como mínimo, un conjunto de sugerencias empujando al uso de estos nuevos medios, también para las acciones comunicadoras, evangelizadoras y ministeriales de los agentes pastorales de la Iglesia católica.

Así, el reto no debe ser la de cómo utilizar bien la red, como a menudo se cree, sino cómo vivir bien en el tiempo de la red. En este sentido, la red no es un nuevo medio de evangelización, sino de un contexto en el que la fe está llamada a ser expresada (Arboleda-Mora 2017).

Más aún, no se trata solo de constatar la presencia del cristianismo en la red, sino de plantearse si es posible un diálogo fluido entre este nuevo espacio alumbrado en la red y la espiritualidad y la tecnología (Spadaro 2014); algo que transciende, con mucho, el uso que habitualmente se viene haciendo de las redes como compartir frases, difundir información, solicitar información, promocionar actividades, promocionar iniciativas, reforzar el contacto, solicitar oraciones, responder críticas, ofrecer ayuda (Valladares-Paguaga y Herrera-Damas 2017). Ha llegado el momento de transcender el uso de las redes casi parasitario por parte del cristianismo y abordar el diálogo al que nos referíamos arriba.

A nuestro juicio, una de las bases que ha de permitir pensar en torno a este necesario diálogo pasa por el hecho de que los propios actores descubran que las RRSS pueden ser aliados en las tareas evangelizadoras y ministeriales y, en este sentido, aún queda mucho camino por recorrer, dado que a pesar de lo dicho y de las indicaciones del Magisterio de la Iglesia, poco más de un tercio de las instituciones eclesiales (34,62%) y –considerada la media de los datos obtenidos– poco más de la mitad (58,07%) de los presbíteros utilizan las redes sociales para su actividad y su presencia se focaliza en una red (Facebook) que cada día acoge a menos jóvenes (Marcelino-Mercedes 2015).

No obstante, existen posibilidades de que este uso se incremente en función del ritmo creciente de la implantación de este tipo de herramientas en todos los ámbitos educativos, relacionales, de servicio, personales…, lo que puede dar lugar a una visión más positiva y una mayor apertura en el uso de las redes sociales y otros tipos de herramientas virtuales en la labor catequética, pastoral y evangelizadora. Para ello as actividades vinculadas al uso de redes sociales en este sentido deben hacerse extensivas, publicando trabajos y actividades desarrolladas por los agentes de pastoral que sirvan de ejemplo para su implantación definitiva manifestándose como una metodología útil y práctica, y no como algo

ajeno a este tipo de relación en el desarrollo integral y transcendente de las personas.

VII. CONCLUSIONES

Nos encontramos ante un cambio sustancial en la comunicación, que pasa del paradigma mediático (broadcast) al paradigma digital (conversación); de la mediación a la desmediación, del discurso al diálogo, de la tecnología al contenido, del auditorio a la plaza, del ciclo al flujo (Tridente y Mastroianni 2016).

Con una muestra suficientemente representativa podemos sacar conclusiones generalizables para el conjunto del clero en España, evidenciando que el uso que se hace de las redes sociales es limitado en la acciones pastorales y catequéticas lo que permite abrir una línea de futuras investigaciones que sugieran caminos en este sentido y análisis y profundización, entre otras cosas, en los lenguajes utilizados. Baste como ejemplo que en estos nuevos espacios el concepto de "prójimo" no es el que tradicionalmente se ha manejado, o alguna reflexión en torno a la necesaria contraposición de lo mutable y lo inmutable. Se trata de diferenciar claramente el "Logos" de la "información".

Se constata que no hay razones materiales que impidan el uso de las redes para la acción pastoral, catequética y evangelizadora. Existe constancia de disponibilidad de medios y conectividad para ello.

No hay diferencias derivadas de los territorios en los que se interviene ministerialmente ya sea ámbito urbano o ámbito rural.

A pesar de las recomendaciones y orientaciones del magisterio de la Iglesia, casi un veinte por ciento de los presbíteros españoles confiesan no contar con un perfil en redes sociales, este hecho y la avanzada edad de los mismos abre una potencial línea de trabajo estudiando si esta circunstancia se pone en relación con el problema de la brecha generacional o cognitiva o, incluso ambas, que ya vienen señalando algunos autores (Piscitelli 2006).

De entre las redes sociales analizadas, la red que cuenta con más presencia de presbíteros es Facebook. En sentido contrario, la menos utilizada es Snapchat. Sin embargo, algunas investigaciones recientes (Marcelino-Mercedes 2015) evidencian que está habiendo una migración de jóvenes de la red social Facebook hacia Instagram. Elemento que podría ser una variable a considerar en el análisis de la constatable desafección creciente de los jóvenes de la Iglesia.

La insuficiente presencia en las redes de los agentes pastorales y la consideración de la limitación que estos dispositivos y medios para su actividad podría estar generando un distanciamiento entre el mensaje evangélico y los jóvenes. Por ello, es conveniente desarrollar foros en los que los agentes que utilizan este tipo de medios muestren sus trabajos y resultados.

El lenguaje propio de las redes obliga a quienes frecuentan estos espacios a adaptar las formas de comunicar los mensajes lo que abre otra línea de trabajo para determinar si estas adaptaciones, en el marco de las acciones pastorales podrían ser consideradas como una alteración del propio mensaje comunicado y, por lo tanto, un lastre para su uso.

Se abren nuevos horizontes, la religiosidad y la fe vividas a través de las RRSS, aparte de ser una novedad contribuyen a modificar los parámetros tradicionales de vivencia, expresión e intercambio de esta religiosidad y fe. La realidad a la cual asistimos es que los nuevos espacios están contribuyendo a cambiar las formas de manifestar y compartir la fe y anuncian que es necesario repensar las relaciones entre los creyentes y entre estos y las instituciones religiosas.

Una tarea no solo para la Iglesias locales, sino para toda la Iglesia, seguramente también para todas las confesiones religiosas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amiama-Espaillat, Cristina, y Cristina Mayor-Ruiz. 2017. "Digital reading and reading competence. The influence in the Z generation from the Dominican Republic". *Comunicar* 25 (52): 105-14. https://doi.org/10.3916/C52-2017-10.

Arboleda-Mora, Carlos. 2017. "Evangelizar La Cibercultura: Los Retos de La Ciberteología". *Veritas*, n.º 38 (diciembre): 163-81. https://doi.org/10.4067/S0718-92732017000300163.

Berzosa-Martínez, Raúl. 2016. "Evangelizar y hacer teología hoy en el planeta digital y en una iglesia pobre y de los pobres". *Carthaginensia Revista de estudios e investigación* 32 (61): 33-62.

Buckingham, David, y Juan Bautista Martínez-Rodríguez. 2013. "Jóvenes interactivos: Nueva ciudadanía entre redes sociales y escenarios escolares". *Comunicar. Revista científica de comunicación y educación* 40 (XX): 10-13. http://dx.doi.org/10.3916/C40-2013-02-00.

Cañadas-Osinski, Isabel, y Alfonso Sánchez-Bruno. 1998. "Categorías de respuesta en escalas tipo Likert". *Psicothema* 10 (3): 623-31.

Carvajal Blanco, Juan Carlos, ed. 2016. *La misión evangelizadora de la Iglesia*. Colección GS. Boadilla del Monte, Madrid: PPC.

Centro de investigaciones Sociológicas (CIS). 2016. "Barómetro de septiembre. Estudio 3149". https://goo.gl/isbjo6.

Comscore. 2016. "2016 U.S. Cross-Platform Future in Focus". https://goo.gl/JsyRpB.

Conferencia Episcopal Española. 2018. "Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España año 2018". EDICE. https://bit.ly/2JYyLCx.

Cordero-Morales, Fernando. 2008. "Análisis y perspectivas de la información religiosa especializada". *Ámbitos: revista internacional de comunicación* 17: 75-90. http://dx.doi.org/10.12795/Ambitos.2008.i17.05.

Cuda, Emilce. 2017. "Francisco y la teología de la cultura: discernimiento sobre violencia-misericordia en la modernidad postsecular". *Perspectiva Teológica* 49 (3): 589. https://doi.org/10.20911/21768757v49n3p589/2017.

Cuesta Cambra, Ubaldo, y Sandra Gaspar Herrero. 2014. "Análisis motivacional del uso del smartphone entre jóvenes: una investigación cualitativa". *Historia y Comunicación Social* 18 (0): 435-47. https://doi.org/10.5209/rev_HICS.2013.v18.44252.

Del Missier, Giovanni. 2015. "El desafío de los New Media. La ética teológica en el mundo digital". *Moralia: revista de ciencias morales* 38 (145): 97-121.

Empresa 20. 2017. "Redes Sociales más utilizadas". http://bit.ly/1mqJCaa.

Fandos-Igado, Manuel, y Raimon Silvestre-Puig. 2011. "Servicios de microblogs en la enseñanza secundaria". *EDUTEC. Revista electrónica de tecnología educativa* 38 (diciembre): 1-20. https://doi.org/10.21556/edutec.2011.38.384.

Fernández-Cruz y Fernández-Díaz. 2016. "Los docentes de la generación Z y sus competencias digitales". *Comunicar. Revista científica de comunicación y educación* 24 (46): 97-105. http://dx.doi.org/10.3916/C46-2016-10.

García-Galera, María del Carmen, y Cristóbal Fernández-Muñoz. 2016. *Si lo vives, lo compartes: cómo se comunican los jóvenes en un mundo digital*. Madrid; Barcelona: Fundación Telefónica; Ariel.

IAB Spain. 2017. "Estudio anual de redes sociales. IAB". https://goo.gl/UNG4JB.

Grande-Quejigo, Francisco Javier y Manuel Lázaro- Pulido. 2015. "Lenguajes culturales de la evengelización. Presentación". *Cauriensia* 10: 23-29.

Marcelino-Mercedes, Georgina Victoria. 2015. "Migración de los jóvenes españoles en redes sociales, de Tuenti a Facebook y de Facebook a Instagram. La segunda migración". *Revista ICONO14 Revista científica de Comunicación y Tecnologías emergentes* 13 (2): 48-72. https://doi.org/10.7195/ri14.v13i2.821.

Ministerio de Energía, Turismo y Agenda Digital. 2018. "Perfil sociodemográfico de los internautas. Análisis de datos INE 2017". Gobierno de España. https://goo.gl/SWp3EC.

Mora, Juan Manuel, Diego Contreras, y Marc Carroggio, eds. 2007. *Dirección estratégica de la comunicación de la Iglesia: nuevos desafíos, nuevas propuestas*. Pubblicazioni della Facoltà di comunicazione istituzionale. Roma: EDUSC.

Nielsen. 2017. "2016 Nielsen Social Media Report. Social Studies: A look at the social landscape". http://bit.ly/2iQgH1D.

Pérez-Colomé y Llaneras. 2017. "Los adolescentes conservan roles de género de generaciones pasadas". *Periódico El País*, 29 de julio de 2017.

Pérez-Dasilva, Jesús A., y María Teresa Santos-Díez. 2014. "Evangelizar desde las redes sociales: el caso de los cardenales en «Twitter»". *Estudios sobre el Mensaje Periodístico* 20 (1): 211-27. https://doi.org/10.5209/rev_ESMP.2014.v20.n1.45228.

Pérez-Escoda, Ana, Ana Castro-Zubizarreta, y Manuel Fandos-Igado. 2016. "Digital Skills in the Z Generation: Key Questions for a Curricular Introduction in Primary School". *Comunicar* 24 (49): 71-79. https://doi.org/10.3916/C49-2016-07.

Pérez-Latre, Francisco J. 2012. "Los medios y la religión en el contexto de la nueva evangelización". *Scripta theologicarevista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 44 (1): 169-85.

Pérez-Rodríguez, Amor, José Ignacio Aguaded-Gómez, y Manuel Fandos-Igado. 2009. "Una Política Acertada y La Formación Permanente de Profesorado. Claves En El Impulso de Los Centros TIC de Andalucía (España)". *Estudios Pedagógicos (Valdivia)* 35 (2). https://doi.org/10.4067/S0718-07052009000200008.

Pertegaz-Díaz, Sonia, y Salvador Pita-Fernández. 2002. "Determinación del tamaño muestral para calcular la significación del coeficiente de correlación lineal". *Cadernos de atención Primaria* 9 (4): 209-11.

Piscitelli, Alejandro. 2006. "Nativos e inmigrantes digitales. ¿Brecha generacional, brecha cognitiva, o las dos juntas y más aún?" *Revista mexicana de investigación educativa* 11 (28): 179-85.

Pita-Fernández, Salvador. 2001. "Determinación del tamaño muestral". https://goo.gl/jAtYFJ.

Ratzinger, Joseph Aloisius. 2009. "Mensaje del santo padre Benedicto XVI para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: Nuevas tecnología, nuevas relaciones". Libreria Editrice Vaticana. http://bit.ly/2Dq9kFg.

Sánchez-Marlasca, Laura. 2017. "Estrategias para evangelizar usando las redes sociales". *Ecclesia* XXI (3-4): 375-81.

Schuman, Howard, y Stanley Presser. 1996. *Questions and answers in attitude surveys: experiments on question form, wording, and context*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Spadaro, Antonio. 2014. *Ciberteología: Pensar El Cristanismo En Tiempos de La Red*.

Sveso, Bruno. 2011. "La Chiesa nel mondo digitale"». En *Teologia pastorale*. Vol. 38. https://bit.ly/3sN7Yiw.
Tridente, Giovanni, y Bruno Mastroianni, eds. 2016. *La missione digitale: comunicazione della Chiesa e social media*. Prima edizione. Roma: EDUSC.
Valladares-Paguaga, Xiskya, y Susana Herrera-Damas. 2017. "Análisis Del Empleo Que Hacen de Twitter Las Instituciones Católicas Españolas Más Influyentes". *Church, Communication and Culture* 2 (2): 144-64. https://doi.org/10.1080/23753234.2017.1306424.
Varas-Rojas, Luis Enrique. 2009. "Imaginarios sociales que van naciendo en comunidades virtualesfacebook2. En *IV Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad*. on line: Meddia, cultura i comunicació.
Viganò, Dario Edoardo. 2008. *La chiesa nel tempo dei media*. Roma: Edizioni OCD.
We are social. 2017. "Digital in 2017: Global overview". https://bit.ly/3BxFAnR.

Manuel Fandos Igado
Facultad de Educación
Universidad Internacional de la Rioja (UNIR)
Avda. La Paz, 137
26006 Logroño, La Rioja (España)
https://orcid.org/0000-003-2190-8272

Iván Sánchez-López
Depto. Didáctica General y Didácticas Específicas
Facultad de Educación
Universidad de Alicante
Carr. de San Vicente del Raspeig, s/n
03080-Alicante (España)
https://orcid.org/0000-0002-5937-2904.

Amor Pérez-Rodríguez
Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte
Universidad de Huelva
Campus de «El Carmen». Avda. de las Fuerzas Armadas, S/N
21007 Huelva (España)
http://orcid.org/0000-0001-8312-5412

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 151-170, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.151

INTERVENCIÓN CON ADULTOS MAYORES INSTITUCIONALIZADOS PARA MEJORAR EL BIENESTAR Y LA FELICIDAD

INTERVENTION WITH INSTITUTIONALIZED ELDERLY ADULTS TO IMPROVE WELL-BEING AND HAPPINESS

LUZ MARÍA FERNÁNDEZ-MATEOS
Universidad Pontificia de Salamanca

ANTONIO SÁNCHEZ CABACO
Universidad Pontificia de Salamanca

MARINA ALVELAIS ALARCÓN
CETYS-Universidad Baja California (México)

MANUEL MEJÍA RAMÍREZ
CETYS-Universidad Baja California (México)

Recibido: 17/03/2022 Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El presente trabajo desarrolla un programa de intervención para mejorar las competencias de la memoria autobiográfica, el bienestar y el estado de ánimo en adultos mayores institucionalizados en residencias. El programa se centra en posibilitar al adulto mayor para reescribir las experiencias personales positivas, magnificando las estrategias señaladas por la Psicología Positiva como más efectivas para lograr la felicidad. Se realiza un estudio piloto con diseño pre- y post-test, con una intervención de 8 sesiones, en

una residencia de mayores. Como instrumentos se utilizan cuestionarios y autoinformes para cuantificar las emociones positivas, la sensación de felicidad, la orientación al placer en las situaciones cotidianas de la vida y el número de recuerdos positivos. Los hallazgos coinciden con la literatura en los cuales la promoción de reminiscencias positivas favorece la sensación de bienestar y el incremento de la memoria de identidad positiva en adultos mayores. La conclusión derivada es que los programas basados en la reminiscencia son eficaces para mejorar el bienestar y la felicidad percibida en adultos mayores institucionalizados por lo que deberían incrementarse este tipo de intervenciones.

Palabras clave: envejecimiento, reminiscencia, psicología positive, bienestar, felicidad.

ABSTRACT

The present work develops an intervention program to improve autobiographical memory skills, well-being and mood in older adults institutionalized in residences. The program focuses on enabling the older adult to rewrite positive personal experiences, magnifying the strategies indicated by Positive Psychology as more effective in achieving happiness. A pilot study with a pre- and post-test design is carried out, with an intervention of 8 sessions, in a nursing home. As instruments, questionnaires and self-reports are used to quantify positive emotions, feelings of happiness, orientation to pleasure in everyday life situations, and the number of positive memories. The findings coincide with the literature in which the promotion of positive reminiscences favors the feeling of well-being and the increase in positive identity memory in older adults. The conclusion derived is that programs based on reminiscence are effective in improving well-being and perceived happiness in institutionalized older adults, so this type of intervention should be increased.

Keywords: Aging, reminiscence, positive psychology, welfare, happiness.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los focos en la intervención con las personas mayores es la memoria autobiográfica, un sistema de memoria de episodios específicos del pasado del individuo y que representa las vivencias y acciones, acontecimientos, hechos y situaciones de la persona. Es de duración limitada, explícita por su carácter consciente, relacionada con sucesos de la vida y que está dentro de un contexto que engloba hechos personales (Conway et al., 2004; Chiang et al., 2008; Chiao et al., 2009; D'Argembeau y Mathy, 2011; Fivush, 2011; Rasmussen y Habermas, 2011; Manzanero y Álvarez, 2015), sin olvidar el señalar el papel teleológico de

la memoria humana en la programación de la conducta (Demiray y Bluck, 2011). Por memoria autobiográfica (MA) entendemos el recuerdo de un suceso vivido en primera persona, algo que sucedió en un momento y lugar determinado, aunque no hay consenso absoluto sobre si este sistema de memoria forma parte de la memoria episódica (Alea y Bluck, 2007; Ruíz-Vargas, 2010), y es necesario contar con técnicas precisas para su abordaje (Ames y Fiske, 2010; Bluck, 2009; Conway, 2009).

El afecto y la emoción son las características más importantes de las memorias autobiográficas (Schacter, 2001), estando en las bases de la propia identidad personal del sujeto. Si, además, consideramos que los hechos autobiográficos con una importante implicación emocional se recuerdan más detalladamente que los hechos rutinarios con baja implicación emocional, estamos en la clave de la importancia de los programas de revisión de vida o rememoración positiva para aumentar el bienestar y la felicidad, con una estrecha relación a claves culturales (Chiao et al., 2010; Kitayama y Park, 2010; Holland y Kensinger, 2010; Markowitsch y Staniloiu, 2011; Rathbone et al., 2011). Es relevante destacar la importancia de la interacción de las variables cognitivas y emocionales en la construcción de las narrativas personales como consecuencia de la crisis pandémica actual, para fortalecer individuos y sociedades (Oltra y Boso, 2020), dado que no todos los grupos etarios han afrontado con el mismo grado de adaptación la situación vivida (Justo-Alonso et al., 2020).

2. PLANTEAMIENTO

En primer lugar hay que visualizar a la MA como una organización jerárquica, con una lógica temática y temporal, y con sesgos emocionales (Conway, 2009). Para el trabajo de revisión de vida o reminiscencia en positivo son importantes dos aspectos: la exactitud y la cualidad emocional. La razón de fondo es que el objetivo central de la intervención que se propone es evitar la *sobregeneralización* que se centra en recuerdos categóricos y extendidos en el tiempo (Manzanero y Álvarez, 2015). En los programas de reminiscencia el entrenamiento se centra prioritariamente en modificar la recuperación de la información, para hacerla más específica y positiva (Cabaco, 2019). Es evidente la importancia nuclear que juega este sistema de memoria en la constitución del self (Fivush, 2011; Olivares, 2010; Rasmussen y Habermas, 2011).

El incremento en la recuperación de hechos autobiográficos en personas mayores se ha explicado por la importancia atribuída al desarrollo y mantenimiento del concepto de persona (self). En los adultos mayores suelen producirse

procesos de *revisión* de su vida de forma natural, que tendría como función proporcionar un sentido vital. Habría que tener en cuenta claves evolutivas como señala Ruíz Vargas (2010) en las tres fases denominadas: amnesia infantil (olvido de recuerdos autobiográficos antes de los 2.5-3 años), pico de la reminiscencia (aumento significativo en la etapa de constitución de la identidad en torno a los 20 años) y efecto recencia (aumento de los recuerdos autobiográficos más ligados al presente)**.** En cualquier caso, y centrándonos en los objetivos del presente estudio lo realmente relevante es que la literatura es muy consistente al evidenciar las ventajas en el bienestar y la felicidad de intervenciones centradas en la memoria autobiográfica (Allemand et al., 2012; Allemand et al., 2013; Avia et al., 2012; Hill y Allemand, 2011; Cabaco, 2019; Konradt et al., 2013; Liptak et al., 2013; Nsamenang et al., 2013; Peters et al., 2013). Lo que nos hace cuestionarnos ¿De qué manera una intervención con reminiscencia positiva incrementará la percepción de felicidad en adultos mayores?

Todas las personas a lo largo de la vida, pero especialmente los adultos mayores, afrontan la necesidad de integrar la vida y darle un sentido de coherencia al pasado. Por este motivo el planteamiento del programa de intervención integra estrategias de reminiscencia con revisión de vida, para generar experiencias placenteras que mejoren la calidad de vida de la persona mayor, y ayudarla a rescatar y organizar sus recuerdos, con especial énfasis en los conflictos no resueltos, para lograr un sentimiento de plenitud (Bohlmeijer et al., 2007; Cabaco y Barahona, 2019; Chiang et al., 2008; Haight et al., 2006; Ortega et al., 2015).

Siguiendo la línea argumental de otros programas, como el REVISEP para la mejora del estado de ánimo (Serrano, 2002), se ha implementado un paquete de intervención guiado para mejorar las competencias de la memoria autobiográfica en el desempeño cotidiano y en la rememorización de experiencias positivas. La propuesta enfatiza la elaboración de las experiencias personales, magnificando las dos estrategias señaladas por la Psicología Positiva (el perdón y la gratitud) para la reescritura del pasado (Seligman, 2011). Por tanto, se pretende evidenciar la eficacia de un programa de intervención guiado, para la mejora de la calidad de vital de las personas mayores sin avanzado deterioro cognitivo (niveles GDS 1, 2 y 3) en contextos residenciales del medio rural en España.

Hipotetizamos que tras la intervención con el POMA mejorará el estado emocional de los mayores; además, se producirá un aumento de la felicidad en los usuarios del mismo; se incrementará también la valoración de los aspectos positivos de la vida (orientación al placer) y el estado anímico asociado por parte

de los usuarios; y, por último, la rememoración se hará más específica (recuerdos no categóricos y con sesgo optimista) como resultado de la participación.

Material y método

Participantes

Se inició el trabajo con un total de 24 mayores instucionalizados en residencias, con una estancia mínima de 5 años de estancia en la misma. Se ofreció la colaboración voluntaria y se completó el correspondiente consentimiento informado a los que cumplían como criterios de inclusión el estado cognitivo (GDS 1 y 2) y la ausencia de déficits sensoriales (visuales y auditivos) que les permitieran el normal seguimiento y participación en el programa.

En cada sesión del programa participaron diferentes números de personas, sin embargo, para el presente informe se consideraron únicamente aquellos adultos mayores que cumplieron con el criterio de 100% de asistencia, quedando 20 participantes totales que estuvieron en todas las sesiones. Las diferentes causas de exclusión fueron debidas a enfermedades, traslados, o irregularidades de asistencia. En su mayoría eran mujeres (85,7%), y el promedio de edad fue de 71,2 años.

Instrumentos

Se utilizaron cuatro pruebas (escalas y cuestionarios, aplicados para ambas evaluaciones, pre y post), y el programa de intervención POMA.

Escala VAS de Medición Subjetiva del Estado Emocional. Se ha utilizado la versión adaptada por Farfallini (2014), con diez emociones: alegría, tristeza, enfado, sorpresa, ansiedad, tranquilidad, agobio, aburrimiento, soledad y vigor. Esta escala utiliza reactivos tipo Likert (1=nada vs. 7=totalmente) para evaluar el estado emocional actual en esas diez dimensiones. Se ha incluido esta escala por sus propiedades psicométricas de validez y confiabilidad, y por su fácil comprensión para la persona mayor. La escala VAS se compone de cuatro puntuaciones, un VAS-general (de 10 a 70 puntos), un VAS-positivo (3 a 21), un VAS-negativo (6 a 42), y VAS-neutro (1 a 7).

Escala de Felicidad Fordyce. La primera tarea consiste en seleccionar 11 frases con diferentes niveles de felicidad (de 0= Sumamente infeliz, deprimido y abatido vs. 10= Sumamente feliz, eufórico y jubiloso) cuál es la que corresponde a su percepción de la felicidad en general en su vida. La segunda tarea

tiene como objetivo concretar los porcentajes temporales vitales en los que el sujeto se siente feliz, infeliz o neutral. En este trabajo sólo hemos considerado una valoración dicotómica en esta segunda tarea, por lo que debían ajustar los porcentajes a los momentos de felicidad o infelicidad. Los índices informados de confiabilidad son buenos, se cuenta con literatura para contrastar las puntuaciones con muestras poblacionales amplias (Seligman et al., 2005), y es de fácil aplicación y comprensión por parte de los usuarios mayores. La escala de Felicidad tiene un rango total de 0 a 10, y de 0 a 100 en las subescalas de Total-Felicidad y Total-Infelicidad (puesto que son porcentajes ambas).

Escala EOS (Enjoyment Orientation Scale, adaptación de Vázquez y Hervás, 2008). Esta prueba evalúa la orientación hacia el placer en situaciones cotidianas de la vida. Está compuesta por seis ítems en los que se pide al mayor su sintonía o identificación con una serie de enunciados a los que debe responder en una escala tipo Likert (1 totalmente en desacuerdo vs. 7 totalmente de acuerdo). Se completa con una valoración global previa del estado anímico con un rango de 0 a 100 que nos permite ampliar el espectro del sesgo positivo del mayor. Por lo tanto, se tiene una escala global (CEA-A) de 0 a 100 puntos, y una escala de siete ítems con puntuaciones de 7 a 49 (CEA-B).

Test de Memoria Autobiográfica (TMA, versión de Ricarte et al., 2013). Se presenta de manera aleatoria una lista de 14 palabras-estímulo, según la categorización de valencia emocional de cada palabra: de signo positivo (felicidad, amistad, ilusión, energía y sonrisa), negativo (culpable, fracaso, preocupación, tristeza y enfermedad) y neutro (coche, árbol, libro y llevar). Por cada palabra-estímulo se le pide al participante que "trate de recordar algún momento específico de su vida en el que se haya sentido…", con un tiempo de 60 segundos para recuperar el recuerdo. Para la corrección habitualmente se clasifican los recuerdos obtenidos en cuatro categorías: Extendidos (periodos de tiempo extensos y que duran más de un día, como la infancia o una época determinada de la vida); Categóricos (eventos almacenados en forma de categorías como personas, lugares, actividades o hechos repetitivos); Específicos (recuerdos concretos que pueden ser medidos en segundos, minutos u horas porque sucedieron una sola vez); Inespecíficos, que incluyen la Asociación semántica o no recuerdo (le sugiere una palabra, no un recuerdo autobiográfico). Para este proyecto, y con el objetivo de hacer más significativo el análisis, se reagrupan los recuerdos categóricos con los extendidos. En el TMA no hay rango a priori de puntuaciones.

Paquete de Optimización de la Memoria Autobiográfica en Mayores (POMA). En la adaptación para este programa se han considera los núcleos temáticos más relevantes (bienestar, reminiscencia y reescritura) con el objetivo

de potenciar la identidad positiva del mayor residente, considerando las claves socioculturales y educativas de los usuarios. Las sesiones cuentan con un esquema en común: presentación de la sesión (objetivos para mejorar mi vida); desarrollo de la sesión con el guion de modelo ("Cómo llevarlo a cabo¨); mantenimiento en el futuro con tareas para continuar ejercitando los logros; material complementario (películas, vídeos, libros, webgrafía, etc.); anexos (fichas de las actividades).

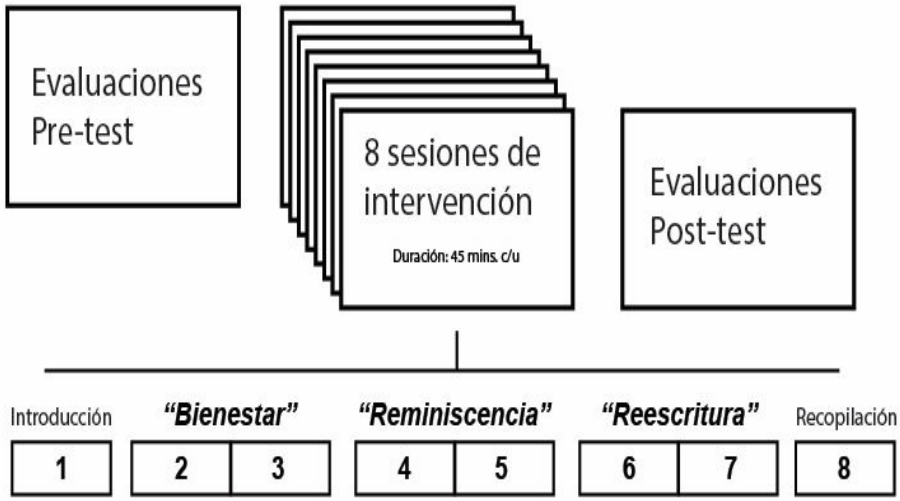
Diseño

Se utilizó un diseño pre-experimental (un grupo experimental, sin grupo de control), con mediciones pre y post intervención. Obtenidas las autorizaciones pertinentes por los responsables de las residencias, se explicó a los participantes los objetivos del estudio y se procedió a la firma del consentimiento informado. El requisito para la participación era la ausencia de deterioro cognitivo, según las valoraciones que disponen en las residencias y la información aportada por los cuidadores más directos. Antes de la implementación se procedió a la evaluación por parte del equipo de investigación, que fue idéntica en cuanto a procedimiento y secuencia de pruebas en los dos momentos (pre y post).

El programa de intervención se desarrolló en 8 sesiones de 45 minutos de duración, más dos sesiones de evaluación (aplicación de los instrumentos en las sesiones pre y post). Dado el resultado que hemos conseguido con estas intervenciones breves en programas similares (Cabaco et al., 2019), se ha optado por mantener este criterio, de no extender excesivamente en el tiempo las intervenciones, para su diseminación por otros profesionales y en el mayor número de residencias, donde la clave temporal es fundamental para la implementación. Las sesiones estuvieron divididas en 3 bloques, con dos sesiones por bloque y cada una de las cuales tiene diferentes objetivos definidos que se focalizan en tres dimensiones: *Bienestar* (objetivo la felicidad); *Reminiscencia* (objetivo lo positivo del pasado) y *Reescritura* (objetivo magnificar gratitud y perdón). Además, como se ha señalado, hubo una sesión introductoria y una final de recopilación con la finalidad de motivar a los participantes tanto en su implicación durante el programa como en su mantenimiento posterior. Aunque no se pueden tomar medidas de seguimiento en este momento por el breve intervalo temporal acaecido, está prevista la testación futura para determinar la estabilidad del cambio.

Figura 1.

Estructura del programa de intervención



Aspectos éticos. La autorización para la realización de la investigación fue emitida por la dirección de las residencias, siguiendo los protocolos éticos que tienen establecidos y con el consentimiento previo de las familias. Estas fueron informadas de los objetivos y metodología (evaluación e intervención). Además, se les informó de forma individualizada de los resultados obtenidos por cada residente tras la participación en el programa.

3. RESULTADOS

En relación a la primera hipótesis se confirma que el programa mejora el estado emocional de los mayores participantes ya que aumenta significativamente ($p<.05$) las emociones positivas (de 6.92 a 12.63, $p<.001$), también las neutras (de 7.32 a 9.43, $p=.027$) y disminuyendo las negativas (de 12.28 a 6.46, $p=.004$). Por lo tanto, se demuestra la efectividad en este primer objetivo operativo. Para reforzar lo anterior, en el tamaño del efecto (Tabla 1) se observa un efecto alto para las emociones positivas (*-1.876*), un efecto medio alto para las negativas (*0.875*) y efecto medio para las neutras (*-0.625*).

Tabla 1.

Resumen de comparaciones entre los promedios de mediciones pre y post intervención en las medidas de las cuatro hipótesis.

Hipótesis	Escalas	Pre[1]	Post[1]	p	TE[2]
1	VAS-General	26.52 (1.539)	28.52 (0.859)	.546	-0.156
	VAS-Positivo	6.92 (0.775)	12.63 (0.225)	<.001	-1.876
	VAS-Neutro	7.32 (0.556)	9,43 (0.505)	.027	-0.625
	VAS-Negativo	12.28 (1.622)	6,46 (0.487)	.004	0.875
2	Felicidad-Global	5.42 (0.357)	7.95 (0.221)	<.001	-1.343
	Total-Felicidad	41.34 (5.704)	69.52 (3.841)	.001	-1.073
	Total-Infelicidad	50.39 (5.631)	33.24(3.841)	.003	0.932
3	CEA-A	45.21 (5.970)	69.75 (6.038)	.004	-0.868
	CEA-B	40,72 (1.564)	44,12 (1.284)	.008	-0.780
4	TMA-Global	4.79 (0.576)	4.43 (0.453)	.535	0.16
	TMA-Específico	3.21 (0.381)	4.29 (0.880)	.145	-0.39
	TMA-Inespecífico	6.00 (0.679)	5.29 (0.898)	.266	0.29

Nota: todos los cálculos con 13 grados de libertad. Valores entre paréntesis indican los errores típicos. VAS = Escala de Medición Subjetiva del Estado Emocional; CEA = Escala EOS (Enjoyment Orientation Scale); TMA= Test de Memoria Autobiográfica.

Nota 1: medias (desviaciones típicas)

TE[2] = tamaño del efecto (calculados con d de Cohen).

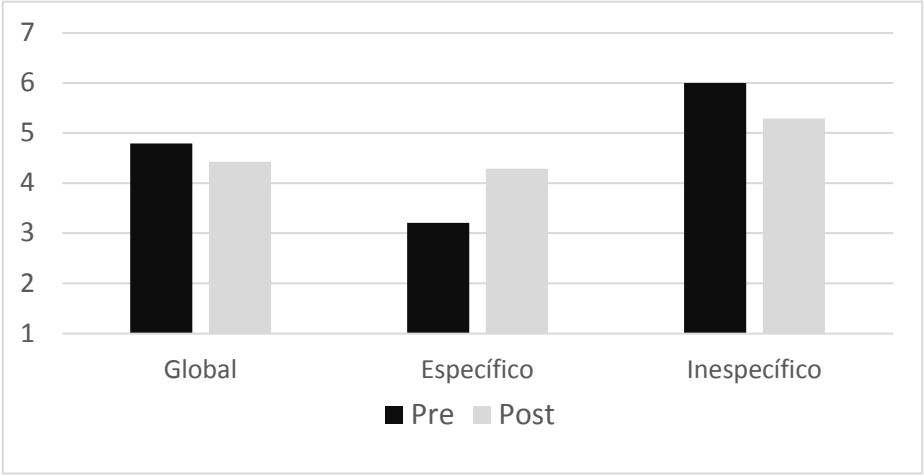
La segunda hipótesis también se confirma, ya que en la escala global de felicidad se produce un aumento de 5.42 a 7.95 muy significativo *(p<.001; T.E.=-1.34)*; al igual que en la del porcentaje de tiempo feliz (TF) pasa de 41.34 a 69.52 (p=.001; T.E.=-1.07); y en la subescala de porcentaje de tiempo infeliz (TI) se produce una disminución de 50.39 a 33.24 (p=*.003; T.E.=0.93)*.

Se confirma la tercera hipótesis, ya que se encontraron cambios significativos en las dos subescalas del CEA (EOS) que evalúan orientación hacia el placer en las situaciones cotidianas de la vida. En la subescala CEA-A hay un aumento de 45.21 a 69.75 (p=*.004; T.E.=-.868)* y en la subescala CEA-B se pasa de 40.72 a 44.12 (p=*.008; T.E.=-.78*). Lo que significa que la eficacia de la intervención afecta tanto al estado de ánimo global como al sesgo optimista y feliz de la valoración de las situaciones cotidianas.

Por último, la cuarta hipótesis no se cumple. Planteaba que el programa debería modificar el estilo de recuerdo de los sujetos en el sentido de facilitar la evocación de los recuerdos específicos frente a los categóricos/extendidos o los inespecíficos (no recuerdo o asociación semántica). No se han encontrado diferencias significativas en ninguna de las tres puntuaciones del TMA (p>,05, como se observa en Tabla 1). Ahora bien, un análisis más detallado de los resultados identifica una tendencia al aumento en los recuerdos específicos (T.E.=-0.39), y a la disminución de los recuerdos inespecíficos (T.E.=0.29) (ver Figura 2). Estas tendencias son congruentes con los objetivos del programa.

Figura 2.

Cambios en recuerdos globales, específicos e inespecíficos del Test de Memoria Autobiográfica.



5. DISCUSIÓN

Sobre la verificación de los postulados de las intervenciones positivas, especialmente las relacionadas con la reescritura de las experiencias personales mediante la gratitud y el perdón, hay evidencias de su papel en la mejora del bienestar en población joven como en adultos (Allan et al., 2013; Allemand et al., 2012) y también en mayores (Alleman et al., 2013; Blazquez et al., 2018; Cabaco et al., 2019; Sánchez et al., 2019). Y donde los programas en población mayor han hecho énfasis es justamente en el entrenamiento en la reminiscencia y revisión de vida con resultados muy favorables en el bienestar y la reducción de sintomatología depresiva, combinando con técnicas de humor (Avia et al., 2012; Hill y Allemand, 2011; Konradt et al., 2013; Liptak et al., 2013; Nsamenang et al., 2013; Peters et al., 2013; Puig et al., 2021; Schade et al., 2021). Resultados que son coincidentes con los encontrados en nuestro trabajo en relación con la verificación de las tres primeras hipótesis.

En este sentido podemos afirmar que la eficacia del POMA es similar a la que describen otros autores con propuestas similares, unas más centradas en las dimensiones emocionales y otras en claves cognitivas y de creencias (Navarro et al., 2013; Goldman y Wade, 2012; Holland et al., 2012; Latorre et al., 2013; Lin et al., 2013; Proyer et al., 2013). Es relevante señalar que en nuestro caso la duración de la intervención es menor (un mes y medio) por lo que la consistencia y la importancia es aún más significativa.

Por último, en la cuarta hipótesis no se ha podido demostrar de forma estadísticamente significativa el cambio en el patrón de rememoración a esquemas más específicos de recuerdo con el objetivo de evitar la *sobregeneralización* que conlleva tantas consecuencias negativas y vulnerabilidad a los estados de ánimo depresivos en la persona mayor. Como hemos comentado en el epígrafe anterior hay una tendencia en la dirección deseada tras la intervención que no alcanza el nivel requerido, en contra de lo que otros investigadores han puesto de manifiesto (Serrano, 2002; Serrano et al., 2005; Latorre et al., 2013) sobre la eficacia del REVISEP como un instrumento útil para cambiar los recuerdos haciéndolos más específicos y positivos. Quizás haya que considerar, como señalan Sumner et al. (2013), la necesidad de un entrenamiento consistente en la especificidad de la rememoración como clave para evidenciar la disminución de la rumiación negativa y el germen del sesgo positivo (Vetter et al., 2021).

Para poder entender alguna clave significativa de las diferencias de planteamiento respecto a estos trabajos citados habría que pormenorizar en detalles (uso de diferentes cuestionarios, tipos de intervención o características muestrales) lo que excede al operativo planteado. Lo importante es que las tres primeras

hipótesis se centraban en la mejora del estado emocional, la felicidad y la orientación al placer como consecuencia de la intervención optimizadora. Pues los resultados encontrados son congruentes con los planteados por Fernández-Ballesteros (2009) que señala en diferentes capítulos de esta obra la necesidad de intervenir de forma preventiva y optimizadora en las personas de edad para mejorar el estado emocional, así como la alternativa de estas intervenciones psicológicas a las Terapias Farmacológicas (TF). En esta dirección, el meta-análisis de Bohlmeijer et al. (2007) es muy contundente al señalar la consistencia de resultados a favor del bienestar en mayores con las Terapias no Farmacológicas (TNF), centrándose este trabajo en la reminiscencia (Villasán et al., 2021). Perspectiva que sigue justificándose con trabajos recientes tanto en dimensiones cognitivas como emocionales en los sistemas de memoria a largo plazo (Cabaco y Crespo, 2015; Cabaco et al., 2017, 2018; Proyer et al., 2013; Raes et al., 2012; Ramírez et al., 2014; Wobbeking et al, 2020).

La necesidad y las posibilidades que tenemos de optimizar la memoria de trabajo y la memoria autobiográfica en sus distintos planos cognitivo y neurológico (Ames y Fiske, 2010) es una puerta abierta para seguir profundizando y ampliando el horizonte esbozado en este trabajo, ya que se pueden considerar más las dimensiones prospectivas de la memoria autobiográfica (Berntsen y Bohn, 2010; D'Argembeau et al., 2012), su interrelación con esquemas sociales y culturales (Chiao et al., 2010; Kitayama y Park, 2010), con claves emocionales y de conciencia (Holland y Kensinger, 2010; Markowitsch y Staniloiu, 2011; Rathbone et al., 2011), siempre considerando la perspectiva de desarrollo de la misma (Fivush, 2011) y sus funciones en la dirección del pensamiento y la constitución del self (Olivares, 2010; Rasmussen y Habermas, 2011). Por lo que, aunque se ha producido un avance en la intervención sobre este sistema de memoria, quedan muchos aspectos en los que profundizar, tanto en la interrelación con otros componentes mnésicos (Baddeley, 2012) como en la integración del resto de procesos psicológicos básicos (motivación, atención, etc.), así como en la aplicación en subpoblaciones de adultos mayores con patologías específicas (diabetes mellitus tipo 2) que sí tienen beneficios con programas de estimulación cognitiva (Lancho et al., 2017). Y, además, con planteamientos de promoción de la salud centrados en la reserva cognitiva, física y emocional (Wobbeking et al., 2021), que son especialmente relevantes en la situación pandémica actual con las tasas de mortalidad directa o vicaria vivida (Borghi y Menichetti, 2021).

6. CONCLUSIÓN

A la luz de los resultados expuestos y con las limitaciones señaladas (únicamente la variable modalidad de recuerdo) podemos concluir que los programas basados en la reminiscencia, que generan sesgos positivos, son eficaces para mejorar el bienestar y la felicidad percibida en adultos mayores institucionalizados. La evidencia de la utilidad en adultos mayores autónomos también se corrobora en los que viven en residencias. Dada la situación actual de aislamiento como consecuencia del COVID-19 (Samios et al., 2022; Willianson et al., 2021) y las consecuencias de la soledad en los mayores (Vicente y Cabaco, 2020), deberían incrementarse este tipo de intervenciones para minimizar la vulnerabilidad a la depresión o el aumento de estados emocionales negativos. Y además, extendiendo su implementación a cuidadores para conseguir mejorar el bienestar, de forma presencial en residencias (Fan et al., 2022) o a través de las Tic´s (Kovaleda et al., 2022; Sitges-Maciá et al., 2021). Por último, sería necesario abordar en futuras implementaciones cuestiones ligadas a las claves del sentido vital (Cabaco, 2018), en la línea de la gerotranscedencia (Cabaco y Fernández-Mateos, 2019) que, junto a otras variables, posibilita el crecimiento postraumático en las complejas circunstancias actuales (Prieto-Ursúa y Jódar, 2020).

Agradecimientos: queremos expresar de forma explícita la gratitud con todos los mayores de las residencias participantes, así como los responsables de las mismas.

Conflicto de intereses: Los autores declaran que no tienen conflicto de intereses.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alea, N. y Bluck, S. (2007). I'll keep you in mind: The intimacy function of autobiographical memory. *Applied Cognitive Psychology, 21*(8), 1091–1111. https://doi.org/10.1002/acp.1316.

Allan, B.A., Steger, M.F. y Shin, J.Y. (2013). Thanks? Gratitude and well-being over the Thanksgiving holiday among college students. *The Journal of Positive Psychology, 8*, 91-102. https://doi.org/10.1080/17439760.2013.776623.

Allemand, M., Hill, P.L., Ghaemmaghami, P. y Martin, M. (2012). Forgivingness and subjective well-being in adulthood: The moderating role of future time perspective. *Journal of Research in Personality, 46*, 32-39. https://doi.org/10.1016/j.jrp.2011.11.004

Allemand, M., Steiner, M. y Hill, PL. (2013). Effects of a forgiveness intervention for older adults. *Journal of Counseling Psychology, 60*, 279-286. https://doi.org/10.1037/a0031839.

Ames, D. L. y Fiske, S. T. (2010). Cultural neuroscience. *Asian Journal of Social Psychology, 13*(2), 72–82. https://doi.org/10.1111/j.1467-839X.2010.01301.x.

Avia, M.D., Martínez, M.L., Rey, M., Ruiz, M.A. y Carrasco, I. (2012). Evaluación de un programa de revisión de vida positivo en dos muestras de personas mayores. *Revista de Psicología Social, 27*, 141-156. https://doi.org/10.1174/021347412800337852.

Baddeley, A. (2012). Working memory: theories, models, and controversies. *Annual Review of Psychology, 63*, 1–29. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100422.

Berntsen, D. y Bohn, A. (2010). Remembering and forecasting: The relation between autobiographical memory and episodic future thinking. *Memory and Cognition, 38*(3), 265–278. https://doi.org/10.3758/MC.38.3.265.

Blazquez, A. Cabaco, AS, Wobbeking, M, López, A y Urchaga, J.D. (2018). Estudio piloto de un programa de estimulación cognitiva en adultos mayores institucionalizados. *Enseñanza e Investigación en Psicología, 23* (1), 58-66.

Bluck, S. (2009). Introduction Baddeley Revisited: The Functional Approach to Autobiographical Memory. *Applied Cognitive Psychology, 23*, 1050–1058. https://doi.org/10.1002/acp.1609.

Bohlmeijer, E., Roemer, M., Cuijpers, P. y Smit, F. (2007). The effects of reminiscence on psychological well-being in older adults: A meta-analysis. *Aging Mental Health, 1*, 291-300. https://doi.org/10.1080/13607860600963547.

Borghi, L., y Menichetti, J. (2021). Strategies to cope with the COVID-related deaths among family members. *Frontiers in Psychiatry, 12*,127. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2021.622850.

Cabaco, A. S. (2018). Importancia del constructo sentido de la vida en diferentes ámbitos psicológicos aplicados. *Cauriensia, 13*, 17-38. https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.17.

Cabaco, A.S. y Crespo, A. (2015). *Estudio de optimización de la identidad positiva (memoria autobiográfica) en mayores del medio rural de la provincia de Zamora*. Madrid: Fundación General de la UNED.

Cabaco, A.S. (Coord.) (2019). *Los niveles de la cognición instruccional positiva. Programa de reminiscencia CIP-CETYS para optimizar el bienestar de adultos mayores*. Publicaciones de CETYS-Universidad.

Cabaco, A.S. y Barahona, N. (Coords.) (2019). *Estimulación integral del envejecimiento con sentido: Combinando procesos cognitivos y emocionales*. Sindéresis.

Cabaco, A.S., y Fernández-Mateos, L.M. (2019). Aportaciones de la gerotrascedencia en el envejecimiento: una visión centrada en la ética de necesidades. *Cauriensia*, 14, 475-490. https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.475.

Cabaco, A.S., Fernández-Mateos, L.M., Crespo, A. y Schade, N. (2019). Eficacia de un programa de estimulación de recuerdos emocionales positivos en adultos mayores del medio rural. *Revista CienciAmérica, 8* (1), 15-32. http://dx.doi.org/10.33210/ca.v8i1.199.

Cabaco, A.S., Fernández-Mateos, L.M. y Bañuelos, A. (2018). Mejora de habilidades mnésicas en el envejecimiento. *Estudia Zamorensia, 17*, 56-70.

Cabaco, A.S., Fernández-Mateos, L.M., Villasan, A. y Carrasco, A. (2017). Envejecimiento activo y reserva cognitiva: Guía para la evaluación y la estimulación. *Estudia Zamorensia, 16*, 193-202.

Chiang, K., Lu, R., Chu, H., Chang, Y. y Chou, K. (2008). Evaluation of the effect of a life review group program on selfsteem and life satisfaction in the elderly. *International Journal of Geriatric Psychiatry, 23*, 7-10.

Chiao, J. Y., Harada, T., Komeda, H., Li, Z., Mano, Y., Saito, D., y Parrish, T. B. (2009). Neural basis of individualistic and collectivistic views of self. *Human Brain Mapping, 30*(9), 2813–2820.

Chiao, J. Y., Harada, T., Komeda, H., Li, Z., Mano, Y., Saito, D., y Parrish, T. B. (2010). Dynamic cultural influences on neural representations of the self. *Journal of Cognitive Neuroscience, 22*(1), 1–11. https://doi.org/10.1162/jocn.2009.21192.

Conway, M. (2009). Episodic memories. *Neuropsychologia, 47*(11), 2305–2313.

Conway, M., Singer, J. y Tagini, A. (2004). The self and autobiographical memory: correspondence and coherence. *Social Cognition, 22*(5), 491–529.

D'Argembeau, A. y Mathy, A. (2011). Tracking the Construction of Episodic Future Thoughts. *Journal of Experimental Psychology: General, 140*(2), 258–271. https://doi.org/10.1037/a0022581.

D'Argembeau, A., Lardi, C. y van der Linden, M. (2012). Self-defining future projections: Exploring the identity function of thinking about the future. *Memory, 20*(2), 110–120. https://doi.org/10.1080/09658211.2011.647697.

Demiray, B. y Bluck, S. (2011). The relation of the conceptual self to recent and distant autobiographical memories. *Memory, 19*(8), 975–992. https://doi.org/10.1080/09658211.2011.626427.

Fan, H., Qi, R., Peng, Z., Zhang, X., y Coyte, P. (2022). The contribution of alternative types of care on life satisfaction among disabled older persons in China. Ageing and Society, 1-17. https://doi:10.1017/S0144686X22000 101

Farfallini, L. (2014). *Validación de una intervención positiva autoaplicada orientada al bienestar: EARTH OF Wellbeing* (Tesis doctoral no publicada). Universitat Jaume I, Castellón.

Fernández-Ballesteros, R. (2009). *Psicogerontología: perspectivas europeas para un mundo que envejece*. Pirámide.

Fivush, R. (2011). The development of autobiographical memory. *Annual Review of Psychology, 62*, 559–582. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.121208.131702.

Goldman, D.B. y Wade, N.G. (2012). Comparison of forgiveness and anger-reduction group treatments: a randomized controlled trial. *Psychotherapy Research, 22*, 604-620. https://doi.org/10.1080/10503307.2012.692954.

Haight, B., Gibson, F. y Michel, Y. (2006). The Northem Ireland life review/life strorybookproyect for people with dementia. *Alzheimer´s y Dementia*, *2*, 56-58. https://doi.org/10.1016/j.jalz.2005.12.003.

Hill, P.L. y Allemand, M. (2011). Gratitude, forgivingness, and well-being in adulthood: Test of moderation and incremental prediction. *The Journal of Positive Psychology, 6*, 397-407. https://doi.org/10.1080/17439760.2011.602099.

Hollnd, A. y Kensinger, E. (2010). Emotion and autobiographical memory. *Physics of Life Reviews, 7*(1), 88–131. https://doi.org/10.1016/j.plrev.2010.01.006.

Holland, C.A., Ridout, N., Walford, E. y Geraghty, J. (2012). Executive function and emotional focus in autobiographical memory specificity in older adults. *Memory, 20*, 779-793. https://doi.org/10.1080/09658211.2012.703210.

Justo-Alonso, A., García-Dantas, A, González-Vázquez, AI, Sánchez-Martín, M, y del Río-Casanova, L. (2020). How did Different Generations Cope with the COVID-19 Pandemic? Early Stages of the Pandemic in Spain. *Psicothema, 32* (4), 490-500. https://doi.org/10.7334/psicothema2020.168.

Kitayama, S. y Park, J. (2010). Cultural neuroscience of the self: Understanding the social grounding of the brain. *Social Cognitive and Affective Neuroscience, 5*(2-3), 111–129. https://doi.org/10.1093/scan/nsq052.

Konradt, B., Hirsch, R.D., Jonitz, M.F. y Junglas, K. (2013). Evaluation of a standardized humor group in a clinical setting: A feasibility study for older patients with depression. *International Journal of Geriatric Psychiatry, 28*, 850-857. https://doi.org/10.1002/gps.3893.

Kovaleva, M., Nocera, J. R., Hepburn, K., Higgins, M., Nash, R., Epps, F., Brewster, G., Bilsborough, E., Blumling, A. A., y Griffiths, P. C. (2022). Attention control in a trial of an online psychoeducational intervention for caregivers. *Research in Nursing y Health*, 3, 1-13. https://doi.org/10.1002/nur.22208.

Lancho, M.C., Barahona, N. Fernández, L.M., Cabaco, A.S., Sánchez, E. y Urchaga, J.D. (2017). Entrenamiento de la memoria en personas mayores con *diabetes mellitus* tipo 2. *Psychology, Society y Education, 9*(3), 381-391. https://doi.org/10.21071/psye.v9i3.13890.

Latorre, J.M., Ricarte, J.J., Serrano, J.P., Ros, L., Navarro, B. y Aguilar, M.J. (2013). Performance in autobiographical memory of older adults with depression symptoms. *Applied Cognitive Psychology, 27*, 167-172. https://doi.org/10.1002/acp.2891.

Lin, W.N., Enright, R.D. y Klatt, J.S. (2013). A forgiveness intervention for Taiwanese young adults with insecure attachment. *Contemporary Family Therapy, 35*, 105-120. https://doi.org/10.1007/s10591-012-9218-2.

Liptak, A., Tate, J., Flatt, J., Oakley M.A. y Lingler. J. (2013). Humor and laughter in persons with cognitive Impairment and their caregivers. *Journal of Holistic Nursing, 31*, 232-233. https://doi.org/10.1177/0898010113500 075.

Manzanero, A. y Alvarez, M.A. (2015). *La memoria humana. Aportaciones desde la neurociencia cognitiva*. Pirámide.

Markowitsch, H. y Staniloiu, A. (2011). Memory, autonoetic consciousness, and the self. *Consciousness and Cognition, 20*(1), 16–39. https://doi.org/10.1016/j.concog.2010.09.005.

Navarro, A.B., Martínez, B. y Delgado, J. (2013). Bienestar emocional en la vejez avanzada: estudio comparativo por edad y género. *Psychology, Society and Education, 5*, 41-57. https://doi.org/10.21071/psye.v5i1.13769.

Nsamenang, S.A., Webb, J.R., Cukrowicz, K.C. y Hirsch J.K. (2013). Depressive symptoms and interpersonal needs as mediators of forgiveness and suicidal behaviour among rural primary care patients. *Journal of Affective Disorders, 149*, 282-290. https://doi.org/10.1016/j.jad.2013.01.042.

Olivares, O. J. (2010). Meaning making, uncertainty reduction, and the functions of autobiographical memory: A relational framework. *Review of General Psychology, 14*(3), 204–211. https://doi.org/10.1037/a0020469.

Oltra, C., y Boso, A. (2020). Lecciones aprendidas de la crisis del coronavirus: preparación y resiliencia social. *Revista Española De Sociología, 29*(3). https://doi.org/10.22325/fes/res.2020.50.

Ortega, A.R., Ramírez, E. y Chamorro, A. (2015). Una intervención para aumentar el bienestar de los mayores. *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education, 5*(1), 23-33.

Peters, M.L., Meevisen, Y.M. y Hanssen, M.M. (2013). Specificity of the Best Possible Self intervention for increasing optimism: Comparison with a gratitude intervention. *Terapia Psicológica, 31*, 93-100. https://doi.org/10.4067/S0718-48082013000100009.

Prieto-Ursúa, M., y Jódar, R. (2020). Finding meaning in hell. The role of meaning, religiosity and spirituality in posttraumatic growth during the coronavirus crisis in Spain. *Frontiers in Psychology, 11*. e567836 https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.567836.

Proyer R.T., Ruch, W. y Buschor C. (2013). Testing strengths-based interventions: A preliminary study on the effectiveness of a program targeting curiosity, gratitude, hope, humor, and zest for enhancing life satisfaction. *Journal of Happiness Studies, 14*, 275-292. https://doi.org/10.1007/s10902-012-9331-9.

Puig, S., Aliño, M., Duque, A., Cano, I., Martínez, P., Almela, M. y García, MJ (2021). Optimismo disposicional y estrés: claves para promover el bienestar psicológico. Papeles del Psicólogo, 42(2), 135-146. https://doi.org/10.23923/pap.psicol2021.2953.

Raes, F., Schoofs, H., Griffith, J.W. y Hermans, D. (2012). Rumination relates to reduced autobiographical memory specificity in formerly depressed patients following a self-discrepancy challenge: The case of autobiographical memory specificity reactivity. *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry, 43*, 1002-1007. https://doi.org/10.1016/j.jbtep.2012.03.003.

Ramírez, E., Ortega, A.R., Chamorro, A. y Colmenero, J.M. (2014). A program of positive intervention in the elderly: memories, gratitude and forgiveness. *Aging Mental Health, 18*(4), 463-470. https://doi.org/10.1080/13607863.2013.856858.

Rasmussen, A. y Habermas, T. (2011). Factor structure of overall autobiographical memory usage: The directive, self and social functions revisited. *Memory, 19*(6), 597–605. https://doi.org/10.1080/09658211.2011.592 499.

Rathbone, C. J., Conway, M. A. y Moulin, C. J. (2011). Remembering and imagining: The role of the self. *Consciousness and Cognition, 20*(4), 1175–1182. https://doi.org/10.1016/j.concog.2011.02.013.

Ricarte, J., Latorre, J.M. y Ros, L. (2013). Diseño y análisis del funcionamiento del Test de Memoria Autobiográfica en población española. *Apuntes de Psicología, 31* (1), 3-10.

Ruíz-Vargas, J. Mª (2010). *Psicología de la memoria*. Síntesis.

Samios, C., Praskova, A. y Radlinska, B. (2022). The relationship between COVID-19 pandemic-related stress and meaning in life: testing the moderating effects of self-compassion and savoring. *Anxiety, Stress y Coping, 35*(1), 9-24, https://doi.org/10.1080/10615806.2021.1974408.

Sánchez, N., Cabaco, A.S., Urchaga, J.D. y Villasan, A. (2019). Aplicación de técnicas de estimulación cognitiva en el envejecimiento utilizando TIC: estudio de caso. *Neurama, Revista Electrónica de Psicogerontología, 6* (1), 40-47.

Schacter, D. (2001). *Los siete pecados de la memoria*. Ariel.

Schade, N., Vásquez, C., Poblete, P. y Cabaco, A.S. (2021). Aplicación piloto de un programa de reminiscencia positiva para personas mayores institucionalizadas. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría, 59* (3), 176-184. http://doi.org/10.4067/s0717-92272021000300176.

Seligman, M.E. (2011). *La vida que florece*. Ediciones B.

Seligman, M.E., Steen, T.A., Park, N., y Peterson, C. (2005). Positive Psychology Progress: Empirical validation of interventions. *American Psychologist, 60*, 410-421.

Serrano, J. (2002). *Entrenamiento de memoria autobiográfica sobre eventos positivos específicos en ancianos con síntomas depresivos* (Tesis Doctoral no publicada). Universidad de Castilla la Mancha, Albacete.

Serrano, J.P., Latorre, J.M. y Montañés. (2005). Terapia sobre revisión de vida en la recuperación de recuerdos autobiográficos específicos en ancianos que presentan síntomas depresivos. *Revista Española de Geriatría y Gerontología, 40*, 220-227.

Sitges-Maciá, E., Bonete-López, B., Cabaco, A.S., y Oltra-Cucarella, J. (2021). Effects of e-Health Training and Social Support Interventions for Informal Caregivers of People with Dementia—A Narrative Review. *International Journal of Environmental Research Public Health, 18*, 7728. https://doi.org/10.3390/ijerph18157728.

Sumner, J.A., Mineka, S. y McAdams, D.P. (2013). Specificity in autobiographical memory narratives correlates with performance on the Autobiographical Memory Test and prospectively predicts depressive symptoms. *Memory, 21*, 646-656. https://doi.org/10.1080/09658211.2012.746372.

Vázquez, C. y Hervás, G. (2008). *Psicología positiva aplicada*. Deesclée de Brouwer.

Vetter, J. S., Spiller, T. R., Cathomas, F., Robinaugh, D., Brühl, A., Boeker, H. y Kleim, B. (2021). Sex differences in depressive symptoms and their networks in a treatment-seeking population–a cross-sectional study. Journal of Affective Disorders, 278, 357-364. https://doi.org/10.1016/j.jad.2020.08.074.

Vicente, A., y Cabaco, A. S. (2020). La soledad y el aislamiento social en las personas mayores. *Studia Zamorensia, 19*, 15-32.

Villasán, R. A., Cabaco, A.S, Mejía-Ramírez, M., Justo-Henriques, S. I., y Carvalho, J. O. (2021). Improvement of the Quality of Life in Aging by Stimulating Autobiographical Memory. *Journal of Clinical Medicine, 10*(14), 3168. https://doi.org/10.3390/jcm10143168.

Williamson, R. E., Hoeboer, C. M., Primasari, I., Qing, Y., Coimbra, B. M., Hovnanyan, A., Grace, E., y Olff, M. (2021). Symptom networks of

COVID-19-related versus other potentially traumatic events in a global sample. *Journal of Anxiety Disorders, 84*, 102476. https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2021.102476.

Wöbbeking, M., Bonete, B., Cabaco, A., Urchaga, JD. y Afonso, RM. (2020). Relationship between cognitive reserve and cognitive 2 impairment in autonomous and institutionalized 3 older adults. *International Journal of Environmental Research and Public Health. 17*(16), 1-10. https://doi.org/10.3390/ijerph17165777.

Wöbbeking, M., Cabaco, A., Bonete, B., Urchaga, J.D., Loureiro, M.J. y Mejía, M. (2021) Physical Activity and Life Satisfaction: An Empirical Study in a Population of Senior Citizens. *Frontiers in Psycholog, 12*, 1-8. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.636914.

Luz María Fernández-Mateos
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
c/Compañía 5-20
37001 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0003-2140-0890

Antonio Sánchez Cabaco
Facultad de Psicología.
Universidad Pontificia de Salamanca
c/Compañía 5-20
37001 Salamanca (España)
https://orcid.org/ 0000-0001-9953-5619

Marina Alvelais Alarcón
Escuela de Psicología
CETYS-Universidad
Campus Tijuana
Av. CETYS Universidad No. 4 Fracc. El Lago,
22210 B.C. México (México)
https://orcid.org/0000-0003-3101-5072

Manuel Mejía Ramírez
Escuela de Psicología
CETYS-Universidad
Campus Tijuana
Av. CETYS Universidad No. 4 Fracc. El Lago,
22210 B.C. México (México)
https://orcid.org/ 0000-0002-6049-4941

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 171-193, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.171

PRESENCE OF ETHICAL, AESTHETIC AND RELIGIOUS KEYS IN THE CREATION OF POSSIBLE LITERARY WORLDS*

PRESENCIA DE CLAVES ÉTICAS, ESTÉTICAS Y RELIGIOSAS EN LA CREACIÓN DE MUNDOS POSIBLES LITERARIOS

VICTORIA HERNÁNDEZ RUIZ
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 21/10/2021 Aceptado: 26/01/2022

ABSTRACT

Literary works have structures that articulate the possible worlds represented in them using ethical, aesthetic, and religious keys -mimeses of these structures in the real effective world- so that the greater or lesser presence of these keys determines whether the work is coherent, plausible, and meaningful for the reader. Literary theories have omitted the study of this section of reality present in the structure of the works and, therefore, in this article we intend to systematise and describe, using the semantic theory of possible worlds, the functioning of these structures in the processes of representation, creation, and reception of a work of fiction. We also provide a proposal for a model of analysis that ratifies the presence of these articulating structures of the fictional world and regulators of the interactions of the possible characters among themselves, with the

* This work is part of the research project "Mundos posibles poéticos: fundamentos filosóficos, Teoría y prácticas hermenéuticas" of the 2022 Call for Research Projects funded by the Francisco de Vitoria University of Madrid.

world they inhabit and with transcendence. With this research we want to confirm the need to include ethical, aesthetic and religious structures within the theory of literature and to offer a rich and fruitful model of analysis.

Keywords: Ethics, Aesthetics, Religion, possible worlds, mimesis, fiction, verisimilitude.

RESUMEN

Las obras literarias tienen estructuras que articulan los mundos posibles representados en ellas mediante claves éticas, estéticas y religiosas -mímesis de las estructuras del mundo real efectivo- de modo que la mayor o menor presencia de estas claves determina que la obra sea coherente, plausible y significativa para el lector. Las teorías literarias han omitido el estudio de esta realidad presente en la estructura de las obras y por ello pretendemos sistematizar y describir, utilizando la teoría semántica de los mundos posibles, el funcionamiento de estas estructuras en los procesos de representación, creación y recepción de una obra de ficción. También aportamos una propuesta de modelo de análisis que ratifica la presencia de estas estructuras articuladoras del mundo ficcional y reguladoras de las interacciones de los personajes posibles entre sí, con el mundo que habitan y con la trascendencia. Con esta investigación pretendemos incluir la realidad ética, estética y religiosa en el estudio de la teoría literaria y ofrecer un modelo de análisis rico y fructífero.

Palabras clave: Ética, Estética, ficción, mímesis, mundos posibles, Religión, verosimilitud.

INTRODUCTION

During the process of creation of a literary work, studied in the light of the theory of possible worlds by Tomás Albaladejo (1986), a series of elements that articulate the structure that governs the fictional world represented in the text can be observed from the beginning. This structure sustains and provides mimetic solidity to the possible characters, as well as to their actions and relations. Thus, the literary possible worlds will be recognisable and meaningful in the process of reception for the reader. This happens because the construction of possible worlds in which fictional beings, states, processes, and actions are included, which the receiver accesses through semiotic channels, emulates the beings, states, processes, and actions that exist in the objective real world, not always as exact copies, but showing patterns that define these elements and the

interactions of the possible characters with each other and with the world they inhabit.

These patterns must be comprehensible and coherent and thus be determined by categories that articulate the relationships in the real effective world, categories that are necessary to give verisimilitude to the literary text and that in the effective reality appear as indispensable in the interaction of man with his fellow men, with the visible environment in which these relationships develop and with the invisible and transcendent environment towards which the human spirit feels a special attachment.

These categories appear defined and concretised in ethical, aesthetic, and theological terms respectively. Thus, under mimetic criteria, the presence of an order of relations is also considered immediate in the fictional reality to provide congruence to the interactions of the possible characters that inhabit a possible world understandable, coherent, and plausible for the reader. We will call these structuring elements of the fictional interaction articulatory keys.

In this article we intend to show how literary possible worlds include in their constitution certain articulatory keys that provide sufficient solidity to the general order structure. We believe that the extent to which literary works possess in their general order structure such articulatory keys, which situate the characters in the world and before the world, determines the poeticity of these works, insofar as the receiver recognises himself in them in a truer way, perceives them as revealing a greater beauty and thus experiences an essentially more human understanding of the world.

Literary theories have ignored the presence of such elements in literary works and thus their description and systematisation, for this reason, our aim is to formulate a theoretical framework that justifies the existence and necessity of these articulatory keys, both in the process of creation and in the process of reception, that is capable of housing the description of their functioning and that generates a model of analysis that can test these affirmations. This new model of analysis first tries to provide the necessary philological rigour to the aesthetic studies proposed by hermeneutics for literary works, and then tries to provide a sense of unitary reality that amplifies the philological study, enriching it with new perspectives that will rescue elements present in the texts and difficult to detect with the use of exclusively linguistic-literary tools.

To this end, we have gone through the literary theories in search of the most suitable one to house the theoretical apparatus that reflects on the presence of the ethical, aesthetic, and religious articulatory keys that give fictional worlds their guiding solidity and we consider the model offered by Professor Tomás

Albaladejo (1986) in his *Teoría de los mundos posibles. Macroestructura Narrativa,* the most appropriate one to carry out the proposal we present here. This choice is even more apt if we consider that Albaladejo is a pioneer in the enunciation of the concepts we are dealing with, that his work has served as a substratum for the studies of text linguistics and narratology for the last thirty years and that he is the greatest representative of this theory in Spain.

I. POSSIBLE WORLDS. BRIEF APPROACH

We consider one of the most complete approaches to the study of a literary work to be the one known as the *theory of possible worlds*, since it not only theorises about the fictional creation of structures and their verbal realisation as a poetic work of art, but also works as a powerful analytical device to penetrate into the deepest part of their essence without leaving aside any of their semantic, syntactic and pragmatic dimensions, using exclusively the linguistic material that the work itself offers us.

There have been many versions of this theory by important literary scholars, both during and after the publication of Albaladejo's 1986 work, *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa. Análisis de las novelas cortas de Clarín*.

The most immediate antecedents to the current understanding of the concept of possible worlds can be found in the 18th century, when a great revolution of thought took place among intellectuals and those recently baptised as aesthetes, which would be the origin of the new theories[1]. Leibniz exemplifies this concept with literature, but his purpose was to present possible worlds as an alternative to the actual world, in order to explain the logical category of possibility within the framework of his philosophical meditations.

The new aesthetic theory, derived from this novel proposal, maintains that fictions are possible worlds and as such are not part of reality. This theory provides a list of imaginary or possible worlds as alternatives to the real world. Thus, the stories that appear in literary texts can be considered a narration of what happens in one of these possible worlds. The Swiss authors Breitinger and Bodmer (83-204) and the German philosopher Baumgarten (2010) were the

1 The concept of possibility has been the subject of discussion throughout the history of philosophy long before Leibniz's postulates, from Aristotle to Augustine of Hippo, and it took on a special dimension in the thirteenth century around the figure of Thomas Aquinas and after the Condemnations of Paris, in 1277. John F. Wippel (1981).

ones who definitively integrated the concept of the possible world in literature. The first of them took the initial step towards interweaving the concept with the problems of poetic studies and proposed that in nature there are, in addition to the real world, countless possible worlds, along the lines of the classical notion of *imitatio naturae,* and that they can be different in their structure to what is known in the effective reality.

The concept of possible worlds as a framework for a theory of fictionality emerges again in the twentieth century, in the 1960s with an essay by Kripke (83-94) in which he proposes a model structure for modal logic interpreted in terms of possible worlds, taking the concept from Leibniz, but without referring to his postulates. A few years later, however, in the works of Mates (1507-529) and Kalinowski (1985), who assert that the universe of discourse is not limited to the real world but extends over countless possible worlds that are not in reality, the Leibnizian roots reappear.

The definitions of possible world that have been offered to us in the course of its development are very diverse: according to Kirkham (1992), "a possible world is a hypothetical entity postulated as an aid to study and talk about the various ways in which the universe could have been different from what it is [...] A possible world is a complete universe that differs in one way or another (or in more than one way) from the real universe".

Platinga and Walton (1978) orient the notion of possible worlds to the states of affairs defined in the works that speak of such things, always taking the nature of the possible world as "something that is not actual, but exists" (Platinga 145). Pavel, like Walton, posits models of verisimilitude internal to the structures created by the text. Works of fiction are not a series of propositions but instruments of a game that appears plausible with credible rules inside the game.

Pavel adheres to a specifically literary semantics in which he clarifies the question of fictionality as a truth value of fictional texts and points out that the notion of possible world simplifies the description of universes in the text as autonomous reality and not necessarily linked to the real world, since sometimes such a description appears as antithetical to the rules that govern the effective reality. He qualified and presented alternatives to the notion of possible worlds with respect to the presence of probable contradictions in its definition, which is also considered valid to authenticate the worlds created by literature (Pavel 1986, 44-45).

Eco, in turn, offers the following approach to the description of the possible world:

> Let us define a possible world as a state of affairs expressed by a set of propositions in which, for each proposition, p or $\sim p$. As such, a world consists of a set of individuals endowed with properties. Since some of those properties or predicates are actions, a possible world can also be interpreted as a development of events. As a development of events is not effective, but precisely possible, it must depend on the propositional attitudes of someone who affirms it, believes it, dreams it, desires it, etc. (Eco 1993, 181).

According to Garrido Domínguez (31), literary texts construct in a semiotic way, as they are imaginary, a possible fictional, alternative, and ontologically diverse world since its existence is only possible in the textual sphere. Consequently, Estébanez (411) points out that an author is allowed to constitute according to certain conventions possible worlds populated by fictional beings, "for whom a "plausible" existence is configured and lived in spatio-temporal circumstances and in a framework of social relations freely designed by the poet's demiurgic fantasy".

The established conventions are listed from those proposed by Segre (1985): the work has to be maintained within the framework of a system of relations in which coherence between the possible and the impossible prevails; the presence of impossible elements has to be imbricated in a narrative logic that can be assumed in terms of logical validity by the given system.

In 1998, Doležel compiled a large part of the studies to which he had devoted himself over the previous two decades and poured them into his work *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds,* in what is an attempt to systematise different methodological currents and different points of view on the study of possible worlds as a literary theoretical vehicle.

Other authors who work in the field of the theory of possible worlds include the Swiss author Marie-Laure Ryan who has devoted her research in recent decades to the development of an analytical corpus applicable not only to literary genres such as science fiction, but also to various artistic creations such as film, television, video games and transmedia productions. Her main contributions can be found in works such as *Possible Worlds. Artificial Intelligence and Narrative Theory* of 1991. In 1996, J. J. García-Noblejas published a study consisting of a very personal application of the theory of possible worlds applied to the media entitled *Comunicación y mundos posibles.*

Albaladejo (1986) takes up the notion of possible world proposed by Leibniz and Baumgarten, for whom imaginary worlds are constructions with complete poetic legitimacy. We will use the development of his theory not only to

elucidate elementary concepts for understanding this line of study but, above all, as the basis of the model of analysis proposed for the verification of our proposal.

The contributions of his followers are also very interesting in this field. Among them, Alfonso Martín Jiménez, who in his study entitled *Tiempo e imaginación en el texto narrativo* (1992) systematises Albaladejo's method of analysis in order to investigate the deep sense of temporality in narrative. One of his most significant contributions to the theory of possible worlds focuses, in later developments, on the situations in which the fictional pact between reader and creator are subverted in so-called metaleptic processes and lead to what he calls *impossible worlds* (Martín Jiménez, 2015).

Another follower, Javier Rodríguez Pequeño (2008) proposes an updated revision of the classification of literary genres and the description and application of the theory of possible worlds to these genres and subgenres. To this end, he adds a fourth type of world model to the three proposed by his teacher, which refers to plausible non-mimetic (fantastic) fiction. With this new type of world model, the author not only changes the character of certain fantastic narrative compositions from implausible to plausible, but also introduces the +/- mimetic feature.

Currently, the study of theories of possible worlds has turned its attention to fictional narrative in media other than literature, such as video games, developments in artificial intelligence, the internet, or the interactivity of multiple receivers, among others. The work in Spain of Antonio Planells, Manuel Asensi, as well as outside its borders, carried out by authors such as Jan Alber, 2016; Alice Bell, 2010 and 2016; Phillip Bricker, 2008; Warren Buckland, 2004; Daniel Dohrn, 2009; Bohumil Fořt, 2016; Françoise Lavocat, 2010; Elizabeth Swift, 2016; Nele Uhl, 2013; Jan Van Looy, 2005; Salome Voegelin, 2014, Mak Wolf, 2012, or Victoria Hernández, 2019 y 2020, among the most recent ones, is noteworthy.

II. ETHICAL, AESTHETIC, AND RELIGIOUS KEYS AS SUPPORT FOR THE GENERAL ORDER STRUCTURE

Tomás Albaladejo, in formulating his theory, introduces a novel semiotic and textual perspective from which he analyses the formation of the narrative text and strengthens the theory of fictionality (Martín Jiménez 1993, 63-65). Albaladejo's assumptions focus on the possible worlds with respect to the process of literary creation from three angles: one related to the segment of the real world embodied in the work and known as referent, one related to the linguistic

representation of the world according to the models established in the Referential Set Structure (or RSS hereinafter), and one related to the macrostructure, both base and transformation, which leads to the microstructure.

In this article, as we have previously indicated, we will add to the already existing theoretical proposal an extension that shelters the articulatory patterns or keys that provide structure to the fictional possible world. This extension consists of the addition of three categories of subworld related to the attitude of experience of each of the characters, which in Albaladejo's proposal includes the experiences of knowledge, fear, desire, belief, or imagination, among others, and the attitude towards them shown by each character.

The incorporations that we believe necessary for a better description of the model of the world are those related to the attitude towards ethical, aesthetic, and religious experiences. In this way, each section of the world embodied in the literary text will have references that associate or disassociate it from its relationship with ethics, beauty, and religion. If we take a few steps back, we remember that Aristotle states that the most important element of the poetic work is action.

> The structuring of the facts; for tragedy is an imitation, not of men, but of an action and of a life, and happiness and unhappiness are in the action, and the end is an action, not a quality. And the characters are such or such according to the character; but, according to the actions, happy or the opposite. Thus, they do not act to imitate the characters, but they dress the characters because of the actions, (Aristotle 1450a, 15-23).

Thus, the semantic description of character worlds will be marked by their actions. Actions usually do not appear in isolation or independently but are usually complex and called interactions. In a possible multipersonal world, each fictional person is immersed in a network of interpersonal relations or interactions ordered in a hierarchy according to the protagonism of the character who performs them. Aristotle (1451b, 5-9) indicates that the poet says, "what could happen", as opposed to the historian who deals with what has happened and the particular; "... for poetry rather says the general" and understands as general "to what kind of men it occurs to say or do such and such things plausibly or necessarily". Ricoeur (95), paraphrasing Aristotle, postulates that:

> The possible and the general are not to be sought elsewhere than in the organization of the events, since it is this linkage that has to be necessary or probable. In short, it is the plot that has to be typical. We understand anew why the action takes precedence over the characters. It is the universalizing of the plot that universalizes the characters.

In the effective real world, we observe that man's actions, his interactions with other men and with the world they inhabit, are regulated by patterns and codes that order the relational mechanism according to ethical, aesthetic, and religious criteria. Therefore, if the primordial thing of the literary work is the actions, and therefore the interactions, it will be fundamental that when they are transferred from the effective real world to the fictional world, these patterns and codes that order the relationships according to ethical, aesthetic, and religious criteria are also transferred. In this way, the coherent verisimilitude of the development of the interactional framework will result in a reception that is accessible, intelligible, and meaningful for the reader.

In this line, several publications demosntrate the presence of ethical, aesthetic and religious elements such as love in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* (Hernández 2019); longing in Evelyn Waugh's *Brideshead Revisited* (Hernández 2019); and the comparison of these elements in a literary work and its cinematic and television transductions (Hernández 2020).

As far as the sequencing of the main elements that constitute literary production is concerned, and in accordance with that established for the description of Albaladejo's theory of possible worlds at the beginning of this section, we will now explain how the new articulatory keys proposed in each of the aforementioned elements are incorporated and why we believe that this extension is sufficiently justified.

1. Extensional Semantics

What concerns the referent or segment of the world realised in the literary text, has its roots in the studies carried out from the first decades of the twentieth century by Russian formalism and the movements derived from it, such as structuralism, stylistics, and *New Criticism.* Subsequently, text linguistics is supported by several extensions carried out in linguistic studies (García Berrio 90-91) and is established as an integral theory, as it includes semantic-extensional studies, which establish the relationship of the text with the referent and maintains the semiotic anchorage with the sign, which, in this case, is the complete text (Albaladejo 1991, 19-20). Therefore, the extensional semantic is of interest as a referent realised as a verbal work of art and communicated through the literary text.

The existing relationship between the incorporated articulatory keys and the extensional semantic dimension lies in the fact that the fictional text, understood as a linguistic macrosign, responds to the field of the signifier or verbal linear

realisation and to the field of meaning, in the Saussurean sense, embodied as macrostructure; but it needs one more component, of an extratextual nature and corresponding to the referent, whose belonging to the field of reality external to the text allows the portion of the world to be realised linguistically thanks to the author's creation[2].

A literary work contains constitutive and descriptive elements of the model of the world chosen by the author to project and govern the fictional world that appears in it. The choice of these elements and the instructions that regulate them must obey certain mimetic criteria that convey the reception of this fictional world by the reader towards an objective of credibility and communicative happiness.

This does not mean that the fictional world is a verbalised copy of the effective real world, but it does mean that certain guarantees of verisimilitude are provided, understood not only as the possibility of effective actualisation, but also as internal coherence that provides its components with the capacity to tolerate congruent and articulated interactions around general structures that are understandable and intelligible to the receiver. Thus, the three articulatory keys incorporated into the character's world enable the recognition of the structures that are present in the effective real world and that, in their transformation into the represented world, enable the relations between the composable fictional individuals, and between them and the world they inhabit, making the literary work intelligible and meaningful.

In the realisation of a portion of reality in a literary work, these keys should not be disregarded because they provide significant solidity to the RSS. The ethical articulatory key orders the interactions between fictional characters ori-

2 Literary extensional semantics addresses the crucial relationship between text and world and constitutes a literary-theoretical section that encompasses the literary text and a part of the extratextual space or literary referent. This understanding of semantics contributes to the analysis of the traces of the fictional world represented in the literary text that represents it and thus, it is convenient to expose the itinerary by which in this semiotic analogy the text is considered a sign. The literary text is a linguistic object that can be considered special and formed in turn by other signs, and for this Albaladejo (1998, 39-43) shows the evolution of the concept of sign, especially from the significant progress made by Petöfi (86-90) in the conceptualisation of the sign when passing from the word level to the text level. For this he takes Frege's (41) terms *Sinn* and *Bedeutung* and replaces Lyons' (418) term *Word* with "linguistic expression", used for units of a higher rank than the word. Thus, the text has become a linguistic macrosign formed by other signs integrated in it; the result of the combination of a macrosignifier and a macrosignified. However, the bipartite structure of the sign is not enough for the study of the literary text, with it being necessary to introduce a three-part linguistic scheme in which the referent is included, as Ogden and Richards (11) did.

ented towards the good that perfects them; the aesthetic articulatory key structures the relationship of the subject with the world he inhabits, and the religious articulatory key gives meaning to man's relationship with transcendence. It is presumed that a literary work that lacks all these articulatory keys can be considered as hardly intelligible, convolutedly plausible, or laboriously coherent, although it is more likely that we will not find any work that does not present, even minimally, a trace of them or even that the presence of such ethical, aesthetic and religious keys is negative or absent.

2. SEMANTIC REPRESENTATION OF THE WORLD

The RSS or textual extension, after intensionalisation, ceases to be a set of non-linguistic elements and becomes a set of thematic elements that are part of the text. The author's set of instructions, known as the world model, operates in the process of linguistic representation of the world. Depending on whether this world model is taken from the actual reality or created according to the author's intention with respect to the literary work in progress, so will the RSS be with all its elements, relations, and inherent structure.

The model of the world is also crucial in the reception process of the work, since author and reader must share this model for the process of communication, which is the literary act, to be effective. The author's instructions serve as a projection and rection of beings, states, processes, actions, and ideas with semantic value of existence or non-existence and truth or falsity and, in this way, the model of the world with which the receiver will compare the information provided by the text will be established thanks to the assignment of logical-semantic values that give coherence to this world.

A text is made up of a system of worlds. To conduct a semantic analysis, we will use descriptions of sections of the world, carried out by enumerating all the propositions that explain a section of the RSS, obtaining a series that will describe that section of the world and that we will call the world of the individual.

There are several criteria that determine the individual's worlds: the first criterion states that an RSS will consist of as many world sections as individuals who are part of it. The second criterion states that each of the individual's worlds can be divided into as many subworlds as different experience attitudes are displayed. Experience attitudes are those related to knowing, pretending, desiring or fearing. Alongside them must be the experience of the objective reality of the fictional individual and thus, each one of the character worlds will be composed by the real effective subworld of the individual and by the known subworld, the

pretended one, the desired one, the feared one and as many others as experience attitudes that can be assigned. The description of each subworld is formed by the enumeration of the beings that appear in it and of the elementary propositions that explain the states, processes and actions that take place in it.

In this area, the inclusion of the articulatory keys that concern us will be based on the attitudes of experience of the character and the enumeration of propositions that explain ethical, aesthetic, and religious states, processes, and actions. Regarding the representation of the world, and, therefore, of the articulatory keys that sustain it, we must remember that it is oriented towards the extension, always understood as a potential intention, and is theoretically located between the fields of semantics and syntax, on which the creation of the fictional text depends, a complex and global elaboration, which also needs a correspondence between the production and reception located in the field of pragmatics to be achieved.

In the linguistic process representative of the world, sections of reality are verbally embodied - not necessarily objectifiable reality, but sometimes projected by the author's imagination - constituted by a set of elements and relations with an inherent structure informed by a model of the world. Extension exists as a function of its projection as intention, of its linguistic expression.

The articulatory keys incorporated into the organisation of systems of worlds respond to the description of characters, in relation to their attitude of ethical, aesthetic, and religious experience, and will be represented linguistically in an eminently narrative way. The elements that regulate the moral behaviour of the characters, those that determine the opinions of these characters towards beauty and those that configure whether they are religious or not religious, determine the design of the world and condition its description as a space in which these characters inhabit. These appear in their linguistic representation mainly as descriptive passages. In the consolidation of the macrostructure, in its two stages, base and transformation, the articulatory keys incorporated into the system of worlds appear as an integral part of the text, in such a way that they are identified as elements present in the story and in the subject and become literary material.

3. THE INTENSIONALISATION PROCESS. MACROSTRUCTURE AND MICROSTRUCTURE

The third aspect of the creation of literary worlds on which Albaladejo's theory is based is centred around the process of intensionalisation of the RSS

that will result in the two stages of macrostructure, that of base and that of transformation, the latter leading, through the linear realisation of the text, to the component known as microstructure. The text is the unity of the textual surface and the deep structure, or textual base. The textual surface, or microstructure, is the "ordered set formed by a number n ($n \geq 1$) of sentences endowed with coherence, sense and completeness, which responds as such a set to an underlying global plan" (García Berrio and Albaladejo 1983, 127-180). The textual base, or macrostructure, is the compendium of operations from the incorporation of the referent into the text through the process of intensionalisation (Albaladejo 1998, 39-91), to its formalisation as a textual signifier, converted into microstructure (Van Dijk 1972, 130-162) or surface structure (Martín Jiménez 1993, 47). The basic structure is already found as a notion in classical Rhetoric and Poetics, specifically Aristotle refers to the fable as one of the components of tragedy, the most important, since it refers to the actions that are mimicked, contributes to the composition and structure the facts (Aristotle 6, 1450a, 3-5; 1450a, 15; 1450a, 32-33; 1450b, 22-24 and 8, 1451a, 31-32).

Thus, we see that the extension, in the process of creation, according to the model of the world proposed by the author, is intensionalized in macrostructure. We distinguish two moments of the process: basic macrostructure and transformation macrostructure in which the author, by means of syntactic transformation of the elements of the basic macrostructure, organises the communicative presentation, not chronological or linear, through the verbal artistic realisation or microstructure. Conversely, in the sense of reception, the reader manages to comprehend the story by restructuring the mechanisms transforming the microstructure in the opposite way and thus obtaining the information of the macrostructure that refers directly to the extensional semantic referent.

The organisation of systems of worlds, discussed in the previous section, postulates that the world of the individual will be defined as the ordered set of subworlds whose description consists of the enumeration of propositions that predicate the states, processes and actions that take place in it. Thus, in the description of the ethical, aesthetic, and religious subworld of each of the characters, all propositions with logical value will be enumerated.

The criteria that impel the author to either include or not include the ethical, aesthetic, and religious articulatory keys are related to the hierarchy of the characters within the narrative. These will be solidly established in the description of the main characters and in a weaker form in the secondary ones.

Sometimes, and thanks to the accessibility relations between worlds, we find elements of the ethical, aesthetic, and religious subworlds, coinciding between some of the worlds of the secondary characters and the worlds of the main characters, a phenomenon resulting from the situations in which the characters interact and take part in common events (Martín Jiménez 1993, 78). In many cases, the characterisation of these secondary characters in terms of their attitude of ethical, aesthetic, and religious experience only appears when they enter in relation to the experience of the protagonists. The more independence in the characterisation of the articulatory keys a character possesses in its relationship with that of the protagonist, the greater its weight in the work.

It should be noted that, in accordance with Doležel's (169) postulation of possible worlds as incomplete, a literary author does not show the entire life period of each of the characters but chooses the elements that he or she deems necessary to highlight. The elements coming from the RSS which, once intensionalised, become part of the text as the basic macrostructure, present a logical and chronological causal order and by means of the transformative ordering mechanism, within the scope of the transformational macrostructure, these elements in their linear presentation are arranged by the author with respect to the artistic order he/she deems appropriate.

It is common that in this phase of the computer transformation mechanism, some explicit elements in the basic macrosyntactic structure are omitted, although their implicit presence is assumed. We know that there are constituents of the basic syntactic macrostructure that do not appear explicitly in the microstructure but are logically inferred by the reader by means of what appears in it, the author not having to introduce repetitions or coincidences and thus omitting their presence in the last phase of the syntactic macrostructure of transformation and in the microstructure.

Invariably, many elements that make up the ethical, aesthetic, and religious subworlds do not appear explicitly in the microstructure, but their presence is implicit. They are elements that are part of the character's world and of the definition of the world, but the author in his literary transformation from the extensional semantic plane to the linear verbal syntactic intentional production, by means of macro-operations of information reduction (Van Dijk 1995, 213 ff.), excludes in the last stages of the process elements that can be deduced in the reception thanks to the inference and presupposition of the reader.

To conclude, we determine the existence of certain articulatory keys that contribute to the projection and correction of the fictional world and that always start from a model of the world that represents the extensional reality (objective

or imagined) and its necessity both in the description of the world and in the constitution of the general order that structures it. The explicit or implicit presence of these keys in the text enables the reader to recognise the structures that are present in the real world and that, in their transformation into the represented world, enable the relations between fictional individuals and between them and the world they inhabit, making the literary work intelligible and meaningful.

III. PROPOSAL OF A MODEL OF ANALYSIS BY WAY OF CONCLUSION

Having proposed the extension of the theories of possible worlds by including the articulatory keys that support the structure of general order, we offer a guide for analysing the system of worlds constituted by an author in any literary work of his creation. This analysis aims to show how the articulatory keys included in the system of worlds -ethics, aesthetics and religion- are essential for a better description of the model of the world and how they contribute to providing a guarantee of mimesis, internal coherence and making the literary work credible and necessary.

Similarly, the analysis of the work aims to conclude that the absence of such articulatory keys in the global structure of the system of worlds hinders intelligibility, verisimilitude, and coherence, producing an artistic result that differs from what we can consider as communicative happiness.

Focusing on the proposed theoretical foundations, we will articulate the analysis of the literary work to be studied according to the three levels of literary semiotics, thanks to linguistic sign theories: semantic, syntactic and pragmatic, since they are perfectly suited to the consideration of the literary work of art embodied in a text as a poetic macrosign that transmits through the visible microstructural subject a universe of possible worlds configured around a referent that comes from the real world (whether this is effective or imaginary) created by the author, in a meaningful way as a story and with a markedly aesthetic communicative intention.

1. Semantic axis

In this axis of analysis, the propositions of logical sense that articulate the RSS will be listed, in the extensional plane, as well as the basic macrosyntactic structure, in the intentional plane, of each of the character worlds (M1, M2, M3, ...Mn) and the subworlds within them (real effective, ethical, aesthetic, religious, desired, believed...). From this basic macrosyntactic structure, the

reader creates the model of the world that in the reception allows the RSS to be obtained, which will consist of the same elements with a positive value of existence for the beings and of truth for the states, processes, and actions; or negative, depending on whether or not the beings, states, processes and actions are part of the model of the world.

In this way, the propositions will be given in the analysis a value of true or false and will respond to macro-operations of information reduction. At this point, we will pay special attention to the propositions that describe the ethical, aesthetic, and religious subworlds, since we understand that their presence or absence significantly conditions the semantic coherence of the literary text.

It seems appropriate to state at this point that the ethical subworld will be constituted by the propositions of meaning that configure the more or less prudent actions of the character. These actions are oriented towards an end that perfects or degrades such a character. Some of these propositions are inferred from their actions, others from what they say or from what other characters say about them. In order to delimit these propositions, we will not only follow the criterion of classical virtues, but also all those actions and interactions that can communicate to us significant features of their ethical attitude of experience and that respond, as we have just explained, to macro-operations of information reduction.

On the other hand, the aesthetic subworld will be configured by the semantic elements enunciated in the propositions of logical value that refer to the aesthetic attitude of experience of each of the characters and that respond to macro-operations of information reduction. This aesthetic attitude, in terms of their perception of beauty, is informed by the actions of the characters, by their interactions with other characters and with the world around them, as well as by their own words or the words of other characters; but in the first instance, by the narrator, who explains this attitude of experience concretised in the linear expression of the literary text predominantly by means of descriptions. Such propositions refer to beings, states, processes, and ideas as perceived as more or less beautiful by the character and through which the aesthetic subworld of the character is described.

As for the religious subworld, we believe that it corresponds to the elements of sense that are given in the extension of the fictional work and that respond to the religious attitude of experience of each of the characters according to their beliefs, ceremonies of prayer and sacrifice through which they convey their relationship with God; or absence thereof.

In order to clarify the functioning of this first moment of analysis in which the RSS, on the extensional level, and the basic macrosyntactic structure, on the intentional level, are shown through the logical propositions of meaning, we propose the following scheme that shows the paradigmatic analysis of a text consisting of *n* character worlds, each of which presents a certain arrangement of its subworlds in the story:

World 1 (M1):	a) real effective subworld (r.e.)	elements 1,2,3, ...*n*
	b) ethical subworld (et.)	elements 1,2,3, ...*n*
	c) aesthetic subworld (ae.)	elements 1,2,3, ...*n*
	d) religious subworld (r.)	elements 1,2,3, ...*n*
	e) desired subworld (d.)	elements 1,2,3, ...*n*
World 2 (M2):	a) real effective subworld (r.e.)	elements 1,2,3, ...*n*
	b) ethical subworld (et.)	elements 1,2,3, ...*n*
	c) aesthetic subworld (ae.)	elements 1,2,3, ...*n*
	d) religious subworld (r.)	elements 1,2,3, ...*n*
	e) desired subworld (d.)	elements 1,2,3, ...*n*
World *n* (Mn):	a) real effective subworld (r.e.)	elements 1,2,3, ...*n*
	b) ethical subworld (et.)	elements 1,2,3, ...*n*
	c) aesthetic subworld (ae.)	elements 1,2,3, ...*n*
	d) religious subworld (r.)	elements 1,2,3, ...*n*
	e) desired subworld (d.)	elements 1,2,3, ...*n*

A very enlightening exercise, which will finish this period of analysis, will be the unification of the logical propositions that configure the articulatory subworlds of each character world, which will become the general structures that order the global fictional articulatory world. Thus, we will obtain the set of propositions that define each of the global articulatory worlds: the set of effective real subworlds of each of the character worlds configures the global effective

real world of the work, which corresponds to the model of the world traced by the author.

In this way, all of the descriptive propositions of the different ethical, aesthetic and religious subworlds of each of the worlds of the different characters will constitute the description of the global ethical world, the global aesthetic world and the global religious world, which will correspond to the model of the world designed by the author, and which, following the instructions determined by the type of world to which the model belongs, will contribute to the global rection and structuring of the fictional world of the literary work. In order to illustrate this phase of the analysis with which we will obtain the description of the globality of each of the articulatory worlds, we propose the following scheme that shows the constitution of each of the global worlds of a text with *n* character worlds:

Effective real articulatory global world:

M1 elements (1r.e., 2r.e., 3r.e., ...*n*r.e.) + M2 elements (1r.e., 2r.e., 3r.e., ...*n*r.e.) + Mn elements (1r.e., 2r.e., 3r.e., ...*n*r.e.)

Global ethical articulatory world:

M1 elements (1et., 2et., 3et., ...*n*et.) + M2 elements (1et., 2et., 3et., ...*n*et.) + Mn elements (1et., 2et., 3et., ...*n*et.)

Global aesthetic articulatory world:

M1 elements (1ae., 2ae., 3ae., ...*n*ae.) + M2 elements (1ae., 2ae., 3ae., ...*n*ae.) + Mn elements (1ae., 2ae., 3ae., ...*n*ae.)

Global religious articulatory world:

Elements M1 (1r., 2r., 3r., ...*n*r.) + elements M2 (1r., 2r., 3r., ...*n*r.) + Mn elements (1r., 2r., 3r., ...*n*r.)

2. SYNTACTIC AXIS

The analysis based on the second axis, the one that responds to the syntactic, although still in an elementary state in the macrostructural sphere, will aim to analyse the functioning of the transformation mechanism that is activated in the level related to the macrosyntactic structure of transformation, before the manifestation of the linear microstructure (Martín Jiménez 1993, 95). At this point, the variable that produces the transformation in the order originally proposed in the story is the temporal factor. Thus, the computer transformation mechanism

repositions the propositions listed in the previous phase, so that a sequence of the concrete logical propositions of each character world is obtained that does not necessarily coincide with the chronological order of the story.

In this sequence, the statements describing the effective real subworld alternate with the statements of the rest of the non-articulatory subworlds -feared, desired, believed or pretended- which normally correspond to the thoughts of the characters, and with the statements of the subworlds considered articulatory, but which do not correspond to the effective real subworld, such as the ethical, the aesthetic and the religious. Let us take as an example a constitution of the character's world, which after the intervention of the transformation mechanism activated at the level of the macrosyntactic structure of transformation, concludes the following series of elements:

M1: elements 1r.e, 2d., 1r., 2et., 1d., 1ae., 2r.e., 2r.e., 4r.e., 1et., 2r., 3ae., 3r.e., ...*n*

M2: elements 3r.e., 2r, 1et., 3ae., 2r.e., 1d., 1r.e., 2ae., 2et., 1r., 2d., 1ae., ...*n*

Mn: elements 3d., 2et., 2r.e., 1r.e., 2d., 1d., 1ae., 3r., 2r., 1r., 1r., ...*n*

Together with the resulting concrete sequence of each character world, we can also appreciate the interaction between these character worlds, which converge in this way in a successive unilinear sequence of elements that configures the definitive organisation of the story and that appears poetically realised in the microstructure (Martín Jiménez 1993, 81).

We assume that all these processes of activation of the transformation mechanism obey a theoretical approach and that in the development of the literary activity, the author does not consciously activate any mechanism, since the operations occur simultaneously, and the arrangement of the elements is intuitive. All the phases enunciated allude to the synthetic process of artistic creation of the author and it is the reader who, based on the microstructure, unravels the path in an inverse analytical process and thus identifies, at the end of the process, the original referent from which the author started in the poetic elaboration of his work.

3. PRAGMATIC AXIS

Finally, in the third part of the analysis we will focus on the pragmatic axis, which deals with the relationships between the author, the reader and the work, and the links that are built between all these elements and the context in which these relationships are produced. In the contextual sphere we find the referent

of the text, the actors of literary communication and the set of spatial, temporal, historical, social or cultural elements in which this literary communication takes place.

All these factors related to creation and reception will also be analysed through the filter of the ethical, aesthetic, and religious articulatory keys, since the relations between the context and the referent of the literary text can also be considered framed in the field of literary pragmatics (Albaladejo 1998, 23-24). In this sense, it must be insisted that these keys provide verisimilitude and coherence to the general order of the model of the world that governs and projects the RSS with respect to the model of the world represented, so that the literary reception will be meaningful for the reader and the communicative happiness that otherwise would not be possible will be achieved.

We believe that this model of analysis will serve not only to confirm that the theory of possible worlds is one of the most comprehensive literary theories, since it approaches the study of a literary work from all the semiotic fields in which, as a verbal manifestation, it unfolds; but also to complete in a global manner the study of the whole creative process in which we consider it necessary to include ethical, aesthetic and religious articulatory keys.

As has been indicated, these keys endow the work with certain mimetic criteria, and these guide the reception of the fictional world by the reader towards an objective of credibility and guarantee of verisimilitude. We understand this verisimilitude as internal coherence that provides its components with the capacity to tolerate congruent and articulated interactions around general structures that are comprehensible, intelligible, and meaningful for the reader of the novel. Thus, an analysis resulting in the finding of the absence of such keys will determine an impediment to the adequate and convenient interaction of the fictional components and a defective reception because it is implausible, incoherent, and futile.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albaladejo, Tomás. 1983. “Componente pragmático, componente de representación y modelo lingüístico-textual”. *Lingua e Stile* 18, 1: 3-46.

Albaladejo, Tomás. 1991. *Semántica de la narración: la ficción realista*. Madrid: Taurus.

Albaladejo, Tomás. 1998. *Teoría de los mundos posibles. Macroestructura narrativa*. Alicante: Universidad de Alicante.

Alber, Jan. 2016. *Unnatural Narrative: Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Lincon: University of Nebraska Press.

Aristóteles.1974. *Poética*. Translated by Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Asensi, Manuel. 2016. "Teoría de los modelos de mundo y teoría de los mundos posibles". *Actio Nova. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada* 0: 38-55.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. 2010. *Meditationes philosofhicae de Nonnullis ad poema pertinentibus.* Whitefish: Kessinger Publishing.

Bell, Alice. 2010. *The Possible Worlds of Hypertext Fiction*. New York: Palgrave McMillan.

Bodmer, Johan Jakob. 1980. *Schriften zur Literatur*. Stuttgart: Reclam Verlag.

Bricker, Phillip. 2008. "Concrete Possible Worlds". In *Contemporary Debates in Metaphysics*, edited by Theodore Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman, 111-134. Malden, MA: Blackwell.

Buckland, Warren. 2004. "Between Science Fact and Science Fiction: Spielberg's Digital Dinosaurs, Possible Worlds, and the New Aesthetic Realism". In *Liquid Metal: The Science Fiction Film Reader*, edited by Sean Redmond, 24-37. New York: Columbia University Press.

Doležel, Lubomir. 1998. *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Dohrn, Daniel. 2009. "Counterfactual Narrative Explanation". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Special Issue: The Poetics, Aesthetics, and Philosophy of Narrative* 67-1: 37-47.

Eco, Umberto. 1978. "Possible Worlds and Text pragmatics. "Un drame bien parisen". "*Versus* 19-20: 6-72.

Eco, Umberto. 1993. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa del texto narrativo.* Translated by Ricardo Pochtar. Barcelona: Lumen.

Estébanez Calderón, Demetrio. 1999. *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza Editorial.

Delgado De La Rosa, Juan Antonio. "El valor teológico de lo biográfico. La vida de José María de Llanos, una biografía pastoral y espiritual". *Cauriensia* Vol. XVI (2021): 333-354. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16. 333

Fořt, Bohumil. 2016. *An Introduction to Fictional Worlds Theory*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Frege, Gottlob. 1969. "Über Sinn und Bedeutung", *Funktion Begriff, Bedeutung; Fünf logische Studien,* 3 ed. [1892]. Edited by Günther Patzig, 40-65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

García Berrio, Antonio. 1973. *Significado actual del formalismo ruso.* Barcelona: Planeta.

García Berrio, Antonio y Albaladejo, Tomás. 1983. "Estructura composicional. Macroestructuras". *E.L.U.A.* 1. 127-180.

García-Noblejas, Juan José. 1996. *Comunicación y mundos posibles*. EUNSA. Pamplona: Universidad de Navarra.

Garrido Domínguez, Antonio. 1997. *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco Libros.

Hernández Ruiz, Victoria. 2019. "La inverosimilitud de un mundo posible sin amor. "El cuento de la criada", de Margaret Atwood". *Castilla. Estudios De Literatura* 10: 1-22. https://doi.org/10.24 197/cel.10.2019.1-22

Hernández Ruiz, Victoria. 2019. "La imaginación y los anhelos humanos en "Retorno a Brideshead". In *La imagen: caminos del reconocimiento,* coordinated by Álvaro Abellán -García, 195-214. Madrid: Sindéresis.

Hernández Ruiz, Victoria. 2020. "Análisis Comparativo De Las Estructuras Articulatorias De Los Mundos Posibles En Las Transducciones De "Brideshead Revisited" De Evelyn Waugh". *ACTIO NOVA: Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada* 4: 35-63. https://doi.org/10.15366/actionova2020.m4.003.

Kalinowski, Georges. 1985. *Sémiotique et philosophie.* Paris: Hadeès-Benjamins.

Kirkham, Richard. 1992. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kripke, Saul. 1963. "Semantical Considerations on Modal Logic". *Acta Philosophica Fennica* 16: 83-94.

Lavocat, Francoise. 2010. *La Théorie littéraire des mondes possibles*. Paris: CNSR Editions.

Lavocat, Francoise. 2010. "Avant-propos". In *La Théorie littéraire des mondes possibles,* edited by Francoise Lavocat, 5-15. Paris: CNSR Editions.

Lyons, John. 1973. *Introducción a la lingüística teórica*. Translated by Ramón Cerdá. Barcelona: Teide.

Martín Jiménez, Alfonso. 1993 *Tiempo e imaginación en el texto narrativo*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Martín Jiménez, Alfonso. 2015. *Literatura y ficción. La ruptura de la lógica ficcional*. Berna: Peter Lang.

Mates, Benson. 1968. "Leibniz on Possible Worlds", *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* III: 507-529.

Monserrat Roig, Catalina. "Letras humanas y letras divinas en el humanista Bartolomé Jiménez Patón". *Cauriensia* Vol. XVI (2021): 143-160. https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.143

Ogden, Charles Kay and Richards, Ivor Armstrong. 1956. *The Meaning of Meaning.* London: Routledge and Kegan Paul.

Pavel, Thomas. 1986. *Fictional Worlds.* Cambridge: Harvard University Press.

Petöfi, Janos. 1973. "Towards an Empirically Motivated Grammatical Theory of Verbal Text". In *Studies in Text Grammar,* edited by Janos Petöfi and Hannes Rieser, 205-275. Dordrecht: Reidel.

Planells, Antonio José. 2015). *Videojuegos y mundos de ficción. De Super Mario a Portal.* Madrid: Cátedra.

Platinga, Alvin. 1976. "Actualism and Possible Worlds". *Theoria* XLI: 139-160.

Ricoeur, Paul. 2008. *Tiempo y Narración.* Translated by Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno.
Ryan, Marie Laure. 1991. *Possible Worlds. Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
Rodríguez Pequeño, Francisco Javier. 2008. *Géneros literarios y mundos posibles.* Madrid: Eneida.
Segre, Cesare. 1985. *Principios de análisis del texto literario.* Translated by María Pardo de Santallana. Barcelona: Crítica.
Swift, Elisabeth. 2016. "What do Audiences Do? Negotiating the Possible Worlds of Participatory Theatre". *Journal of Contemporary Drama in English* 4-1: 134-149.
Uhl, Nele. 2013. "On the Concept of Diegese, Possible Worlds, and the Aesthetics of Illness". In *(Dis)Orienting Media and Narrative Mazes*, edited by Julia Eckel, Bern Leiendecker, Daniela Olek, and Christine Piepiorka, 205-220. Bielefeld: Transcript Verlag.
Van Dijk, Teun. 1972. *Some Aspects of the Text Grammars.* The Hague-Paris: Mouton.
Van Dijk, Teun. 1995. *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Translated by Juan Domingo Moyano. Madrid: Cátedra.
Van Looy, Jan. 2005. "Virtual Recentering: Computer Games and Possible Worlds Theory". *Image and Narrative* 12. http://www.imageandnarrative.be/inarchive/tulseluper/vanlooy.htm
Voegelin, Salomé. 2014. *Sonic Possible Worlds: Hearing the Continuum of Sound*. London: Bloomsbury.
Walton, Kendal L. 1978. "How Remote Are Fictional Worlds from the real World? ". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37: 11-23.
Wippel, John F. 1981. "The Reality of Nonexisting Possibles according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines". *Review of Metaphysics* 34, 2: 729-58.
Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Tractatus logico-Philosophicus.* Translated and edited by Jacobo Muñoz and Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya.
Wolf, Mark J. P. 2012. *Building Imaginary Worlds: The Theory and History of Subcreation.* London: Routledge.

Victoria Hernández Ruiz
Facultad de Ciencias de la Comunicación
Universidad Francisco de Vitoria
Ctra. Pozuelo-Majadahonda KM 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón – Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0003-2189-7868

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 195-211, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.195

ALCANCE DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN FRANCISCO DE VITORIA

SCOPE OF THE DEFENSE OF HUMAN RIGHTS IN FRANCISCO DE VITORIA

CARLOS ISLER SOTO
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

Recibido: 27/11/2020 Aceptado: 20/01/2021

RESUMEN

Francisco de Vitoria ha sido considerado tradicionalmente uno de los primeros, sino el primero, autores en tratar sobre los derechos humanos, a los que considera derechos naturales. Sin embargo, no se ha estudiado el alcance de su defensa de los derechos humanos, que es mucho más limitada de la que se esperaría en un teórico de los derechos humanos, porque en su obra sobre el derecho de la guerra introduce excepciones al ejercicio de ciertos derechos, como la libertad personal y propiedad, que hoy consideraríamos inaceptables. En este artículo exponemos cuáles son los derechos humanos defendidos por Vitoria, y el alcance de tal defensa, llegando a la conclusión de que solo defiende de modo absoluto el derecho a la vida.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, Derechos Humanos, Derechos Naturales, Derecho de la Guerra, Escolástica Española.

ABSTRACT

Francisco de Vitoria has been considered one of the first, if not the first, authors treating on human rights, which he considers to be natural rights. However, it has not been studied the scope of his defense of human rights, which is much more limited than what would be expected in a theorist of human rights, because in his work on the law of war he introduces exceptions to the exercise of some rights, like that of personal liberty and private property, that we today would consider unacceptable. In this paper we expose which are the human rights defended by Vitoria, and the scope of such defense, concluding that he only defends one right as absolute: the right to life.

Keywords: Francisco de Vitoria, Human Rights, Natural Rights, Law of War, Spanish Scholasticism

Tradicionalmente se ha considerado a Francisco de Vitoria como uno de los primeros teóricos defensores de los derechos humanos[1]. Ello es correcto si se considera especialmente lo que afirma en la *Relectio de Indis*. Sin embargo, los estudiosos han prestado escasa atención a otras afirmaciones de Vitoria en el *De Iure Belli*, que introducen cualificaciones a la defensa de ciertos derechos humanos. En este trabajo, queremos exponer cuál es el alcance de los derechos humanos según Vitoria. Llegaremos a la conclusión de que, aunque defiende diversos derechos humanos, sólo asigna un valor absoluto al derecho a la vida. En sus lecciones sobre el derecho de guerra introduce diversas limitaciones a otros derechos que hoy consideraríamos inaceptables.

I. NOCIÓN DE DERECHO EN FRANCISCO DE VITORIA.

Para entender cómo Vitoria defiende los derechos humanos, debemos primero explicar qué entiende por derecho, y cómo acepta él expresamente la noción de derecho subjetivo.

Francisco de Vitoria trata sobre lo que entiende por "derecho" (ius) en su comentario a la II-II de la Summa Theologiae. Como es bien sabido, en la q. 57 de la Summa santo Tomás había distinguido los diversos sentidos de la palabra

1 Debemos decir que es uno de los primeros teóricos, pero no el primero. Brian Tierney ha mostrado que el concepto de derechos naturales se encuentra ya en los canonistas del siglo XII. Véase Tierney 2001, 13-42.

"ius". En la respuesta a la pregunta si el derecho es objeto de la justicia, santo Tomás responde que el derecho "ius" es lo mismo que lo justo (iustum), y que tal es el objeto de la virtud de la justicia. A continuación expone que "es común que los nombres se desvíen de su primera imposición para significar otras cosas, tal como el nombre de la medicina fue impuesto en primer lugar para significar el remedio que se da al enfermo para sanarlo, y a partir de ahí fue llevado a significar el arte por la cual se hace tal cosa. Del mismo modo, también este nombre derecho fue impuesto en primer lugar para significar la misma cosa justa; después fue derivado [a significar] el arte por el cual se conoce lo que es justo; y luego a significar el lugar en el cual se otorga el derecho, tal como se dice que alguien comparece en derecho; y luego se llama también derecho lo que se otorga por aquel a cuya obligación corresponde hacer justicia, aun cuando lo que decida sea inicuo"[2].

Lo interesante del caso es que aquí no aparece la ley como posible significado del derecho. Para santo Tomás, la ley no es el derecho, sino "cierta razón del derecho"[3]. Tampoco aparece como significado de "derecho" lo que hoy llamamos "derecho subjetivo", esto es, el derecho como facultad, el sentido que tiene la palabra derecho cuando decimos, por ejemplo, que tenemos "derecho a la libertad de expresión".

Francisco de Vitoria igualmente hace un análisis de los sentidos de "ius", el que coincide parcialmente con el de santo Tomás. Así dice que "el derecho se entiende de un modo estricto como lo justo. Y de este modo el derecho no es posterior a la justicia, es decir, el derecho no se denomina por la justicia por la razón anteriormente mencionada. De otro modo se entiende el derecho como la pericia del arte jurídico, es decir, por la misma ciencia. Y de este modo el derecho es posterior a la justicia, es decir, se denomina a partir de la justicia, ya que por esto estudian este arte, para conocer el derecho, es decir, para ser peritos. De otro modo se entiende el derecho como la ley misma. Y de este modo es

2 "consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod preastatur informo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum": *Summa Theologiae*, II-II q. 57 a 1. ad 1.

3 "sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistir in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Ed ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris": *Summa Theologiae*, II-II q. 57 a 1. ad 2.

precisamente posterior a la justicia, y por consiguiente el derecho se deriva de la justicia en este modo"[4].

Aquí no aparece el sentido de "ius" como "derecho subjetivo", pero más adelante sí. En la quaestio 62, que trata sobre la restitución, dice lo siguiente: "el derecho, según consta a partir de lo anterior, no es otra cosa sino aquello que es lícito o que es lícito según la ley. Es decir, el derecho es lo que es lícito según las leyes. Esto consta según santo Tomás, q. 57 a 1. ad secundum, donde dice que la ley no es propiamente el derecho, sino que es la razón del derecho. Es decir, es aquello en razón de lo cual algo es lícito. Del mismo modo, es evidente en el mismo lugar en el cuerpo del artículo, donde dice que el derecho y lo justo son lo mismo según Aristóteles en el libro V de la *Ética*. Y lo justo es lo mismo que aquello que es lícito según las leyes. Por lo tanto, el derecho es lo mismo, es decir, lo que es lícito según las leyes. Dice por lo tanto que es lícito según las leyes. Y de este modo usamos dicho vocablo, cuando hablamos. Pues decimos: no tengo el derecho de hacer esto. Es decir: no me es lícito. Del mismo modo, uso de mi derecho. Es decir: es lícito"[5].

Por ende, Vitoria conoce y acepta expresamente el concepto de derecho subjetivo[6]. Ello es requisito para tener el concepto de derechos humanos, porque los derechos humanos son un tipo de derechos subjetivos.

4 "...ius capitur uno modo proprie pro iusto, id est pro eo, quod iustum est. Et isto modo ius non est posterius iustitia, id est ius non dicitur a iustitia propter rationem supra positam. Alio modo capitur ius pro peritia artis iuridicae, id est pro ipsa scientia. Et isto modo ius est posterius iustitia, id est, dicitur a iustitia, quia propterea student illi arti, ut sciant ius, id est ut sint periti. Alio modo capitur ius pro lege ipsa. Et isto modo est etiam posterius iustitia, et per consequens ius a iustitia illo modo derivatur": *De Iustitia*, quaestio 57, art 1.

5 "Ius ergo, ut ex superioribus constat, nihil aliud est nisi illud, quod licet vel quod lege licet. Id est: Ius est, quod est licitum p(e)r leges. Patet hoc ex sancto Thoma supra, q. 57, a 1 ad secundum, ubi dicit, quod lex non est proprie ius, sed est ratio iuris. Id est: Est illud, ratione cuius aliquid est licitum. Item: Patet in eodem loco in corpore articuli, ubi dicit, quod ius et iustum idem sunt teste Aristotele 5 *Ethicorum.* Et iustum illud idem est, quod legibus licet. Ergo ius etiam idem est, id est quod legibus licet. Dicit ergo, quod ius est illud, quod licitum est per leges. Et ita nos utimur illo vocabulo, cum loquimur. Dicimus enim: Non habeo ius facien(d)i hoc. Id est: Non mihi licet. Item: Iure meo utor. Id est: Licet": *De Iustitia*, quaestio 62 a 1 ad 5.

6 Como es sabido, esto ha llevado a Michel Villey a acusar a Vitoria de haber traicionado a su maestro santo Tomás. Para Villey, el concepto de derecho subjetivo, que considera que surge sólo con el nominalismo de Ockham en el siglo XIV, es lógicamente incompatible con el pensamiento jurídico de Aristóteles y santo Tomás. Sobre Vitoria dice "Voici donc que, sur la question première de toute philosophie juridique, qui est la definition du droit, nous surprenons Vitoria en flagrant délit de trahir la *Somme théologique* en faveur de ses adversaries. Je veux bien que ce ne soit là qu'un fragment de son commentaire, mais il me semble significatif. Et je me demande si, au plus profonde de sa pensée, Vitoria ne serait pais gagné à l'*individualisme moderne*" (Villey 2003, 346). Y agrega, "Je ne suis pas un spécialiste de Vitoria. Mais les pages que j'ai consultées du commentaire sur la justice suffisent á me rendre sceptique sur son orthodoxie thomiste" (ibid).

II. DERECHOS NATURALES EN LA *RELECTIO DE INDIS*.

Es especialmente en la *Relectio de Indis*, al tratar sobre los títulos que esgrimía España para justificar la conquista de América, donde Vitoria trata sobre los derechos naturales. En efecto, adscribe una serie de derechos naturales tanto a indios como a españoles.

En primer lugar, deja claro que los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente. Deja claro que los indios se encontraban en posesión de sus bienes antes de la llegada de los españoles, y por lo tanto deben ser reputados dueños[7]. Se pregunta si puede considerarse que no tienen dominio por ser pecadores, infieles o dementes o idiotas (peccatores vel quia infideles vel quia amentes vel insensati, *Relectio de Indis*, 651.). Ante todo, deja claro que el "dominio es derecho" (dominium est ius, *Relectio de Indis*, 661). Aquí claramente se usa la palabra derecho en el sentido de derecho subjetivo. Además, deja claro que el derecho es un poder legítimo, no un mero poder físico. Cuando niega que las bestias tengan dominio por ser irracionales, niega la equiparación de "ius" con "potentia", y expresa que el ladrón puede tener poder para matar, pero no derecho[8]. El derecho subjetivo, para Vitoria, no es mera fuerza. Pero tiene relación con la fuerza, ya que es una facultad que puede ser legítimamente defendida de modo coactivo.

Sin embargo, en su mayor alegato contra los derechos del hombre, Villey va a sostener que, aunque Vitoria y otros escolásticos españoles se separan en muchos puntos de santo Tomás, no defendieron la idea de derechos humanos: "L'expression même de 'droits de l`homme' est restée, à ma connaisance, absente de cette littérature. Certes les scolastiques espagnols avaient grande envie d'imposer aux juristes leur théologie et la dictature d'une loi naturelle morale; mais pour en tirer des *devoirs,* des obligations á la charge de l'individu. Ils étaient des agents de l'*ordre*. Quant á déduire de la dignité infinie de la nature humaine les 'droits' de l'homme, ils n'y sont pas prêts, n'ayant pas le goût de l'anarchie. A cause aussi de leur attachement à la tradition: ils tiennent encore trop de saint Thomas" (Villey 2014, 130).

Sin embargo, debe recordarse que hay autores que consideran que el concepto de derecho subjetivo se encuentra ya en santo Tomás. Por ejemplo, véase Hering 1939.

Sobre el tema del derecho subjetivo en Vitoria, veáse Sagües Sala 2017.

7 "In contrarium est: *Quia illi erant in pacifica possessione rerum et publice et privatim.* Ergo omnino (nisi contrarium constet) habendi sunt pro dominis": *Relectio de Indis*, 651. Todas las citas de las relecciones de Vitoria corresponden a la edición de cada una de ellas hecha por Teófilo Urdánoz O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, a menos que se indique lo contrario.

Aquí Vitoria para repetir el principio del derecho romano de que el poseedor se reputa dueño.

8 "Nec valet quod Sylvester dicit quod *dominium* aliquando non dicit ius sed solam *potentiam.* Et hoc modo ignis habet dominium in aquam. Si enim hoc satis est ad dominium, ergo latro habet dominium ad interficiendum hominem, quia habet potentiam ad hoc: et fur habet potentiam ad capiendum pecuniam": *Relectio de Indis*, 662-663.

Responde que "el pecado mortal no impide el dominio civil y el dominio verdadero"[9]. El principal argumento es que "el dominio se funda en la imagen de Dios. Pero el hombre es imagen de Dios por naturaleza, es decir, por las potencias racionales. Luego no se pierde por el pecado mortal"[10]. Da además varios otros argumentos tomados de las Escrituras.

La infidelidad tampoco es causa de pérdida del dominio, y cita diversas autoridades, especialmente santo Tomás, para afirmar aquello, además de pasajes de las Escrituras. Es más, tampoco se pierde, según el derecho divino, por herejía, sino solo por derecho humano. Sin embargo, el hereje, antes de ser condenado, es verdadero dueño en el foro de la conciencia, y si no hay peligro de confiscación (por ejemplo, porque se vive en una comunidad política regida por un hereje), puede lícitamente enajenar sus bienes a título oneroso (*Relectio De Indis*, 660). Además, sostiene expresamente que no se puede hacer la guerra a los indios si se niegan a convertirse a la fe católica, es decir, defiende la libertad religiosa (cfr, *Relectio de Indis*, 695).

Para responder si se puede quitar a los indios sus bienes por ser idiotas o dementes, comienza tratando sobre el fundamento del dominio como derecho, y sostiene que éste se encuentra en el dominio de sí de la criatura racional. El dominio se funda en el libre albedrío. Por eso las fieras no tienen dominio[11].

Ahora bien: deja en claro que el dominio de sí que es fundamento del dominio como derecho no consiste en el actual ejercicio de las potencias racionales, sino en el tener las potencias racionales, aunque no se ejerzan. En otras palabras, sujeto de derecho, para Vitoria, no es el mero ser humano consciente, sino que todo aquel que tiene una naturaleza humana, aunque de hecho no esté ejerciendo en acto las facultades racionales. Así, afirma, el niño puede tener dominio antes del uso de la razón, por ser imagen de Dios. Por lo mismo, el niño es también un fin en sí mismo (cfr, *Relectio de Indis*, 21, 663). Y, precisamente por el hecho de que la causa del dominio en el hombre es el ser imagen de Dios, en último término todo dominio y todo derecho humano se fundamentan en Dios[12].

Pues bien, respondiendo si los dementes pueden ser dueños, entendiendo por dementes aquellos de los que no hay esperanza de que hagan uso de la razón,

9 "*Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium": Relectio de Indis*, 653.

10 "Dominium fundatur in imagine Dei. Sed homo est imago Dei per naturam, scilicet, per potentias rationales. Ergo non perditur per peccatum mortale": *Relectio de Indis*, 654.

11 "Si ergo bruta non habent dominium suorum actuum, ergo nec aliarum rerum": *Relectio de Indis*, 662.

12 Cfr, *De Iustitia* q 62 a 1 n. 10.

expone que "parece que pueden ser dueños porque pueden sufrir injusticia" (*Relectio de Indis*, 22, 664), aunque deja a los jurisconsultos la respuesta de si pueden tener dominio civil.

Tras exponer lo anterior, descarta que se pueda quitar a los indios sus bienes, porque no son dementes, sino que claramente tienen uso de razón, lo que se demuestra por el hecho de que tienen ciudades, matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados y religión (*Relectio de Indis*, 23, 664).

Por último, se refiere a la teoría de quienes sostenían que los indios podían ser sometidos por los españoles por ser lo que Aristóteles llamaba "siervos por naturaleza", y dice simplemente que "nadie es siervo por naturaleza" (nullus est servus a natura, *Relectio de Indis*, 23, 665), y aunque puede haber personas naturalmente faltas de inteligencia, eso no significa que puedan ser sometidas a servidumbre, sino solo que les conviene ser gobernados por personas naturalmente más inteligentes.

Ahora bien: conviene recalcar que Vitoria dice que los indios eran dueños "pública y privadamente". Eso significa que tenían dos derechos: lo que hoy llamaríamos derecho de propiedad (ser dueños "privadamente"), y el derecho a nombrar sus propios gobernantes y autogobernarse (ser dueños "públicamente"). Vitoria defiende aquí tanto un derecho civil como un derecho político, pero, según veremos, el derecho civil (propiedad) es propio de todos los seres humanos, el político no.

Esto se capta si vemos que Vitoria no dice que el dominio sea de derecho natural en sentido estricto. En esto sigue a santo Tomás, quien dice que el dominio fue introducido por el derecho humano. El único dominio de derecho natural es el paterno y el marital[13]. Aquí dice que el padre tiene dominio sobre el hijo, y el esposo sobre la esposa. Sin embargo, esto no debe entenderse como si el padre fuese dueño de los hijos, o el marido de la esposa. La palabra "dominium" en latín puede significar tanto "propiedad", como "tener derecho a mandar". Que la entiende en este segundo sentido, queda claro cuando dice a continuación "y Aristóteles dice en el libro 1 de la Política que la potestas es de dos tipos: una familar, como la del padre sobre los hijos y la del varón sobre la esposa, y esta es natural; otra es la civil, la cual, aunque deriva de la naturaleza y puede por lo tanto decirse de derecho natural, como lo hace santo Tomás en *De Regimine Principum* c.1 1.1, ya que el hombre es un animal civil, sin embargo

13 "In iure naturali homines liberi sunt excepto dominio paterno et maritali. De iure enim naturali pater habet dominium supra filios et maritus in uxorem": *Relectio de Indis*, 669-670.

no es constituida por la naturaleza sino por la ley"[14]. Aquí deja claro que está entendiendo dominio como "potestas" o derecho a mandar. Igualmente, más adelante expone que aun quienes adscriben al Emperador dominio del mundo -con quienes no está de acuerdo-, "non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem" (*Relectio de Indis*, 675). Se puede ser señor de algo no por propiedad, sino por jurisdicción.

Esto significa que por derecho natural el padre tiene "potestas", jurisdicción, sobre los hijos y el marido sobre la esposa. Pero eso no significa que ellos carezcan de "dominium" en el sentido de "propiedad". Porque expresamente ha dicho antes que los niños, antes del uso de la razón, pueden ser dueños. Por lo tanto, el derecho que Vitoria reconoce de modo más universal es el derecho de propiedad[15]. Pero no existe ningún derecho universal a autogobernarse del cual sean sujetos todos los seres humanos. ¿Qué quiere decir, entonces, cuando dice que los indios eran dueños "públicamente"? Que tienen derecho a nombrar sus propios gobernantes, pero el sujeto de este derecho no son los indios individualmente considerados (que son, en cambio, sujetos del derecho de propiedad), sino el pueblo. Eso lo deja claro cuando niega que sea título justo de conquista sobre los indios el que éstos escojan voluntariamente servir a los españoles. Expone que "como ellos... tienen verdaderos señores y príncipes, no puede el pueblo sin alguna otra causa razonable darse nuevos señores, lo que sería en detrimento de los primeros. Del mismo modo, tampoco pueden los mismos señores crear un nuevo príncipe sin asenso del pueblo"[16]. Para trasladar el dominio político se requiere el asenso del pueblo y del príncipe. Parece implicar que, con causa razonable, puede hacerlo el pueblo por sí solo[17].

14 "Et Aristoteles 1 *Politicorum* dicit quod duplex est potestas; una familiaris, ut patris ad filios et viri ad uxorem, et haec est naturalis; alia est civilis, quae licet a natura quidem habeat ortum et ideo potest dici de iure naturae, ut Sanctus Thomas *De Regimine Principum* c.1 1.1, est enim homo animal civile, non tamen natura sed lege constituta est": *Relectio de Indis*, 670.

15 Debe recordarse que, para Vitoria, como para santo Tomás, el derecho de propiedad privada es derivado de un derecho más original, el derecho de cada individuo a la propiedad común de los bienes, para usarlos para satisfacer sus necesidades y sólo para ello, y que luego devino en propiedad privada tras una división hecha por acuerdo entre los hombres. Véase Milazzo 2012, 75-97. Sin embargo, tras la división de los bienes, el derecho de propiedad privada debe reconocerse como derecho natural, y solo queda, como resabio del derecho original a la propiedad común de los bienes, el derecho del que está en extrema necesidad de tomar bienes de otro para sobrevivir (el llamado "hurto famélico").

16 "cum illi... haberent veros dominos et principes, non potest populus sine alia rationabili causa accersere novos dominos, quod est in detrimentum priorum. Item nec e contrario ipsi domini possunt novum principem creare sine assensu populi": *Relectio de Indis*, 702.

17 En Vitoria, y en los otros escolásticos españoles, encontramos una defensa de la tesis de que la legitimidad del poder político se basa en el consentimiento del pueblo. Sin embargo, ello no debe entenderse, nuevamente, como si cada persona tuviese un derecho político natural a votar. El consentimiento es del pueblo, y además se ejerce al constituirse la comunidad política, sin necesidad de que se manifieste

Vitoria defiende así expresamente el derecho de dominio, privado y público, de los indios, con el lenguaje de los derechos subjetivos. Del dominio privado son sujetos todas las personas. Del público, el pueblo[18]. Pero además hay otras doctrinas suyas que, traducidas al lenguaje actual, contienen la defensa de otros derechos, como el de libertad religiosa. En efecto, sostiene que, aunque se propone a los indios la fe cristiana con argumentos plausibles y con una vida digna y conforme a la ley natural (lo que duda que hasta el momento haya ocurrido), los indios están moralmente obligados, bajo pena de pecado mortal, a recibir la fe cristiana (cfr, *Relectio de Indis*, 694). Sin embargo, si no la quieren recibir, aun cuando pequen al hacerlo, no es lícito a los cristianos hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes (cfr, *Relectio de Indis*, 695).

Otro derecho humano defendido por Vitoria, esta vez a propósito de los posibles justos títulos de los españoles para conquistar América, es el derecho de comunicación. En efecto, sostiene que los españoles tienen un derecho a entrar en comunicación y comercio con habitantes de otras partes del planeta[19] (cfr,

posteriormente para legitimar las diversas decisiones tomadas por el gobernante. Sobre esto, véase especialmente Skinner 1978, poss 3382-3403. Tal como expresa Skinner, la idea de que la legitimidad del poder político se basa en el consentimiento del pueblo se encuentra ya en santo Tomás, pero los escolásticos españoles añaden, además, la idea de que existe un estado de naturaleza prepolítico en el cual se ejerce dicho consentimiento. Así, "There is no doubt, however, that these writers possess the concept of the state of nature even when they do not possess the phrase" (Skinner 1978, pos. 3249).

18 Méndez Alonzo sostiene que Vitoria reconoce menores derechos políticos a los indios que a los españoles. Se basa, en que Vitoria considera como un justo título probable de conquista del Nuevo Mundo el que pueda ser conveniente para los indios que los españoles los gobiernen durante un tiempo, por su propio bien, hasta que alcancen el nivel cultural de los españoles. Sin embargo, Vitoria expresa que este título es dudoso, y dice que no se atreve ni a afirmarlo ni condenarlo (*Relectio de Indis*, 723), y dice que sólo podría tener validez, "supuesta la rudeza que sobre ellos relatan quienes estuvieron con ellos" (*Relectio De Indis*, 724-725), vale decir, sólo bajo cierta condición.

Por otro lado, Méndez Alonzo expresa que "Vitoria reconoce que el único modo legítimo de hacer esta apropiación es con el consentimiento libre de los indios" (Méndez Alonzo 2011, 177). Aquí no puede referirse al presunto título anterior, porque Vitoria no condiciona la validez de tal título al consentimiento de los indios. Sólo puede referirse a otro título que Vitoria sí considera legítimo, esto es, que los indios, libremente, decidan otorgar la soberanía a los españoles. Sin embargo, esta doctrina no significa en ningún caso reconocer menores derechos políticos a los indios: si ellos son quienes deciden quién será el depositario de la soberanía, ellos tienen los mismos derechos políticos que los españoles a autogobernarse, porque pueden también decidir mantener la soberanía para ellos.

19 Como expresa Brett, esto lleva a reconocer un derecho a inmigrar, lo que va más allá de las declaraciones de derechos humanos actualmente vigentes, que reconocen sólo un derecho a emigrar del propio país, pero no un derecho a inmigrar en otro. Sin embargo, Brett niega que tal derecho natural en Vitoria sea equivalente a un derecho humano actual: "In both cases, what results is a right to immigrate, as against the Universal Declaration of Human Rights which, notoriously, recognises only a human right to emigrate. One might, then, be tempted to think of this as a human right that goes beyond current human rights. But this is to misconceive both its subject and its substance. It depends upon a distinctive understanding of human salvation history, a collective human odissey rather than an individual claim, in which

Relectio De Indis, 705-708). Dice, por un lado, que tal derecho se funda en el ius gentium. Por otro lado, se funda en que, en un principio todas las cosas eran comunes y cualquiera podía habitar donde quisiese, y que no puede entenderse que la intención de quienes establecieron la división de las cosas que da origen a la propiedad privada (que es propia del ius gentium), fuese impedir la comunicación de los hombres entre sí. Por ende, existe un "ius peregrinandi" (*Relectio De Indis*, 705). Más aún: es lícito hacer todo aquello que no está prohibido o causa daño a otros, y la inmigración de los españoles en el Nuevo Mundo no causa daño a nadie[20].

Además, como consecuencia de lo anterior, existe la libertad de comercio (*Relectio De Indis,* 708), y el derecho a predicar y anunciar el Evangelio (*Relectio De Indis*, 715).

III. LÍMITES DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Hasta aquí hay una defensa estricta de derechos como el de propiedad y la libertad religiosa. Vitoria no se refiere expresamente al derecho a la vida, pero podemos entender que lo considera un supuesto necesario de otros derechos y tan evidente, que no necesita defensa, y se encuentra implicado por su repetida aserción de que no es nunca lícito en la guerra matar inocentes[21].

divided *dominium* overlays the common but still allows spaces for that common *dominium* to be enjoyed" (Brett 2015, 95).

20 Annabel Brett, sin ninguna justificación, tiende a descalificar la motivación de Vitoria al reconocer este derecho, sosteniendo que es un modo de justificar el imperialismo. Expresa que "However, precisely their humanity, their membership in the universal society, equally demands that these Indian commonwealths allow 'travellers' -and the irony here is very familiar- the right to use their harbours and rivers; the right to any 'unoccupied' -more irony- deposits of precious metals; and the right to marry, to settle, and to be given citizenship in their towns and cities. That is, to our modern ears, a quite astonishing degree of permeability of one state by the inhabitants of others. It is no surprise, then, that Vitoria's *ius communicandi* or 'right of intercommunication' was seen at the time, and has been seen since, simply as a green light to imperialism and colonialism. He would never, his contemporaries at Salamanca objected, make that argument if it were the commonwealth of *Spain* that were in question" (Brett 2011, 14-15). Pues bien: contra lo que Brett sostiene, Vitoria sí dice expresamente que el ius communicandi se aplica también a extranjeros que quieran ir a España. Véase *Relectio De Indis*, 706: "non liceret gallis prohibere hispanos a peregrinatione Galliae vel etiam habitatione, *aut e contrario*, si nullo modo cederet in damnum illorum nec faceret iniuriam. Ergo nec barbaris" (énfasis añadido).

21 Otra explicación posible sería que no lo considere derecho: Lorenzo Milazzo defiende la tesis de que Vitoria considera de la esencia de todo derecho subjetivo ser renunciable, y el derecho a la vida no es renunciable. Esto, porque Vitoria expresa, siguiendo a santo Tomás, que el consenso del afectado excluye la injusticia, de modo que, si se afecta a alguien con el consentimiento de éste, no hay injusticia. Y, recordemos, el derecho es el objeto de la justicia, de modo que, si se afecta a alguien con su consentimiento, no hay injusticia. Así, Vitoria dice que, si se mata a alguien con el consentimiento de éste, no hay injusticia

Sin embargo, en la segunda relección sobre los indios, también conocida como *De Iure Belli*, sostiene algunas doctrinas que hoy serían consideradas incompatibles con la creencia en algunos derechos humanos. En efecto, consideramos que ciertos derechos, como el de la vida o la libertad, son absolutos en el sentido que sólo se pueden perder, o se puede limitar su objeto de protección, por alguna causa imputable al sujeto. El derecho del inocente a no ser objeto de una acción cuyo objeto directo sea matarlo es absoluto. Consideramos justificadas ciertas acciones que directamente atentan contra la vida de una persona, por ejemplo, matar en una guerra justa o la pena de muerte para delitos muy graves y en casos en los que la sociedad no pueda defenderse aplicando otra pena, pero en tal caso la persona afectada (el soldado que pelea una guerra injusta, el criminal), no es inocente y no puede alegar su derecho a la vida. Del mismo modo, hay acciones que pueden considerarse legítimas y de las cuales se puede seguir la muerte de un inocente, siempre y cuando dicha muerte sea un efecto secundario, tolerado pero no querido, de la acción, según el principio del doble efecto[22]. Pero no consideramos justificada nunca una acción cuyo objeto directo sea la muerte de un inocente, porque entendemos que el derecho del inocente a no ser objeto de tal acción -tal es el derecho a la vida-, es absoluto.

Vitoria defiende tal derecho absoluto[23]. Así, siempre que se pregunta en el *De Iure Belli* si es lícito matar a un inocente en la guerra, responde que no. Así expresa que "nunca es lícito por sí mismo e intencionalmente matar un inocente" (*De Iure Belli*, 846). De lo cual se sigue, por ejemplo, que ni siquiera en la guerra contra los turcos sea lícito matar a los niños (*De Iure Belli*, 841), aun cuando se

(por consiguiente, no habría afectación de derechos subjetivos), y no se está consiguientemente obligado a restituir. Véase Milazzo 2012, 44-46. De este modo, para Vitoria no habría derecho a la vida *en el sentido en el que él utiliza el término "derecho",* porque todo derecho es renunciable y, reconocer un derecho a la vida, implicaría reconocer la facultad del sujeto de legítimamente matarse o dejarse matar, lo cual es inaceptable. Así, Vitoria dice expresamente que el hombre "Non est autem ita dominus aut corporis aut vitae proprie" (*De Homicidio*, 1118).

En otras palabras, en Vitoria no hay lo que hoy consideramos derechos indisponibles: todo derecho es disponible y, por ende, por no serlo la vida, no hay derecho a la vida. El sentido de "derecho" usado por Vitoria es aquél propio del derecho privado y cuya transgresión da origen a la obligación de restituir.

Sin embargo, aunque la interpretación de Milazzo sea correcta, ello no impide decir que en Vitoria hay una defensa del derecho a la vida, tomando el sentido de "derecho" en el que tiene en el lenguaje contemporáneo, que incluye a los derechos indisponibles. Véase. Cendejas 2020.

22 Por ejemplo, es lícito derribar un avión comercial raptado por terroristas si éste va a ser usado como misil contra un rascacielos, aunque de la acción de derribar el avión se siga, como consecuencia secundaria, tolerada pero no querida, la muerte de los civiles que van en tal avión. Aquí se aplica el principio del doble efecto.

23 Tomando "derecho" en el sentido contemporáneo, no el que da Vitoria al término.

sepa que en el futuro combatirán contra los cristianos[24]. Sí se pueden realizar acciones que tengan por objeto destruir un objetivo militar, y cuya destrucción pueda tener como consecuencia secundaria la muerte de inocentes, por ejemplo, el asedio con máquinas de guerra de una ciudad (*De Iure Belli*, 842).

Vitoria recalca numerosas veces que no se puede imponer un castigo sin culpa. Así, cuando se pregunta si es lícito matar a todos los que han peleado una guerra injusta, responde que a veces es lícito, pero que debe tenerse en consideración que hay súbditos que pelean una guerra injusta sin culpa, ya que no todo súbdito tiene el deber de examinar las razones esgrimidas por el soberano para ir a la guerra, de modo que tales súbditos no pueden ser castigados. La ausencia de culpa excluye el castigo (cfr, *De Iure Belli*, 850).

Sin embargo, hay momentos en los cuales Vitoria afirma que es lícito tomar la propiedad de inocentes, sin que haya mediado acto culpable suyo. Ello ocurre cuando el enemigo no quiere restituir lo injustamente adquirido, y no hay otro modo de que la parte injuriada obtenga compensación, se puede apropiar de bienes de los miembros de la población enemiga, aunque sean inocentes. Así, por ejemplo, dice, si ladrones franceses cometiesen daños en España, y el rey de Francia no quiere obligarlos a restituir, pudiendo, pueden los españoles expoliar a los comerciantes o agricultores franceses, aunque sean inocentes (cfr, *De Iure Belli*, 845). Aquí tenemos lo que consideraríamos una limitación inaceptable del derecho de propiedad, que sólo consideramos puede ser limitado por necesidad pública y previa indemnización. Vitoria aquí dice que se pueden perder los propios bienes, sin culpa, por el acto de otro (del propio príncipe). Por consiguiente, la defensa del derecho de propiedad de Vitoria no es tan fuerte.

Sin embargo, el caso más complicado ocurre cuando Vitoria afirma expresamente que se puede imponer una limitación a la libertad personal de inocentes sin que ellos tengan culpa. Esto parece incompatible con la creencia en el derecho a libertad personal. En efecto, se pregunta si, si bien no es lícito matar a los niños y otros inocentes de la población enemiga, puede ser lícito llevarlos en cautiverio. Y responde que, sí, aunque con muchas reservas. En efecto, dice que "del mismo modo se puede llevar a los inocentes a la cautividad, como es lícito expoliarlos, porque la libertad y la cautividad se consideran entre los bienes de la fortuna. De modo que, cuando la guerra es de tal condición que es lícito expoliar de modo indiferente a todos los enemigos y ocupar todos sus bienes, del

24 Aunque aquí la respuesta de Vitoria es más dubitativa: "licet posset fortasse defendi quod in tali casu possint interfici, tamen credo quod nullo modo licet, quia non sunt facienda mala ut vitentur etiam alia mala maiora. Et intolerabile est quod occidatur aliquis pro peccato futuro" (*De Iure Belli*, 843).

mismo modo es lícito llevar a la cautividad a todos los enemigos, tanto culpables como inocentes"[25]. Agrega que ello es comúnmente así en la guerra contra paganos, aunque no es deseable en las guerras entre cristianos, y que "ello no ha de extenderse más allá de lo que requiera la necesidad de la guerra" (*De Iure Belli*, 846-847)[26]. Conviene recordar aquí que en su comentario a la *Summa Theologiae* había hecho la distinción entre bienes de la naturaleza, de la fortuna y del alma, mencionando como ejemplo de bien de la naturaleza la vida, la integridad corporal y la salud, de bienes de la fortuna a las riquezas, y de bienes espirituales a las virtudes y la gracia (*De Iustitia q 62 a 1, n. 50)*.

Es decir: se puede perder la libertad personal y ser transformado en siervo, sin que haya culpa por parte del sujeto. Ello parece incompatible con la creencia en el derecho a libertad personal. Aceptamos que una persona pierda la libertad, por ejemplo, debiendo ir a la cárcel, pero lo aceptamos sólo como castigo, esto es, porque entendemos que libremente se puso en situación de perder su libertad. Si no hay tal culpa, no aceptamos una tal limitación al derecho de libertad personal. Pero aquí Vitoria acepta tal pérdida de la libertad personal sin culpa del sujeto y, además, dicha pérdida lleva a la pérdida de otros derechos, como el derecho de propiedad. En efecto, Vitoria dice que inocentes pueden ser transformados en siervos, y en otro pasaje afirma que los siervos no tienen derecho

25 "*Eodem modo licet ducere innocentem in captivitate, sicut licet spoliare illos.* Quia libertas et capitivitas inter bona fortunae reponuntur.

Unde quando bellum est talis conditione quod licet spoliare indifferenter omnes hostes et occupare omnia bona illorum, etiam licet ducere in captivitatem omnes hostes, sive nocentes sive innocentes" (*De Iure Belli*, 846).

26 En el temprano "De potestate civili" (1528), según la edición de Teófilo Urdánoz, Vitoria defiende una posición mucho más extrema, sosteniendo que es lícito en algunos casos incluso matar a los súbditos inocentes de un soberano que culpablemente hace la guerra: "...*tota respublica potest puniri licite pro peccato regis.* Unde si rex iniustum bellum inferret alicui principi, potest ille qui iniuram accepit praedari et alia iure belli persequi, et occidere regis subditos, etiam si omnes sint innocentes. Quia postquam rex a republica constituitur, si quid ille insolenter committat, imputatur reipublicae. Tenetur enim respublica non committere hanc potestatem nisi ei qui iuste exerceat et utatur potestate, alias periculo se committit" (*De potestate civili*, Biblioteca de Autores Cristianos, 167).

Ahora bien: este pasaje aparece de modo distinto en la edición crítica de Jesús Cordero Pando, en el cual se lee "*tota respublica potest puniri licite pro peccato regis.* Unde si rex iniustum bellum inferret alicui principi, potest ille qui iniuram accepit praedam agere et alia belli iura persequi in regis subditos, etsi omnes sint innocentes" (*De Potestate Civili,* CSIC, 42). Como puede verse, la edición de Cordero Pando no dice que el rey pueda matar a los súbditos inocentes de aquél otro rey que ha declarado una guerra injusta. Milazzo prefiere el texto de Cordero Pando, y dice que "Sembra qui invero del tutto inattendibile il testo riprodutto da Urdánoz" (Milazzo 2012, 140, n. 20), precisamente porque contradice la doctrina clásica de la guerra justa que niega que se pueda lícitamente matar a un inocente, algo que el mismo Vitoria expresa en el *De Iure Belli*.

Por su parte, la edición de Luis Alonso Getino (Madrid, 1934), reproduce el parágrafo de modo similar a la edición de Urdánoz, incluyendo la frase "potest... et occidere Regis subditos etiam si omnes sint innocentes" (*De potestate civili,* edición de Getino, 191).

de propiedad. Así, cuando se pregunta si las fieras pueden tener dominio, responde que no, porque si los siervos no pueden, menos aún las fieras[27]. Más aún: si los siervos no pueden tener dominio, probablemente tampoco gocen del *ius communicandi*, es decir, del derecho a inmigrar en otro país, y tampoco el derecho de comerciar.

Del mismo modo, el derecho a la libertad religiosa se ve disminuido: en efecto, aunque en la *Relectio de Indis* había defendido el derecho de los indios a no ser obligados a adherir a la fe católica, en su comentario al tratado sobre las leyes de Santo Tomás, expresa que son lícitas las leyes que castigan, incluso con la muerte, a los herejes[28]. Es decir, existe libertad religiosa para entrar o no en la Iglesia pero, una vez que se es miembro de ella, no existe libertad para disentir. Demás está decir que ello es incompatible con la concepción contemporánea de la libertad religiosa.

De este modo, el único derecho que Vitoria defiende de modo absoluto es el derecho a la vida. Los otros derechos los defiende con limitaciones tales que parecen incompatibles con su estatus de derechos naturales[29]. Correctamente expresa Lobato que en el pensamiento de Vitoria los "seres humanos son personas y tienen derechos irrenunciables, como el de su conservación y el de su aspiración a la perfección integral, en la libertad de conciencia y de religión. El poder civil tiene que respetar estos derechos que vienen al hombre por su misma naturaleza humana" (Lobato 1993, 408)[30]. Los derechos enumerados por Lobato

27 "Item ipsae ferae et omnia irrationalia sunt sub hominis potestate, multo magis quam servi. Ergo si servi non possunt habere aliquid suum, multo minus irrationalia". *Relectio de Indis*, 662.

28 Cfr, *De Legibus*, q 92, a. 1: "principes civiles intendunt facere homines bonos intra felicitatem humanam; pontifices vero ecclesiastici intendunt ordinare ad felicitatem aeternam: illi felicitate humana, isti aeterna.

Et per hoc patet responsio ad confirmationem, quod scilicet habent principes facere leges de sacramentis. Primo dico quod hoc non excedit facultatem principum non cognoscere illa. Sed postquam cognoverunt et sunt edocti, principes possent ferre tales leges; sed non faciunt ne confundantur potestates. Et ita sunt leges civiles latae contra haereticos, quod comburuntur etc., et illud spectat ad bonum supernaturale".

29 Este es uno de los argumentos que llevan a Annabel Brett a sostener, de manera exagerada, que no hay un concepto de derechos humanos en Vitoria. "These rights, which seem to us to do some of the work that we expect human rights to do, co-exist *within the same juridical theory* with legitimations of actions that we would regard as in absolute violation of any notion of human rights. Soto, so fervent on the rights of beggars, nevertheless views the hanging of thieves and the burning of heretics as entirely justified. Vitoria's idea of what is permissible in war is horrific" (Brett 2015, 101). Incluso sostiene que no se puede atribuir la noción de derechos humanos a los iusnaturalistas racionalistas modernos: "We have nothing to gain, and eveything to lose, in translating the thought either of Aquinas, or of early modern Thomists, or of early modern natural rights theorists more generally, into the idiom of human rights" (ibid).

30 Del mismo modo, Sagües Sala dice que "el maestro Vitoria establece, como en una lógica sucesiva, un conjunto de derechos humanos, con validez en todo tiempo y lugar" (Sagües Sala 2017, 264). Sin embargo, el único derecho que Vitoria reconoce con validez universal es el derecho a la vida. Los

son, efectivamente, los que Vitoria adscribe a cada persona. Sin embargo, el derecho de libertad personal no es, en Vitoria, según se vio, inalienable. Con todo, debemos recalcar que Vitoria expresa que dicha pérdida no culpable de tales derechos solo puede ocurrir en un caso muy específico, la guerra, y solo bajo ciertas circunstancias. El derecho de libertad religiosa se ve igualmente disminuido en el caso de quienes ya son católicos.

IV. CONCLUSIÓN

En síntesis, la concepción de los derechos humanos de Vitoria difiere de la concepción actual en cuanto solo considera absoluto el derecho a la vida del inocente. Otros derechos como el de propiedad y libertad personal parecen más limitados porque pueden perderse sin culpa del sujeto. Del mismo modo se ve limitada la libertad religiosa de quienes son miembros de la Iglesia.

Con todo, no podemos dejar de mencionar que un aspecto positivo de la teoría de los derechos humanos de Vitoria es que son todos libertades y exigen una abstención por parte del Estado: Vitoria está lejos de caer en la tentación de elaborar la enorme serie de derechos de prestación que encontramos en los catálogos de derechos contemporáneos, la mayoría de ellos imposibles de satisfacer. Lejos de él postular un derecho al trabajo o a la seguridad social. Y en momentos en los que el mayor peligro en teoría de los derechos humanos es claramente el de la proliferación de los mismos, esto es un buen motivo para volver a Vitoria[31].

derechos de libertad personal, religiosa y de propiedad son mucho más calificados. Consiguientemente, también es calificada su defensa del derecho a emigrar e inmigrar (los siervos no tienen este derecho).

Igualmente, expresa Ramón Hernández OP que "La sociedad de naciones, la proclamación y tutela de los derechos del hombre, se encuentran expresamente enseñados por este sabio español del siglo XVI cuatrocientos años antes de que tuvieran cuerpo esas realidades" (Hernández 1995, 176).

Del mismo modo, Robert Araujo S.J. dice que "we must acknowledge that a crucial source of human rights is to be founded in the writings of Francis de Vitoria" (Araujo 2012, 314), y que "The conclusions he makes about the rights and dignity of the human person helped to establish some principles vital to the foundation of human rights doctrines that would be articulated in the Universal Declaration and then codified in subsequent human rights instruments of the twentieth century. We are in enormous debt to him" (Araujo 2012, 326).

31 Por ende, no podemos concordar con Sagües Sala cuando dice que "el catálogo o código vitoriano de los derechos humanos individuales difiere poco de las principales declaraciones modernas sobre derechos humanos, lo que es prueba evidente de la perennidad y vigencia de la doctrina vitoriana en esta materia": Sagües Sala 2017, 263. El catálogo vitoriano es mucho más escueto que las declaraciones modernas o contemporáneas: Vitoria sólo se refiere al derecho a la vida, libertad religiosa, derecho a migrar, libertad personal, libertad de comercio y propiedad, con todas las limitaciones que hemos visto para estas últimas. No hay tratamiento de la libertad de conciencia, de prensa, debido proceso, reconocidos por la

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*, se ocupa la versión on-line disponible en www.corpusthomisticum.org.

Araujo S.J., Robert. 2012. "Our Debt to de Vitoria: A Catholic Foundation of Human Rights". *Ave Maria Law Review* 10: 313-329.

Brett, Annabel. 2011. *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*. Princeton: Princeton University Press.

Brett, Annabel. 2015. "Human rights and the Thomist tradition". En *Revisiting the Origins of Human Rights,* editado por Pamela Slotte y Miia Halme-Tuomisaari, 82-102. Cambridge: Cambridge University Press, Kindle Edition.

Cendejas Bueno, José Luis. 2020. "Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria". *Cauriensia* 15: 109-137.

Hering, Hyacinthus. 1939. "De iure subiective sumpto apud S. Thomam". *Angelicum* 16 (2): 295-297.

Hernández, Ramón O.P. 1995. *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Lobato O.P., Abelardo. 1993. "La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre". *Angelicum* 70 (3): 363-415.

Méndez Alonzo, Manuel. 2011. "*Dominium,* poder civil y su problemática en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria". *Revista Española de Filosofía Medieval* 18: 165-178.

Milazzo, Lorenzo. 2012. *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria.* Pisa: Edizioni ETS.

Sagües Sala, Francisco Javier. 2017. "El derecho subjetivo en Francisco de Vitoria". *Revista Española de Derecho Canónico* 74 (182): 237-268

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought,* vol 2. Cambridge: Cambridge University Press, Kindle Edition.

Tierney, Brian. 2001. *The Idea of Natural Rights*. Michigan, Wm. B. Eerdmans.

Vitoria, Francisco de. 1934 [1528]. *De potestate civili,* en íd, *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria,* ed. Luis G. Alonso Getino, vol. 2, 169-210. Madrid, Imprenta La Rafa.

Vitoria, Francisco de. 1960a [1528]. *De potestate civili,* en íd, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* ed. Teófilo Urdánoz O.P., 148-193. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

declaración francesa de 1789 y el Bill of Rights estadounidense de 1791. Las declaraciones contemporáneas, comenzando por la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, son mucho más maximalistas. Con todo, conviene no malinterpretar a Vitoria: él no escribió un tratado sobre derechos naturales, y si destacó solo algunos, es porque la contingencia le obligaba a tratar sobre ellos. No quiere decir, necesariamente, que negase otros derechos. Solo que no se pronunció sobre ellos.

Vitoria, Francisco de. 1960b [1539]. *De indis recenter inventis relectio prior*, en íd, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* ed. Teófilo Urdánoz O.P., 641-736. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, Francisco de. 1960c [1539]. *De indis sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior,* en íd, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* ed. Teófilo Urdánoz O.P., 810-858. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, Francisco de. 1960d [1530]. *De Homicidio,* en íd, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* ed. Teófilo Urdánoz O.P., 1083-1130. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Vitoria, Francisco de. 2008 [1528]. *Relectio de Potestate Civili,* en íd, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su filosofía política,* ed. Jesús Cordero Pando, 7-67. Madrid, CSIC.

Vitoria, Francisco de. 2010. *De Legibus,* ed. de Simona Langella. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca/ Università degli Studi di Genova.

Vitoria, Francisco de. 2013. *De Iustitia /Über die Gerechtigkeit,* ed por Joachim Stüben. frommann-holzboog: Stuttgart.

Villey, Michel. 2003. *La formation de la pensée juridique moderne.* Paris: Presses Universitaires de France.

Villey, Michel. 2014. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Carlos Isler Soto
Escuela de Derecho
Universidad Bernardo O'Higgins
Av. Viel 1497, Santiago, Chile.
https://orcid.org/0000-0003-4360-7497

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 213-242, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.213

DE UNIVOCATIONE ENTIS: REVISIÓN BASAL DE UNA ONTOLOGÍA DINAMICISTA

DE UNIVOCATIONE ENTIS: *REVIEWED BASIS OF DYNAMIC ONTOLOGY*

VICENTE LLAMAS ROIG
Pontificia Universidad Antonianum (Murcia)

Recibido: 12/11/2021 Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

Propuesta de un plan ternario de momentos estructurales del ser finito en el contexto de una exégesis original de la *univocatio entis*. Momentos ontológicos de comunidad natural (*natura communis: comunicabilidad ut quod* o como *ratio quod essendi* de una naturaleza intrínsecamente modulable en singularidades) e individuación (incomunicabilidad *ut quod* de naturaleza individuada, ulteriormente comunicable ut quo con identidad o dependencia de *suppositum: communicabilitas* intrínseca / extrínseca ut quo) y momento supra–ontológico de incomunicación ut quo (*suppositalitas*). La individuación sería ultima *actualitas formae*, signo de culminación ontológica expectante de existencia. La personalidad (incomunicabilidad ut quo de una naturaleza singular de índole intelectual) será *ultima solitudo*.

Palabras clave: univocidad, incomunicabilidad, individuación, persona.

ABSTRACT

Proposal of a ternary plan of structural moments for the finite being within the framework of an original exegesis about the *univocatio entis*. Ontological moments of natural community (*natura communis*: communicability *ut quod* or as *ratio quod essendi* of an intrinsically modulable nature in singularities) and individuation (incommunicability *ut quod* of individuated nature, subsequently communicable *ut quo –ratio quo essendi–* with identity or dependence on *suppositum*: intrinsic / extrinsic *communicabilitas ut quo*), and supra-ontological moment of incommunicability *ut quo* (*suppositalitas*). Individuation would be the *ultima actualitas formae*, a sign of the expectant ontological culmination of existence. Personality (incommunicability *ut quo* of an intellectual singularized nature) will be *ultima solitudo*.

Keywords: univocity, incommunicability, individuation, personhood

I. INTRODUCCIÓN. INDIFERENCIA AL MOVIMIENTO Y LA QUIETUD: "ALGO MÁS BIEN QUE NADA"

«*Ens*» es *prima notitia genita* en el orden del conocimiento inmediato *pro statu isto*, con un contenido de significación objetiva absolutamente simple (*conceptus simpliciter simplex*), el único *quid* (comunísimo), de hecho, cuya carga objetiva lo es. Todo ente existente, Dios incluido, rinde un concepto no *simpliciter simplex*, pues añade a la noción de ente, cuando menos, una diferencia última disyuntiva de la entidad, no *quid additum*, sino *quale intrinsecum* de dehiscencia ontológica. Así, «ente infinito» = *ratio entis* (*quid* basal, *simpliciter simplex*) + infinitud intensiva (*modus intrinsecus vel passio disiunctae entis*).

«*Ens*» es lo rigurosamente indeterminado, referida la indeterminación a toda distinción ulterior, aun a una diferencia última de proyección existencial de la entidad. La indeterminabilidad esencial de lo ente cifra una mínima *aliquitas entificans* del *esse essentiae*, convirtiendo a *ens* en la esencia más común, *residuum* eidético de toda realidad: *esse essentiae* desnudo que afianza ontológicamente un *minimum aliquid* (no repugnancia a ser postrema esencia determinada: *cui non repugnat esse*[1]. El «*esse*» desvelado no es la existencia ni el *actus essendi* tomista). La pretendida "desencialización" (*désessenciée*) del *ens* escotista no revierte en la existencia, aislada, despojada de esa intención, resta una exigua

1 Duns Escoto, *Ordinatio* IV, d. 8, q. 1, n. 2, *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Vol. XVII (Roma: Typis Polyglotis Vaticanis, 1950-1963), 7.

fracción quiditativa en la atomización ontológica de cualquier esencia, *lo que* la hace ser tal.

«*Ens*» no es el *esse simpliciter essentiae*, primera intención en el plan metafísico enriquiano, sino una *firmitas* vestigial (*ratitudo rei*) en oposición a *nihilitas* (*non-esse*). La entificación del *esse essentiae* en la forma de *ens communissimum* dispone un índice de aliquidad fundante del *posse esse* que asiste a toda esencia consistente como tal, denotativo de no *repugnantia ad esse*. Si «*ens*» se vislumbra *ratio quod essendi* básica o *id quod* que acuse una *prima ratio intelligibilitatis* (sedimento óntico último en la desintegración esencial de toda realidad fáctica o posible, primicia en su abstracción), la razón de «ente» habrá de ser transcendental respecto a cualquier concreción real que la encarne, la cual, a su vez, custodia *in quid* esa razón transcendental. No solo es *primum scibile*, prioritario en el orden del conocer (*ratio genita* nuclear en la segmentación de intenciones inteligibles vertebrales de lo real, también *quid* matricial en el patrón fraccional de fácticas singularidades). La *ratio entis* es exquisitamente unívoca, toda naturaleza la alberga *in quid*, sustancia o accidente absoluto (*ens formaliter vel essentialiter ad se*, *obedientialiter / aptitudinaliter in alio*) y relación (*ens formaliter ad alterum*).

II. DIÁSPORA DINAMICISTA DEL *ENS UNIVOCUM*. INCOMUNICABILIDAD *UT QUOD* DEL SINGULAR E INCOMUNICABILIDAD *UT QUO* DEL *SUPPOSITUM*

Si en el plano sustancial la *natura communis* se adivina (en su *communicabilitas ut quod*) *ratio quod essendi simpliciter* concluyente para el incomunicable *ut quod* que pueda ser el individuo, el *ens univocum* sería *ratio quod essendi* comunísima de carácter transcendental (*quod* metagenérico indeterminado, mínimo gravamen de *ratitudo* o *aliquitas entificans* sobre la intención *esse essentiae*) para toda esencia. Singularidad y endógena disyunción harán de la naturaleza común o de la simple entidad un incomunicable *ut quod* en el régimen ontológico sustancial o en el transcendental. Como *natura singularis*, no *communis*, una naturaleza se incomunicabiliza *ut quod* en unidad numérica (negación de *communicabilitas ut quod* propia de la *natura communis*, obstruida por la singularidad intrínsecamente contrayente). La entidad, a su vez, se incomunicabiliza *ut quod* en su transcendencia por disociación polar o bajo la diferencia última de la infinitud o la finitud (inhibida la transcendental *communicabilitas ut quod* del *ens* unívoco por disyunción). Expletiva simetría: una *ratio quod essendi alterius* de contextura ontológico-predicamental (*natura communis*) o carisma transcendental (*ratio entis*), transvalor funcional de la *communicabilitas*

ut quod que imparte comunidad natural o entitativa, acaece incomunicable *ut quod* afectada por un *quale ad intra* o *modus intrinsecus* (*naturae* / *entis*) en cometido de diferencia última de signo congruente (*ultima differentia naturae* de tesitura sustancial / *ultima differentia entis* de sesgo transcendental).

Orden transcendental: *Ens* (*formalitas* átoma, *ratio quod essendi* apolar / transcendental *communicabilitas ut quod*) ● *quale* intraentitativo (*modus intrinsecus vel ultima differentia entis = passio disiunctae entis*) → *Ens infinitum* / *Ens finitum* (*ens* polarizado en transcendental *incommunicabilitas ut quod*)

Orden ontológico-predicamental: *Natura communis* (coalescencia de formalidades, *ratio quod essendi* neutra especificativa / *communicabilitas ut quod* predicamental) ● *quale* intraquiditativo (*modus intrinsecus vel ultima differentia naturae = haecceitas*) → *natura singularis* (naturaleza individuada en ontológica *incommunicabilitas ut quod*)[2]

Naturaleza sustancial singular en acto: *ens per se subsistens communicabiliter ut quo*

El juego predicamental-transcendental del modelo analogista del ente se ha subvertido. En el laboratorio tomista, el acto bajo indumento predicamental de *forma simpliciter essendi* se compenetra con la materia saldando el complejo *ex*

2 El símbolo «●» consigna una modalización intrínseca de naturaleza común o de entidad unívoca, no se trata de una composición formal (ley binaria de composición interna de formalidades: *quid-formalitas*1 + *quid-formalitas*2 → *tertium quid ex duobus*), tal sería la operación «género + diferencia específica». Se aplica esta como diferencia formal (cada *formalitas* que entre en composición genera *ea ipsa ad extra* una *distinctio formalis ex natura rei*), no así la *ultima differentia* en el plexo ontológico de la naturaleza común (*haecceitas*) o en el orden transcendental de la pura entidad (*passio disiunctae entis*), *quale* internamente modulador de una u otra. La íntima exposición de *natura communis* o de *ens commune* a una *ultima differentia* de adscripción afín supone la negación de *communicabilitas ut quod* (propia de la primera en el régimen ontológico-sustancial o del segundo en el orden transcendental) como naturaleza singular o como entidad finita o infinita: suspensión de la condición de *ratio quod essendi ulterius* en un plano u otro (predicamental / transcendental), deviniendo incomunicable *ut quod* en su línea correspondiente (naturaleza singular / entidad polarizada). A tal punto enlazan las funciones de *haecceitas* y *passio disiunctae* que aquella puede estimarse *ultima realitas entis*, realidad última del complejo de materia y forma en un marco de endémico hilemorfismo en el que cualquier entidad determinable por formalidades ulteriores (*in plures realitates formaliter distinctas*) acontece única por formalmente singular en su unidad numérica: *haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter* (Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, q. 6, n. 15, Vat. VII, 484). No hay distinción «*res et res*» entre la realidad formal última de una naturaleza común y sus singularidades (*sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae*). Por otra parte, la naturaleza común no se halla respecto al supuesto en la relación «*ser por el que*» a sujeto «*que*» (a todo «*ser por el que*» conviene un «*que*» propio, así la naturaleza sería razón «*por la que*» el supósito tenga su propio «*que*», no la razón contractiva de supuesto (*praecise ratio suppositi*: *incommunicabilitas ut quo*), sino la *ratio quod essendi suppositi* (*Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 4, Vat. II, 300).

his hilemórfico que funda el subreino creatural de la finitud *quantum ad essentiam* (*forma recipiens*). El acto en pulsión transcendental de *actus essendi*, por su parte, concertado con la esencia receptiva (*potentia essendi*), prodiga el compuesto *cum his* que, por diálisis eidética, acota el horizonte creatural en los sectores mórfico puro de finitud *quantum ad esse* (*recipiens esse*: *forma subsistens*) e hilemórfico (*forma subsistendi* o *subsistentiae*). En la sediciosa alquimia univocista, el ser predicamental recae sobre la *natura communis* a título de *ratio quod essendi alterius*, sin menoscabo o perjuicio de solvencia ontológica como *realitas secundum quid* (*communicabilitas ut quod* de curso ontológico-sustancial), susceptibilidad (en indiferencia de suyo a la singularidad) de multiplicación individual que la incomunicabiliza *ut quod*: el individuo no es *ratio quod essendi ulterius*, la *haecceitas* dispensa severa *incommunicabilitas ut quod* a la naturaleza, ya no común (suspensión de *communicabilitas ut quod*) sino individuada (incomunicable *ut quod*), si bien la sustancia singular de naturaleza racional retiene una *ratio quo essendi ulterius* (*communicabilitas ut quo*), destinada en el plan estructural de la entidad a dotar de carga ontológica al genuino incomunicable *ut quo*, la persona o *suppositum* de génesis espiritual. El vasto oficio transcendental es delegado en el *ens* por *lata communicabilitas ut quod*, extendida, más allá de divinidad o creaturalidad (cosa que no sucede con el *esse* en el programa analogista: *esse creaturae* y *esse subsistens* son genéticamente diversos en cuanto *esse*, ordenado a la composición con el esencia el primero, refractario a la contracción el segundo, remiso a coaliciones en su pureza), a todo lo inteligible, excepto pasiones simples y disjuntas: la ideal supresión de la esencia en el compuesto onto-eidético del tomismo desnudaría un *actus essendi* insubsistente, la criba ontológica de la potencia no haría aflorar al *esse subsistens* sino a un *esse subsistentiae* de factura dispar, mientras que la hipotética cancelación de la polaridad disyuntiva en el *ens finitum* dejaría un residuo óntico común a Dios y a la criatura.

La *communitas in quid* que implanta la *natura communis* (su equivalente *communicabilitas ut quod* o su *ratio quod essendi* para tramas de actos singulares) sería univocidad regional (nivel sustancial), pero la univocidad del *ens commune* es de cariz transcendental. La comunidad natural es comunión real encuadrada en el régimen categorial en el que la especificidad opera como exógena diferencia formal última (*formalitas ultima*) y la individualidad es intrínseca modulación numérica de la especificidad (*ultima realitas formae specificae*): extrínseca *differentia formalis* (*formalitas-quid additum*) / intrínseca *differentia formae* (*quale-modus essentiae*). La transcendental comunión entitativa que anuncia la *univocatio entis* se antepone a la diferencia (las diferencias últimas son virtuales polaridades internas *de la misma entidad* en trance de existencia).

La *ultima differentia entis* (pasión disyuntiva) es respecto a esta comunísima esencia lo que la *ultima realitas formae* es a la naturaleza común, un modo intensivo de cualificación.

La ciencia del *ens inquantum ens* funda en hábito metafísico el conocimiento de todo lo comprometido en su objeto adecuado primero, será este el que provea los principios cognoscitivos de una auténtica *epistéme*. A toda ciencia compete abordar sus objetos (figuras geométricas, instancias aritméticas, ...) por lo que tengan de común definido y en lo diferencial por lo que se constituyan en singulares determinaciones, lo propio de cada objeto en cuanto objeto individuado. La metafísica transcendental habrá de ocuparse entonces del ente unívoco, primordio eidético apolar de divinidad y creaturalidad (aunque incluya virtualmente sus intrínsecas modulaciones como polaridades de inmersión ontológica), y comoquiera que ese carácter transitivo debe preservarse en la estructura de lo que el ente implique (por el halo transcendental de la entidad, lo que el ente subrogue deberá ser pensado en clave transcendental, excediendo la consideración categorial de determinaciones de signo genérico, específico, ..., asentadas sobre la incardinación sustancia-accidente), la transcendentalidad del *ens* difunde a las diferencias endógenas de flexión extrapredicamental que puedan incumbirle, prefijada (pretematizada) en pulcra indeterminación. La novedosa morfología del *ens* disuade de tentativas homotéticas o ensayos analogistas sin impugnar la subsistencia en positiva incomunicabilidad *simpliciter* (la divinidad es *de se* incomunicable *ut quod* –ajena al orden de naturaleza que amortiza la *communicabilitas ut quod*– y *simpliciter* incomunicable *ut quo* –inmune a la *communicabilitas extrinseca*– según orden de origen).

Ens es un en-sí neutro de textura quiditativa (*quid* comunísimo e indiferenciado), abierto en su indeterminación y posición metacategorial a diferencias disruptivas replicantes del carácter transcendental que reviste la entidad, sin ser lo ente. En su neutralidad transcendental, lo ente se postula fundamento de toda discriminación. La raíz óntica más profunda o el estrato abisal de ser, *prima ratio intelligibilitatis* de todo lo real transgresora de normas predicamentales y aun de la diástasis creaturalidad / divinidad, que pueda ser el *ens*, cimenta una verdadera ontología en la que la inducción *secundum disiunctionem* salva la onto-teología edificante del ente finito *secundum assimilationem* por concilio esencia – *esse* en directriz transcendental (el *actus essendi* aventurado como *actus assimilandi* vehicular de *analogia entis*, frontal a ella la *univocatio entis* que hace a la metafísica del apolar *ens*, postrero rastro de ser e inteligibilidad, traspasar la teología y la física, disciplinas ordenadas al *ens* ya escindido). La transcendentalidad del *actus essendi*, vector de analogía de proporcionalidad (homo-

tecia *esse subsistendi* / *actus essendi* bajo contracción esencial → *esse subsistens* / *ipsum esse*), ha sido absorbida por la entidad unívoca, que se resuelve en dicotomía actual, objeto en codificación polar de teología o de física, pero antes, prefigurado en la disyuntiva, lo será de la metafísica.

La diferencia, en la medida en que se imponga a la entidad unívoca como diferencia o haga diferir a *lo ente*, no habrá de ser *lo ente mismo* (*lo ente* no puede distinguir a *lo ente*). Si la *differentia entis* fuera en sí *ens*, por la incisiva univocidad de este, no lo diversificaría: el ente no podrá diferir por su misma *ratio entis* sino por algo que no sea ente o no entre formalmente en tal razón, algo que la excluya *in quid* (las divisiones de corte categorial –género, especie, ...– la incluyen). No comprendida formalmente en *lo ente inquantum ens*, en tanto que *differentia entis*, no será *ens* ni puro *nihil* (la nada no puede diferenciar), aun inteligible en sí (devenga una *ratio intelligibilis per se*). Es, por consiguiente, transcendental, como la propia *ratio entis*, no concebible sino en el horizonte de la entidad, pensada en el orden transcendental de disquisición posible de lo ente anterior a la solución binaria acto-potencia que ella misma instaura. El carácter transcendental con que es investida la *differentia entis* desafía la *analogia entis*.

La *ratio intelligibilitatis* de la *differentia entis* no es la de un *quid* (todo *quid* acoge en su razón formal la difusiva *ratio entis*, no así la diferencia de rigor transcendental), no comparece como tal (de hacerlo, circunscribiría la razón de ente: *univocum in quid*), acreedora de un contenido inteligible simple, sin densidad sémica (haz de semas convergentes), significante de índole no entitativa (contrapuesta en su propia transcendentalidad al *univocum* quiditativo), la suya es la carga conceptual de un *quale* denominativo o calificativo de la entidad en su transcendencia (eclosión ontológica modulada por la diferencia preforme, huérfana de autoposición por referida calificativa o denominativamente a lo ente). La diferencia no formalmente ampliativa es transcendental en tanto distinga al transcendental *ens*, disolviendo su univocidad. La *passio entis* no será ente ni puro *nihil*, pues hace diferir a lo ente, de vocación transcendental por ese motivo. No todo lo inteligible *per se* es *ens*. Cabe discernir lo inteligible *per se* envolvente *in quid* de la razón «ente» y las diferencias transcendentales que afectan al propio *ens univocum*, momento quiditativo máximamente indeterminado. La diagnosis esencial de lo real culmina en dos extremos en transcendental reciprocidad ontológica: diferencia (*quale intrinsecum* disyuntivo) y diferenciado (*quid univocum*) se pertenecen mutuamente, si bien lo diferenciable en primordial indistinción goza de preferencia absoluta. Solidarios en su realización: todo lo real es ente transcendentalmente cualificado o modificado por una diferencia (*ens* y *differentia entis* serían las dos facciones irreductibles entre sí

que rinden sendos conceptos absolutamente simples en el análisis formal de una entidad determinada). Lo ente se abre así transcendentalmente a la diferencia como uno y múltiple. El apriorismo metafísico es censurable: la adveración de entes diferenciados debe lograrse al margen de *lo ente*.

Ciertas *rationes intelligibiles* son coextensivas a la *ratio entis*, aun en divergencia formal de esta como atribuciones real *simpliciter* convertibles con el *ens*: no se dan sin la entidad a la que necesariamente denominan, la implican en su definición por continencia unitiva, predicándose del *ens* unívoco, no *in quid*, como del resto de inteligibles (a excepción de las pasiones disyuntivas), sino *in quale*, un segundo *modus dicendi per se*. En tanto facetas formales netas de la entidad en su esencial indeterminabilidad no indican de suyo limitación, transcendiendo a su concreta realización en los entes particulares, de los que la *ratio entis* se predica *in quid*, los califican. Cada aspecto transcendental del ente es una *ratio* única, bifaz, *secundum se* y *ad aliud*, con un contenido formal propio plasmado distintamente en singular contingencia: conformado en su ser uno y diverso, cada ente particular profesa una unidad transcendental (*passio simplex* «*unum*») que la haecceidad numera.

La infinitud intensiva (*infinitas in entitate*) despunta sobre la infinitud en magnitud. Cualquier diferencia predicamental es distinción formal – extensiva, la diferencia última es, sin embargo, distinción intraentitativa o intensiva de lo ente. En clave kantiana adaptada, diferencias analítico-explicativa (transcendental: la proposición que afirma la finitud o infinitud del ente sería juicio analítico) y sintético-ampliativa (predicamental: la suplementaria contracción formal de la entidad sería enunciado sintético). La primera no amplía el conocimiento del *ens univocum* (metafísica) por no añadir nada formal a él, es descriptiva *ratio qualificans* intrínseca al ente (plegada virtualmente a la entidad comunísima) que abre un abismal *hiatum* intraentitativo (física / teología). La segunda es expansiva, diferencia formal extrínseca o aditiva (*quid extrinsecum – formalitas addita*) a la razón de ente que tiende una insoslayable distancia interentitativa, pero adolece de la universalidad de la pasión intensiva.

A la unidad transcendental de comunidad entitativa (*communitas in ratione entis*) seguirá en el plan organizativo la unidad óntico-predicamental de comunión natural (*communitas vel unitas naturae* confidente de *communicabilitas ut quod* en la naturaleza común). La sustancia creada no es singular *ex natura sua* (*de se haec*), se destaca en actual incomunicabilidad *ut quod* (individuación)

sobre un fondo de comunidad real[3] (*realitas secundum quid* de la *natura communis* como unidad subnumérica participada por multitud de unidades numerales) que transluce indiferencia metafísica *de se* a la singularidad. La unidad concerniente a la *natura communis* en su indiferencia a la individualidad (*unitas naturae secundum se* o *propria naturae ut natura est*) es *unitas in re realis* (precedente a cualquier operación intelectiva, por ende, antecedente a la unidad supranumérica de universalidad *post rem*), menor que la *unitas propria singularis*[4]. De nuevo, el eje de simetría: si el transcendental *unum* es *propria passio entis*, la *unitas naturae* es *propria passio naturae* (*secundum entitatem suam primam*)[5]. La estipulación «*de se haec*» es privativa de divinidad (esencialmente existente por único *esse possibile a se*), la naturaleza creada es *indifferens de se ad singularitatem* en su esencial *existibilidad* (*esse possibile ab alio*). La *existibilidad esencial* instruye causalidad ejemplar para una naturaleza individuable *per se*, no individuada *de se* («*haec per se*»: *prima ratio singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari*, no *per aliquid extrinsecum tanquam per*

3 Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, q. 1, n. 10, *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi, vol. XII (Paris: Ludovicum Vivès, 1895), 55b: "Non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum et similiter singularitas; et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam. Sed universalitas non convenit rei ex se, et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura, et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid ipsi naturae cuius est".

4 Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 29-34, Vat. VII, 402-405: *"*dico quod substantia materialis non est de se haec ex natura sua [...] aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se, et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis [...] natura non est ex se 'una' unitate numerali, nec 'plures' pluralitate opposita illi unitati; nec 'universalis' actu est (eo modo quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus) nec est particularis de se. Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'verae primo modo' sunt verae ratione quidditatis [...] in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsa. Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse intellectu et in particulari [...] sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem*"*.

5 Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 32-34, Vat. VII, 404-405: "non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente […] et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc modo intelligo igitur 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali') et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae […] tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens neque est ex se 'haec' intranee, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipsa natura secundum primam entitatem eius".

principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aliqualis concomitans[6]. Tampoco es universal *ex se*, condición que sí demanda el concurso de causa externa, la concurrencia del intelecto agente en misión transferencial: *quiddita rei sensibilis → species intelligibilis*). La naturaleza que no es *de se purus actus* se halla, según su misma realidad natural (*secundum illam realitatem quam est natura*), en potencia *de se ad esse haec*, de suerte que *determinatio in natura ad esse haec non potest esse per aliquod extrinsecum ad singularitatem* como la virtual infinitud asiste *per se* (*intrinsecum*) a la comunísima entidad (*possibilitas sit in natura per se ad infinitatem*). También el *ens univocum* sería –en su apodíctica univocidad– *indifferens de se* a las afecciones disyuntivas que la velan, pese a la esencial existencia en infinitud.

La unidad infranumérica de comunión ontológica en naturaleza subviene unidad numeral en la incomunicabilidad *ut quod* que oficia la individuación. Obviamente, la unidad transcendental no se "numeraliza" ya que la entidad con la que se convierte (conversión real *simpliciter*, no formal *secundum quid*) no se incomunicabiliza *ut quod* modulada por una *haecceitas* sino que lo hace cualificada por una pasión disjunta, se finitiza o se infinitiza (la polaridad finita de la entidad sí abarca en acto virtual el espectro completo de modalidades singulares). La plausible aprobación o la recusación de la infinitud intensiva (*infinitas in entitate*) como modo singular de la divinidad (*ens infinitum = ens essentialiter de se haec*, fórmula que Ockham generalizará para toda esencia, condenando el fondo de realidad metafísica subyacente a colecciones de individualidades: abatido el foco de comunidad natural incoativa de universalidad *in re*, toda esencia sería *de se haec*, acaparando el singular actual la titularidad ontológica como extremo *ad quem* de causalidad ejemplar y eficiente, o subrepticiamente relegada la ejemplaridad: Dios piensa individuos), dada la sincrética función de *haecceitas* respecto a *natura communis* (*modus intrinsecus naturae*) y *passio disiunctae* para el *ens communissimum* (*modus intrinsecus entis*), no obsta la conveniencia de mantener en sus planos operativos correspondientes (predicamental / transcendental) a los dos tipos de *quale* intrínsecos: *natura communis* (*essentialiter*) *de se indifferens ad singularitatem* (*esencial existibilidad* creatural) / *ens infinitum* (*esencial existencia* divina). La singularidad se perfila entonces condición de posibilidad última por signo ontológico final para la naturaleza creada sin arrastrar a la divinidad al régimen sustancial en el que se difuminase como *natura de se singularis*, nula opción al *ordo naturae* o a la *communitas*

6 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. II, a. 1, n. 24, en *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*, editado por Félix Alluntis (Madrid: BAC, 1968), 53.

naturae en la procesión trinitaria (en la perijóresis no cabe orden natural, las tres figuras hipostáticas circumincedentes comulgan en la infinitud intensiva que dibuja una única individualidad de triple personalidad: una sola *incommunicabilitas ut quod* con ternaria *incommunicabilitas simpliciter ut quo* que atiende a *ordo originis*, a ningún otro se atiene: perfecciones entitativas –*unitas*, *simplicitas*, ...– u operativas –*formalis ratio creandi*, ...– son *essentialia*, no *notionalia* –*proprietas personalis*–). El rol supracategorial de los transcendentales se ha preservado de amenazas nominalistas, las determinaciones transcendentales del ente (*transcendentalia entis*) son más amplias que las categorías ontológicas convencionales: la reversión del ente en sí mismo (*unum*), su confrontación con el entendimiento o la voluntad infinitas (inteligibilidad en la mente divina / finalidad del ente supeditada a la *potestas Dei*: *verum* / *bonum*), seguirán siendo el núcleo temático de la metafísica en los epígonos de la Baja Escolástica, pese a que su cristalización como teoría deba aguardar al siglo XVI.

Sobre la unidad metafísica subnumérica de realidad *secundum quid* que imputa la esencia *ut essentia* en toda singularidad se cierne la unidad transcendental como *passio simplex entis*. Para Aquino, transcendental no es la unidad numeral del singular actual, pertinente al género de la cantidad en el orden accidental (de ahí que esa unidad discreta no tenga cabida en los ámbitos de la forma o el *esse* subsistentes por exención esencial de *materia signata quantitatae*). Para Escoto, en contraste, *unitas singularitatis* y unidad transcendental convergen en el área real *simpliciter* (la unidad transcendental está en la numérica sin identidad formal), haciendo que un ente, simple o compuesto, sea numeral y transcendentalmente «uno». Bajo el signo de ultimidad ontológica, por incomunicación *ut quod* de naturaleza, la unidad se hace numeral, convirtiendo a cada individuo en «uno» singularmente diverso, al tiempo que su unidad le transciende. Cada acto individual tiene su entidad «una» *ex natura rei*. En unidad numérica de singularidad, cada entidad se constituye como un «*ad se*» en auto-referencia frente a toda radical alteridad. El «*transcendentium ordo*» de *Quaestio disputata De veritate* (21, 3) cede el relevo al «*transcendens ut transcendens*» de *Ordinatio* I (d. 8, q. 3, a. 2), no predicable *de quocumque ente* sino convertible *cum primo transcendente*: *passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur ens non inquantum determinatur ad aliquod genus* / *passiones ubi opposita distinguntur* [*passiones distinctae*] *sunt transcendentes, et utrumque membrum illius distincti est speciale formaliter non conveniens nisi uni enti, sicut necesse esse vel possibile*.

En la unidad numérica transcendental que alza a todo ente en singular aseidad se cumple drásticamente el concepto de diferencia última, alcanzándose en ella la plena densidad de ser y de unidad, la del *prius* ontológico que sea el ente

individuado: *unitas est passio entis*[7]. Tal diferencia interviene internamente la entidad natural cerrando sobre sí su *communitas ut quod*. La *communitas naturae*, coadyuvada o auxiliada por la diferencia última (*singularitas*) que sella la ontogenia, queda intrínsecamente incomunicabilizada *ut quod*. Si el supósito entraña incomunicabilidad, el singular lo sería por incomunicable *ut quod*, no obstante la comunicabilidad *ut quo* que empaña su sintaxis ontológica (reservado entonces el visado de *suppositum sensu stricto* al incomunicable *ut quo* de filiación espiritual, la persona). Bajo la diferencia última, la *natura communis* deviene *natura singularis* por cese de comunicabilidad *ut quod*; la naturaleza singular ya no es, como la *natura communis*, *ratio quod essendi ulterius*, aunque retiene cierto grado de comunicabilidad por su vigor ontológico: la *natura communis* es *ratio quod essendi* (*communicabilitas ut quod*) respecto a sus virtuales singularidades, la *natura singularis* sustancial (*subsistere incommunicabiliter ut quod*) es *ratio quo essendi ulterius* (*communicabilitas ut quo*), razón integral de ser individuado para un subsistente ulterior, inequívocamente incomunicable, el *suppositum* (*subsistere incommunicabiliter ut quo*).

En definitiva, las pasiones simples cualifican denominativamente a la entidad, las pasiones disyuntivas la determinan modalmente. Si el «*ens*», *inquantum ens univocum dictum*, es apolar (nítida dimensión esencial de la entidad), se proyecta a la existencia polarizado (realización disyuntiva en modo finito o infinito). El modelo energetista aquiniano concentra su atención en el *actus essendi* como asimilación al ser subsistente: el ente creado –*esse habens*– se realiza en homeostasis onto-eidética en virtud de un *actus essendi* (acto de ser de una esencia, no llano *factum essendi*) que cursa extrínsecamente como *actus assimilandi ad Deum*. La entidad *sensu* analógico se constituye *secundum assimilationem*. La insurgente metafísica dinamicista de Escoto vierte al *ens univocum*, cuya emergencia ontológica obedece a íntimas afecciones modales que declinan la entidad *secundum disiunctionem*, y pues «*ens*» no es género ni especie, sus modos de disposición ontológica, conjuntamente considerados, se sustraen al sentido que Kant concederá a la transcendentalidad, no relativa al objeto o contenido de conocimiento sino a sus formas *a priori* (espacio, tiempo, causalidad y otras cláusulas lógicas de posibilidad del conocimiento, transcendente la ensidad por rebasar los límites de la experiencia). Del modo finito, en una suerte de *via remotionis* no estrictamente *a posteriori* que exige un salto inicial al plano de la posibilidad pura (dominio quiditativo: reformulación de premisas referidas a la entidad contingente en términos *de possibile*), es lícito inferir el modo infinito, no

7 Duns Escoto, *Ord*. I, d. 23, Vat. V, 353.

al revés. La necesaria realidad del modo perfecto por su esencial posibilidad *a se* deja suspendida en la posibilidad *ab alio* la modalidad disyuntiva, pendiente de la libre facultación del primer *modus entis*, a expensas de cuya eficiencia irrumpe en la realidad *simpliciter*.

Las atribuciones simples que sean las pasiones convertibles con la entidad, por subsumidas unitivamente en ella, están sometidas al régimen de internas modificaciones disyuntivas del *ens*, también transcendentales, no por coextensivas a la entidad como las pasiones propias, sino porque su comprensión eidética extralimita la coordinación categorial de géneros y especies, siendo así modos transcendentales de consumado despliegue ontológico de lo ente, independientes de su estructura formal, bajo cuya sombra caen las denominaciones transcendentales. Transcendentales simples y transcendentales disjuntos presumen lo ente, del que son, respectivamente, propiedades simples y diferencias últimas. Semblanzas calificadas de la entidad las primeras, divisores momentos modales de la misma las segundas, no entran en la visual metafísica del *ens inquantum ens*, si bien lo determinan *simplemente* como «uno», «bueno», etc, o *disyuntivamente* como finito / infinito, ...

El *Erörterung*, clave heideggeriana adoptada por Manzano,[8] el lugar ontológico de dilucidación de la diferencia última es la escena del *hoc* o de la *hocceitas*. La diferencia última que aporta la singularidad oculta un canon modal, ya que la individualidad, como la pasión disjunta, es *modus intrinsecus essentiae* (esencia específica o esencia generalísima «*ens*»). La *realitas* cobra completa intensidad, el grado más acabado de desarrollo y tensión ontológica, mediante la función desempeñada por un *quale* intraesencial. En su individualidad, un ente se hace *primo diverso* de todo otro o una naturaleza sustancial se torna incomunicable *ut quod*. La diferencia individuante no es *ultima formalitas addita* en el raquis formal de un ente determinado, sino la *ultima actualitas formae*. Resta aún un índice de apertura asociado a la incomunicabilidad *ut quo* del *suppositum*, pero esta *ultima solitudo* desborda la expectativa ontológica del *existible*, reclamando una solución de aprehensión axiológica en la línea de la *dignitas personalis*.

8 Isidoro G. Manzano, "Ontología de la persona humana según Duns Escoto", *Antonianum* 2 /78 (2003): 321-356.

III. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE SUBSISTENCIA

1. SUBSISTENCIA EN LA ONTO-TEOLOGÍA ANALOGISTA

Subsistencia: modalidad ontológico-existencial propia de la forma sustancial o del mismo *esse*.

– Dominio creatural (*esse subsistentiae*): finitud *quantum ad esse* (*actus essendi* o *recipiens esse*, ser contraído por una esencia, pues: *ratio creaturalitatis* = *essentia* + *actus essendi*). Sectores ontológicos de *forma subsistens* (friso entitativo de infinitud *quantum ad formam*: sustancia inmaterial) y *forma informans*, recibida en materia (finitud *quantum ad formam*, ecosistema hilemórfico).

– Esfera divina (*esse subsistens*, no *recipiens esse*, en sociedad ontológica con una esencia realmente distinta): infinitud *quantum ad esse*, ser genéticamente diverso del creatural, repudiada la contracción por una *potentia essendi*.

2. SUBSISTENCIA EN LA *SOLEMNE* ONTOLOGÍA INTENCIONAL

Toda diferencia de índole física está codificada o prefigurada en la genética intencional del ente finito. La estrecha conexión entre los órdenes esencial y existencial aplica a la dicotomía óntica basal del orbe sublunar (*esse essentiae* / *esse existentiae*) la división *esse simpliciter* (*essentiae* / *existentiae*) / *esse subsistentiae* (esencial / existencial). El *esse simpliciter essentiae* se entenderá *esse rei*, conveniente entonces a la *natura rei absque eo quod in se subsistat*, mientras que el *esse subsistentiae* en ese régimen de ser le competirá *ratione qua habent esse in supposito*, tratándose, no de un *esse rei simpliciter* de esencia o existencia, sino de un *esse suppositi rei*. En el orden existencial, el ser de subsistencia no es el *esse actualis existentiae*, que no depara existencia independiente (= *perfecta existentia in perfecta actualitate subsistentiae suppositi*)[9].

Esse rei	*Esse suppositi rei*
↑	↑
Esse simpliciter	***Esse subsistentiae***

9 Enrique de Gante, *Summae quaestionum ordinariarum* 27, 1 (Parisiis: Vaenundatur in aedibus Iodoci Badii Ascensii, 1520), 163rT - rX.

Ser de esencia *simpliciter*	Ser de subsistencia esencial	***Esse essentiae***
Ser de existencia *simpliciter*	Ser de subsistencia existencial	***Esse existentiae***
↓	↓	
Esse rei extra animam	*Esse suppositi rei in se subsistentis*	

Si el *subsistente* se desvía del mero *existente* (materia, forma, accidentes, …, fuerzan a asumir la hipótesis), tal diferencia debe hallarse preformada en el orden intencional de la esencia: la subsistencia (aquello por lo que la esencia vendría a ser subsistente en potencia: capaz de recibir, no solo el ser de existencia *simpliciter*, sino el ser de subsistencia existencial) habrá de ser una intención que confiera la última determinación estructural o posicional al concreto finito, disponiéndolo para subsistir en acto

El *esse simpliciter existentiae* (*esse rei extra animam*) sería una *intentio* añadida al *esse hoc aliquid* que no comporta mutación estructural alguna en él, cuyo oficio consista en representar inteligiblemente la "transposición intacta de la intención existencia al orden de lo existente"[10].

Al ser *simpliciter essentiae* de los componentes sustanciales del hilemorfo corresponde un ser *simpliciter* de existencia (*esse simpliciter materiae* / *formae*), pero el *esse subsistentiae*, en tanto entrañe negación de comunicabilidad como parte, concernirá a la unidad sustancial, no a sus piezas ontológicas: esencia + *principium subsistendi* = *subsistens* o *suppositum* [*res subiecta naturae*]. *Ratio subsistendi* = negación de comunicabilidad a inferiores e iguales lógicos (especie → individuos / → individuos coespecíficos) / negación de participación o comunicabilidad como parte.

10 José Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Romae: Analecta Gregoriana XCIII, 1958), 98.

$$\textit{Esse simpliciter} \begin{cases} essentiae \\ existentiae \end{cases}$$

$$+$$

$$\text{Negación de comunicabilidad} \begin{cases} lógica: inferiores\ o\ iguales\ lógicos \\ ontológica\ como\ parte\ (participación) \end{cases}$$

$$\downarrow$$

$$\textit{Suppositum} \begin{cases} plano\ esencial: esse\ hoc\ aliquid \\ plano\ existencial: esse\ hoc\ aliquid\ existens\ in\ actu \end{cases}$$

Disección intencional del ente (fraccionamiento genético)

Aliquid (= *res ut nomen*) + *ser de esencia simpliciter* → *Esse aliquid* (*res rata*)
Esse aliquid + ser de subsistencia esencial → *Esse hoc aliquid*

(esencia individuada en potencia al ser de existencia *simpliciter*)

Sumario existencial

Esse hoc aliquid + *ser de existencia simpliciter* → *Res existens in actu*
Res existens + ser de subsistencia existencial → *Res existens subsistens*
[*Res existens in perfecta actualitate subsistentiae supositi*]

Al *esse simpliciter essentiae* de cada componente del complejo hilemórfico corresponde un ser *simpliciter* de existencia:

$$\text{Hilemorfo} \begin{cases} materia\ (esse\ aliquid\ materiae\ +\ esse\ existentiae\ simpliciter) \\ + \\ forma\ (esse\ aliquid\ formae\ +\ esse\ existentiae\ simpliciter) \end{cases}$$

El *esse subsistentiae* es privativo de la unidad sustancial, en tanto no comunicable como parte, no concierne a sus componentes ontológicos

3. SUBSISTENCIA EN LA *SUTIL* ONTOLOGÍA UNIVOCISTA

En el plan sutil de articulación de la entidad finita, la subsistencia tiene doble faz:

– Singular, *suppositum sensu lato* en su incomunicabilidad *ut quod* por estadio ontológico último (haecceidad: la *ultima differentia naturae* es también

ultima realitas formae en unidad numérica discreta, *quale intrinsecum essentiae* inhibitorio de *ratio quod essendi* para la naturaleza común).

Communitas naturae = ratio communicabilitatis ut quod. *Ratio singularitatis = ratio incommunicabilitatis ut quod* para una naturaleza sustancial (*natura communis* ● *incommunicabilitas ut quod = natura singularis*). La *haecceitas* modula intrínsecamente (●) una naturaleza común por razón de incomunicabilidad *ut quod* bajo la cual la naturaleza pierde, por tanto, su comunicabilidad como *ratio quod essendi*, si bien la naturaleza individuada conserva una *ratio quo essendi ulterius* que la ampara en su dimensión ontológica (razón ontológica de comunicabilidad *ut quo*)

– *Suppositum sensu stricto* por su incomunicabilidad *ut quo* (no ser principio *quo essendi* de nada ulterior)

La primera sería modalidad de subsistencia comunicable (*per se esse subsistens communicabiliter –ut quo–*), precisamente porque la naturaleza sustancial singularizada es principio *quo essendi* (en tanto abonada al régimen ontológico, la singularidad –razón de incomunicabilidad *ut quod–* retiene cierto grado de comunicabilidad *–ut quo–*: mutua implicación o reciprocidad de entidad ontológica y comunicabilidad, sea *ut quod* o *ut quo*) para un incomunicable posterior, el supósito (*per se esse subsistens incommunicabiliter –ut quo–*).

Suppositalitas = ratio incommunicabilitatis ut quo. La *suppositalitas* opera como negación de comunicabilidad *ut quo* adicional a la positiva singularidad, actual y aptitudinal, no potencial, por genética *communicabilitas extrinseca* o con dependencia (no identidad) de toda naturaleza sustancial individuada creada respecto a un supósito impropio, el Verbo. En la naturaleza sustancial creada concurren una intrínseca comunicabilidad aptitudinal *ut quo* a supuesto propio con identidad de naturaleza singular y supósito y una extrínseca comunicabilidad obediencial (potencia inaptitudinal) *ut quo* a supuesto impropio por congénita dependencia fundamental y adventicia dependencia formal *naturae ad suppositum alienum*.

En la metafísica energetista del Éxodo (*ens aequivocum*), el *actus essendi* infunde subsistencia, reporta incluso el grado «persona», radicado en la racionalidad natural, nuda aptitud para la vida intelectual (*rationalis naturae individua substantia*, préstamo del *Liber de persona et duabus naturis*). «*Vivere*» no designa únicamente al *esse viventis* como *modus essendi*, connota cierta operatividad vital (*intelligere est quoddam vivere* –Aquino, *In De caelo* 1, 2, lect. 4, n. 5). La naturaleza racional sería el constitutivo material y el *esse* el principio formal de la persona, autopresencia e incomunicabilidad del ser en el plano ontológico. La subsistencia incomunicable remite al acto de ser sin mediación de

notas esenciales, sin expresa mención de la naturaleza participante (referencia directa al ser y a los transcendentales que funda como propiedades del ente personal).

En el ente inmaterial, el *esse* sigue a la forma (*forma habens esse* en calidad de *forma subsistens* = *forma* + *actus essendi*); en el corpóreo (*forma qua aliquid est* a título de *forma subsistendi vel informans*), el *esse* lo es del compuesto (*compositum ex his* + *actus essendi*). La división de caracteres del *esse* (*subsistens* / *subsistentiae*), principio actual en la composición de registro transcendental (esencia + *esse*), se extiende al principio actual en la composición de orden predicamental, la forma (*subsistens* / *subsistendi*). La subsistencia es radical autoposesión o posesión consciente del ser, presente a sí en su sustancialidad intelectual. El *actus essendi* es *actus assimilandi ad esse subsistens* según analogía de proporcionalidad, y la *potentia essendi* (esencia) es *modus assimilandi ad Deum* según analogía de atribución.

En la metafísica dinamicista del *ens univocum*, el *esse subsistentiae* (y solidaria a él, la *ratio supposit*i) tiene valor propio diverso del *esse simpliciter* (*essentiae* / *existentiae*):

– Subsistencia en tesitura ontológica del *esse hoc aliquid* o de la sustancia singular en su incomunicabilidad *ut quod* (*natura communis* ● *quale intrinsecum*). La *singularitas* sería *ratio incommunicabilitatis ut quod* para la *natura* sustancial que, bajo ese signo de ultimación ontológica, deja de ser común para ser numéricamente una.

– Subsistencia de la sustancia singular dotada ya de *esse simpliciter existentiae*: *esse hoc aliquid subsistens in actu* / *natura singularis* actual intrínseca o extrínsecamente incomunicable *ut quo*. La *suppositalitas* sería *ratio incommunicabilitatis ut quo* para la *natura singularis* existente.

La *ratio incommunicabilitatis* denota dual subsistencia, en el ámbito ontológico de la singularidad (incomunicabilidad *ut quod* o negación de *ratio quod essendi* de la naturaleza común por individuación) y en el plano de proyección existencial del *suppositum sensu stricto*: incomunicabilidad *ut quo* o detracción de *ratio quo essendi* a la naturaleza sustancial singular por intrínseca incomunicación aptitudinal y actual *per se* en supósito propio con *identitas naturae et supposit*i, o extrínseca – inaptitudinal incomunicación *ut quo per accidens* en supósito impropio con dependencia formal *naturae ad suppositum*, una *dependentia essentialis ex parte fundamenti*. La naturaleza obediencialmente dependiente es en sí misma o *per se* (*ratione essentiae*) *ratio fundamentalis dependentiae*, mas es dependiente en acto o incomunicada *ut quo per accidens* (por el accidente relativo que supone la razón formal de dependencia añadida a la *ratio*

fundamentalis que declara la naturaleza individuada extrínsecamente comunicable *ut quo* en sí misma en cuanto creada). No hay en la incomunicación *per accidens ut quo* identidad de naturaleza y supuesto, dado que en esta circunstancia el contenido formal del supuesto no se reduce a la sustancia singular incomunicada, sino que engloba también al *ens essentialiter ad alterum* o *accidens relativum* que sea en sí la dependencia actual (*formalis ratio dependendi*), entidad obstructiva de identidad.

IV. ESQUEMA COMPARATIVO FINAL DE METAFÍSICAS ENERGETISTA Y DINAMICISTA

I. La metafísica energetista (**E**) responde al «*quo est ens»*, sin conocimiento evidente o sintético-abstractivo del *esse*, aun no descartado su estatuto epistemológico en la indagación concluyente de la distinción real esencia-*esse* discriminativa de todo ente creado del *ipsum esse* por la genética composición *cum his* que lo hará un *esse habens*. La clave hermenéutica para la comprensión de la disociación esencia-*esse* descansa sobre el peculiar expediente epistémico de este último, su indemostrabilidad transfunde a la de la propia distinción. Potencia y acto conciertan en el orden transcendental como *modus essendi* y *actus essendi* resolutivos de entidad equívoca (= *esse habens*) *secundum assimilationem*: el *actus essendi* es acto de participación por semejanza en el ser subsistente (analogía de proporcionalidad). Materia bajo plena tutela ontológica de la *forma informans*.

La metafísica dinamicista (**Δ**) gravita en torno al «*quod est ens*», interrogándose sobre la esencia (esencialismo), devaluación metafórica de la causalidad final y énfasis en la ejemplaridad (sustentada como variedad causal en la *realitas* de la esencia en sí misma: la *res simpliciter existens* es fruto de causalidad eficiente; la *realitas* metafísica lo es de ejemplar; el *universale in re* (física) cede a la potencial universalidad *in realitate* metafísica. Las dos modalidades de ser *extra animam –existentiae* / *essentiae–* dan cobertura a las dos variantes de causalidad, ejemplar y eficiente. La metafísica se erige en ciencia del *ens inquantum ens* por la comunísima dimensión esencial de la entidad como fondo de realidad *secundum quid* basal. Potencia y acto no se complementan como *modus* y *actus essendi* en la constitución de lo finito: la potencia antecede al acto en su *esse* propio de esencia (*esse essentiae*)[11], asociada a él como *modus*

11 La potencia como diferencia del ente "fundamenta la determinación de una esencia entendida, que es la de la entidad posterior, mientras que la mera no entidad no determina objeto alguno ni en la

intrinsecus entis (*passio disiunctae*), ambos son diferencias últimas de la entidad unívoca en coyuntura existencial *secundum disiunctionem*.

II. (**E**). Preeminencia del acto en cometido transcendental de *esse* sobre la potencia (acto puro sobre complejo acto-potencial) y prominencia de la participación (sobre la causalidad). La concepción aquiniana del *esse* como *actualitas* transcendental contrasta con la codificación aristotélica del *ens in actu*, *actualitas* garante de la unidad sustancial en que se manifiesta el ser como forma o esencia realizada (en un marco metafísico en que el orden superior de actualidad fuese el de la esencia –*esse ut essentiae*–, no el *esse ut actus*, la aporía amenazaría a la doctrina del *ipsum esse*). Refuerzo de la causalidad final (teleología cósmica) sin soporte *in re* privativo de causalidad ejemplar. Hegemonía del *esse*:

> – Interentitativa (soberanía del *esse subsistens*, prelación sobre el *esse habens*, predominio del *esse purus* sobre el *esse creaturae*)
>
> – Intraentitativa (prioridad *ad intra*, en la entidad creada, del *esse* – *prima rerum creatarum*– sobre la esencia).

(Δ). Primacía de la potencia sobre el acto. La antero-posterioridad en los órdenes de naturaleza (*prius natura*) y temporal (*prius tempore*) distingue a potencia como principio o modo entitativo (*modus entis*: *divisio entis per passiones oppositas*). La potencia como *modus entis* es relativa a actos formales de la misma entidad que concitan *esse simpliciter sive proprium illius quod est in potentia* (potencia objetiva de cualquier esencia sustancial o accidental *ad primum esse*, *fundatur in illa essentia*) o *esse secundum quid, non proprium, sed quasi extrinsecum* (potencia subjetiva). La potencia como principio implanta correlación *propter aliud esse* / *esse propter quod aliud est* (causado / causa). Este sentido de la potencia se aplica restrictivamente a materia (principio potencial pasivo) y causa eficiente (principio activo).

realidad ni en el intelecto [...] la privación es más ente que la negación. La privación es término del movimiento natural, la negación no lo es. Y así se comprende que al ente en potencia le suceda el ente, mientras que al absoluto no-ente no le sucede el ente, según aquellos que sostienen que ninguna esencia tiene ninguna entidad en absoluto salvo cuando existe en acto. Pues si se sostiene que la esencia y el ser no difieren sino por la razón, en tal caso, es necesario conceder que la potencia de la esencia (como fundamento) al ser (como término) solo puede ser una relación de razón porque se da entre extremos que solo se distinguen de razón y que solo se identifican de razón. Por tanto, el ente en potencia no es el no-ente sino un modo de considerar la entidad del ente distinto al modo de considerarlo como ente en acto se trata de diferencias denominativas de lo real, de modos de denominarlo que son correlativos, ya que toda potencia metafisica como modo de ente tiene intrínseco orden al acto" (Duns Escoto, *Quaestiones super Metaph.* IX, q. II, Vivés VII, 536).

La causa formal no precede en ser al compuesto, ni es el "principio potencial por el que el compuesto esté en potencia" (*forma nunquam praecedit compositum, nec per ipsum tanquam per principium potentiale, posset compositum esse in potentia*) ... *Et similiter, nec finis quantum ad esse in re* (tampoco la finalidad antecede a la cosa en el ser).

La *formalitas* es unidad real (vehículo de *esse diminutum*) estricta de autoidentidad, generadora *ea ipsa ad extra* de la distinción formal *ex natura rei* que justifica la autocausación equívoca (autoefectuación real *simpliciter*, si bien heterocausación real *secundum quid* sobre interna diferencia *ex natura rei* habilitante de una faceta pasiva en el agente a acciones inmanentes). Pluralidad de formas sustanciales en la unidad del ente hilemórfico. Desintegración de componentes metafísicos de la realidad (grados formales de articulación metafísica hasta la concreción que procura la *haecceitas*): disolución de relación de dependencia transcendental *in essendo materiae ad formam* en la unidad *per se* de la sustancia, yuxtaposición de seres metafísicamente consistentes en sí mismos (*esse aliquid* efectivo de creación antecedente del *esse compositi*) al margen de su sinergia o compromiso ontológico[12], la forma es disposición espacio-temporal de la *ratio exemplar* en la materia. La forma pura no tiene subsistencia separada, el estatuto ontológico de la forma *a priori* es el de un acto virtual en el poder eficiente.

Dos causas directivas cooperantes, en suma, eficiencia y materialidad. La efectuación no es sino formalización o inducción actual en la materia (hilemorfismo universal) de una forma (*actus formalis*) precontenida en *actus virtualis* en el poder eficiente y como *ratio seminalis* en la potencia pasiva material.

12 André de Muralt, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain* (Paris: J. Vrin, 2002), 73: "Ainsi, il suffit de constater in esse objectivo que la représentation de la matière est distincte de celle de la forme, [...] c'est-à-dire que l'une est pensée absolument de l'autre, "qu'elle est abstraite de tout ce qui est hors de sa notion formelle", pour être certain de la distinction, sinon de la séparation de ce qu'elle représente hors de l'intellect, in esse subjectivo, c'est-à-dire in esse reali. C'est ainsi que Duns Scot peut conclure que la matière est par soi un acte entitatif, avant même d'être déterminée par une forme substantielle, parce que la puissance, en tant qu'elle est pensée dans sa représentation objective, *in esse objectivo*, "en dehors de tout ce qui est hors de sa notion formelle", est, en acte, puissance, étant "précisément ce qu'elle est elle-même" [*Ord*. I, d. 5, pars 1, q. un., n. 19-24, Vat. IV, 18-23], et qu'à ce titre elle peut être créée comme telle de potentia absoluta dei. Elle est ainsi douée d'un esse essentiae qui, pour être un esse, n'a pas besoin d'être un esse existentiae, mais peut se contenter d'être un esse possibile". El concurso de potencias parciales con causalidad no recíproca convergentes en un mismo efecto avala la pluralidad de formas en la unidad sustancial. En la serie de causas accidentalmente ordenadas, una solitaria bastaría para rendir el efecto, pues cuantas intervienen obedecen a *ratio* única en su confluencia, cada una en perfecta competencia causal sin influjo de las demás (causalidad total). En el aparato de causas esencialmente coordinadas habría mutua dependencia, ninguna puede obrar de suyo sino solidariamente a las otras, supeditada a acción sinérgica, pues poseen razones específicas armónicas en *unio ordinis* orientadas al efecto, su acción es conjunta, simultánea.

Forma y fin son epifenoménicos, el segundo mueve metafóricamente en tanto motivo inspirador para la causa eficiente; la primera, en fase de *forma a priori*, sin materia, es solo *ratio virtualis* en el efector. Concepción de la potencia activa *ad modum actus* por adhesión virtual del acto entitativo (acto virtual más perfecto que el formal: Dios envuelve virtualmente en sí todas las perfecciones sin acto formal propio alguno. El acto formal es el factor limitante, relacional, acto efectuado o indicador de abaliedad: un ente atesora en acto virtual lo que posea por sí y en acto formal lo obtenido *ab alio*). El principio de no simultaneidad o mutua repugnancia de acto y potencia como modos entitativos se refiere exclusivamente a actos de la misma razón (*de actibus eiusdem rationis*). Acto virtual y potencia formal ("estar virtualmente en acto y formalmente en potencia") respecto a lo mismo son compatibles en un sujeto por ser acto virtual y acto formal de razón dispar[13].

III. (**E**). Homeostasis onto-eidética en el ámbito creatural: no hay esencia autoconsistente, desasistida de *esse* (autosuficiencia de la posibilidad pura de ser), ni *esse* no ordenado a una esencia como *actus essendi*. Este no es simple *factum essendi*, existencia consecuente al *esse* a modo de efecto formal primario o intrínseco a la causa a la que se atribuye, no *realiter* distinta del *esse* pero concomitante, no reductible a la actualidad fundamental del *suppositum* (la existencia no es perfectiva, el *esse* es *perfección de las perfecciones*)[14]. Dos princi-

13 Duns Escoto, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 14, *Opera Omnia, editio nova iuxta editionem Wadding* (Parisiis: Apud Ludovicum Vivés VII, 1893), 598: "frustra videtur in fieri illa perfectio formalis, praehabita ista virtuali, quia per formalem non fit perfectius illud quod recipit quam prius". Refutación : "tomado precisivamente cada uno de los actos [virtual y formal], el virtual es más perfecto que el actual, pero cuando es limitado, entonces no lo es más al punto de excluir toda potencia en el sujeto respecto al acto formal, pues tal acto es una cierta perfección en cuanto se distingue del acto virtual, y así, si el sujeto sólo poseyera el acto virtual, estaría privado del grado de perfección propio del acto formal" (este último acto no es superfluo en caso de limitación del acto virtual: ser sustancia con formas inherentes supone perfección superior al acto aislado de sustancialidad, el acto inherente de la *forma secundum quid* no es prescindible).

14 Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità*, en *Opere Complete*, vol. 19, ed. por C. Ferraro (Roma: Edivi, 2010), 162: "Forma ed atto, forma e perfezione si corrispondono e coincidono in Aristotele senza residui: per questo non poteva l'*esse* avere in Aristotele un'emergenza propria, ma esso declina nell'essenza, è trasferito nell'entità dei reali: non ha senso perciò nella metafisica aristotelica una trattazione a parte dell'*esse*, perchè essa ignora sia il significato contingentistico di *existentia* dell'avicennismo latino, sia quello di atto primo e originario di San Tommaso". Observa bien Fabro: el *esse* como transcendental positividad, inflación del núcleo genético de la metafísica del Éxodo (*Sum qui sum* -*Éxodo* 3, 14-), resuelve entitativamente al *suppositum* actual por composición *cum his*, no a la sustancia: "L'*esse* come positività assoluta e atto di ogni forma è la novità della metafisica di san Tommaso,ignota ad Aristotele infatti riversa la verità dell´ὄν-*ens* non sull´*esse*, come atto di ogni atto, ma sulla οὐσία" (161). Homeostasis ontológica: el *esse* no es simple *factum essendi*, se ordena a la esencia como *actus essendi*, no cabe *esse subsistens* en el orden creatural, únicamente *esse subsistendi*. Tampoco esencia huérfana de *esse*. La forma

pios simbióticos comparecen en la estructura uniforme del ente finito. Conjunción de *esse* y forma sustancial unitaria (*unius entis est unum esse* / *unum esse est ab una forma* / *unius entis est una forma*)[15], exonerada o no de materia, sin fractura óntica.

La existencia no traduce adecuadamente la virtualidad del *esse* o la *actualitas* de la esencia (*esse in actu*), más bien parece el estado fáctico del ente (*Dasein* heideggeriano)[16]. El *esse* constituye a la entidad en tal (entraría en el plano entitativo-transcendental de constitución del *suppositum*, no en el sustancial, mientras que la existencia no es principio metafísico alguno, pertenece a un ente metafísicamente configurado como complejo de esencia y *esse*. En el ente, la existencia es efecto consiguiente a la posesión del *esse*, no aquello por lo que el ente sea[17]). La composición real de esencia y *esse* no se funda en sí misma en tanto que unidad sustancial ni en el hecho de ser causada, sino en la simplicidad de un *esse purus* como causa, pero el *actus essendi* no es el acto de extravasación causal de la esencia en el estado de existencia real.

es portadora del ser sustancial (*forma essendi* única depositaria de *esse formae* tutelar de la materia en el régimen natural de generación - corrupción / *forma subsistens* hiléfoba en el régimen sobrenatural de creaturalidad). Unicidad de forma sustancial en la unidad entitativa hilemórfica, relevo de formas por corrupción - generación con sanción de la autoefectuación unívoca (la distinción formal *ex natura rei* en contexto dinamicista subsidiará la *pluralitas formarum* en la unidad del ente real y la autocausación equívoca). El *actus essendi* no encuadra en el orden sustancial de ser sino en el transcendental.

15 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4, *Sancti Thomae Aquintatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Summa Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commmentaris Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906): "Unitas rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellective".

16 Yerra Lawrence Dewan al pretender derivar el conocimiento del *esse*, inepta hermenéutica para la inferencia de la composición real esencia-*esse*, de la causalidad eficiente de la sustancia: *agere sequitur esse*. Toda acción demanda un fundamento ontológico, el *esse*, presupuesto, no término demostrativo. La composición no está autofundada en la unidad sustancial, el *esse* es extraño a las coordenadas sustanciales de constitución *ex his* del *suppositum* creado, externo a ellas. La demostración sería factible *via remotionis*, como apunta Étienne Gilson ["Elementos de una metafisica tomista del ser", *Espíritu* 41 (1952): 5-38], no por la vía de la sustancia: la sustancia es compuesta, no por ser causada, sino por la simplicidad de su causa, el *ipsum esse subsistens*. Cf. Lawrence Dewan, "Gilson and the *Actus Essendi*", *International Journal of Philos*ophy 1 (2002): 65-99: "This verb «is» signifies that which occurs first to the intellect as having the status: absolute actuality [*per modum actualitatis absolute*]; for «is», said unqualifiedly, signifies being actually [*esse actu*], and so it signifies in the manner of a verb [*per modum verbi*]. But because the actuality [*actualitas*] which this verb «is» principally signifies is universally the actuality of every form or act, substantial or accidental, thus it is that when we wish to signify that any form or act is actually present in [*actualiter inesse*] some subject, we signify that by this word «is», unqualifiedly according to present time, in a qualified sense as regards the other times; and so, as a consequence, this verb «is» consignifies composition" (92).

17 Ángel L. González, *Ser y participación* (Pamplona: Eunsa, 2001), 120.

(Δ). *Hiatum* óntico, dualidad de ser *extra animam*: *esse essentiae / esse existentiae*. Cada uno anuncia una variante de realidad (*secundum quid* / *simpliciter*) subyacente a una forma de causalidad (ejemplar / eficiente). El acto virtual es forma deshiletizada, precontenida virtualmente en la potencia eficiente, la forma actualmente efectuada no puede existir al margen de la materia.

IV. (**E**). Razón de creaturalidad: composición *cum his* o de orden entitativo «*suppositum* (*singulare in genere substantiae vel individuuum naturale*) + *esse*». El *esse* no es de *ratione suppositi* (*suppositum ut habens esse quid* o *subsistens in esse participato*), frente a la solución divina (*in Deo omnino idem suppositum et natura*). Dos órdenes de ser genéticamente inconfundibles: *esse subsistens* (*ipsum esse est de ratione suppositi*) y *esse creaturae*.

(Δ). Razón de creaturalidad: indeterminación natural (*communitas naturae*) con intrínseca *incommunicabilitas ut quod* y esencial existibilidad. La intrínseca potencia a la diversificación numérica de una *natura communis* estriba en su íntima disposición a la modulación por un *quale quid* que la incomunicabiliza *ut quod* (*prima ratio formalis singularitatis signatae per aliquid per se intrinsecum singulari*) contra la privativa multiplicidad nocional (no numérica – ontológica) de la única *essentia de se haec*, singular *de se*, no por una implícita *ratio incommunicabilitatis ut quod* que la modifique sin alteración formal (*haecceitas ≠ ratio singularitatis determinatae per aliquid extrinsecum tanquam per principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aliqualis concomitans*)[18]: no procede comunión de naturaleza o *natura communis* en la teosfera, sino *singularitas de se*; la *divinitas* es una individualidad, no una naturaleza común, nocionalmente plural –tríada personal– (los *essentialia* o atributos entitativos y potestativos –infinitud, simplicidad, *formalis ratio creandi*, ...– residen en la *divinitas*; los *notionalia* están vinculados a la *proprietas notionalis* o *simpliciter incommunicabilitas ut quo* distintiva de la persona. Así, no rige *ordo naturae* entre las hipóstasis divinas, únicamente *ordo originis simultate naturae*)[19]. La infinitud intensiva o *in entitate* insinúa la *haecceitas in divinis*, si bien la fórmula «*haecceitas*» no es rigurosamente válida, dado que la divinidad es «*de se*» incomunicable *ut quod* (la infinitud es *passio disiunctae entis*) en tanto la *natura*

18 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. II, a. 1, n. 24, ed. Alluntis, 53.

19 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. IV, a. 1, n. 6, ed. Alluntis, 126: "Ordo naturae sive essentialis et ordo originis sic se habent quod ordo originis non semper includit ordinem essentialem, nec ipsum necessario praeexigit nec coexigit; ergo potest stare simultas opposita ordini essentiali sufficit ad simultatem correlativorum; ergo possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea".

communis lo sería «*per aliquid per se intrinsecum*», una razón interna de incomunicabilidad *ut quod* para dicha naturaleza (la *haecceitas* es *modus intrinsecus naturae*).

Ratio creaturalitatis = essentialis existibilitas = essentia de se indifferens ad singularitatem (susceptible de singular dehiscencia ontológica). La indiferencia indiscriminada a la individualidad de toda esencia creada *ut essentia* dicta neutra expectativa de existencia –aptitud existencial o existibilidad–, por ser la individuación condición ontológica de posibilidad última para aquella, frente a la esencial existencia divina (*essentia de se haec = non indifferens de se ad singularitatem*), generalizando la individuación en un escenario de endémico hilemorfismo. En actual singularidad, la latencia de la esencia en su indeterminación como *realitas secundum quid*, infranumérica *unitas naturae* e indiferencia existencial, depara a lo *simpliciter* real un índice metafísico de contingencia radical.

V. (**E**). Patrón estadístico de modalidades (*Metafísica* 1047b 3): frecuencias de actualización temporal e incompatibilidad *a simultaneo* de predicados mutuamente excluyentes («α necesario» *sii* $\forall t$ α existe en t y «α posible» *sii* $\exists t$ / p existe en t: coextensividad de ser verdadero y posibilidad de ser real suspendida en el tiempo. Averroes: todo lo posible ha de existir necesariamente en la eternidad). La recepción del *actus essendi* incorpora un índice de necesidad en la línea de los dos constituyentes del complejo *cum his*: «todo lo que es, necesariamente es cuando es» (línea del *esse*), y «necesariamente lo que es, no otra cosa» (línea de la esencia). La serie de posibilidades de actualización diacrónica en un mundo históricamente prefigurado veta la simultaneidad de alternativas.

Homeomorfismo entre espacios topológicos de posibilidad y actualidad de ser. Sean X e Y los espacios topológicos del *ens possibile* y el *ens in actu*, el morfismo:

$$f : X \rightarrow Y$$

es una biyección continua, y su inversa f^{-1} es también continua. Dos espacios homeomorfos son topológicamente conmutables desde una óptica categorial. Los dos espacios homeomorfos de topología discreta tendrán la misma cardinalidad.

(Δ). Contingencia modal sincrónica, conjunción *a simultaneo* de posibilidades opuestas por distinción de veraz *sensu diviso* (*modus ponens* funcional) / falaz *sensu composito*. La proposición «$\alpha \wedge \neg\alpha$» cobra relevancia en el marco de una lógica modal en la que se ha disipado la división de posibilidades *simplex* y *ex suppositione* (*temporalis*), perdiendo también vigencia la previsión de posibilidades *de dicto* y *de re* que respondieran a dos sentidos del ser en Aristóteles

(ser *simpliciter* y ser verdadero)[20]. Al posible lógico (no contradictorio *ad intra* en sus formalidades constitutivas) «*a se*» pertenece esencial y necesariamente el ser actual (entidad indefectible en infinitud intensiva: *necesse quod ex se habet entitatem indefectibilem*), al posible lógico «*ab alio*» solo accidental y contingentemente (no repugnancia esencial al ser ni al no-ser: *existibilidad*, no ser en sí mismo necesario ni incluir contradicción formal), entidad defectible (*ens possibile quod defectibilem*)[21]. Superación de la lógica modal extensiva por revocación o deposición de biyectividad entre los dominios de la posibilidad de ser y la existencia (∀t): el ente posible puede no llegar a actualizarse, su verosímil relación con la existencia es incidental. A cada pre-imagen del dominio de posibilidad lógica (X) le correspondería una privativa singularidad del codominio existencial (Y) sin dos posibles originales aplicados en una misma imagen, si bien el cardinal del régimen potencial de ser es mayor que el del campo actual de variabilidad extendida al tiempo de vigor de la creación [*card* (X) > *card* (Y)].

El proceso ontológico *principiative* de extraposición causal del posible real (la posibilidad real de ser restringe el imperio de la posibilidad lógica por una cláusula de compatibilidad ontológica de singulares que permita la configuración de un mundo consistente en acto) está secuenciado en *signi vel instanti naturae* (producción *in esse intelligibile* –entendimiento especulativo divino–, intencionalización ejemplar *in esse essentiae* –entendimiento práctico / voluntad *ad intra*–, efectuación *in esse existentiae* –moción volitiva *ad extra*–)[22]. El *esse possibile* transluce el *esse intelligibile* del futuro contingente, *formaliter y principiative* precedente (*nihil volitum nisi praeintellectum*) de la simultaneidad de *actus volendi* en su favor y posibilidad del *actus nollendi* como potencia real que suscita la divergencia de claves de interpretación (*in sensu compositionis et*

20 Las leyes de Duns Escoto [$\models \ulcorner\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$, $\models \alpha \rightarrow (\ulcorner\alpha \rightarrow \ulcorner\beta)$] juegan un papel destacado en la semántica de mundos posibles al implementar operadores modales que clarifiquen la verdad de los juicios. Por implicación material: $\alpha \rightarrow \beta \leftrightarrow \ulcorner\alpha \vee \beta$, convertible por la ley pertinente de Morgan con: $\ulcorner(\alpha \wedge \ulcorner\beta)$, adoptando las leyes propuestas la forma: $\models \ulcorner\alpha \rightarrow (\ulcorner\alpha \vee \beta)$, $\models \alpha \rightarrow (\alpha \vee \ulcorner\beta)$.

21 Duns Escoto, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 2, n. 3, Vivés VI, 532.

22 Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 43, q. un., n. 14, Vat. VI, 358: "Licet potentia ad se -id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens sit in Deo in primo instanti naturae tamen per ipsam potentiam sui ratione qua est omnipotentia non habet objectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illum primo in esse intelligibile, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens, et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino -scilicet intelligibili- in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipsa formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se. Non est ergo possibilitas in objecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prior aliquo absoluto in Deo".

divisionis)[23]. Si la composibilidad de formalidades *ad intra* subviene a la posibilidad lógica del contingente, la compatibilidad ontológica (*ad extra*) de contingencias singulares subsidia la eventualidad de un orden actual determinado[24].

VI. (**E**). Solución dual de finitud entitativa (entidad equívoca analogada en finitud: *ens finitum secundum assimilationem*) o de *esse habens* sin identidad de naturaleza específica y supósito [*natura* (*id quod est de ratione speciei*) ≠ *suppositum*][25]:

- Finitud *quantum ad esse* (*esse receptum et limitatum ad capacitatem naturae recipientis*). Subdominio ontológico de la *forma subsistens* o *substantia separata*.
  Suppositum = ratio speciei + designativum vel determinativum extra rationem essentialem (*substantialem*) *+ esse subsistendi = esse quid subsistens*
  Horizonte suprasensible de formas puras sin multiplicidad individual, solo específica (cada sustancia separada es representativa solitaria de su especie). La ausencia de principio individuante en la compleción del

23 Duns Escoto, *Lectura* I, d. 39, q. 5, n. 50-51, Vat. XVII, 495-496: "haec possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actus volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi -in eodem instanti in quo vult a potest nolle a, nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis, igitur consequitur ipsam per accidens [...] et huic possibilitati logicae correspondet potentia realis, nam omnis causa prae-intelligitur suo effectui, et ita voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedit natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter ser habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum: non quia prius habuit habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed nunc -quando est causa eliciens actum volendi- contingentem habet habitudinem ad actum, ita quod volens in a, potest nollens in a. Et est distinguenda secundum compositionem et divisionem et in sensu compositionis falsa, prout intelligitur praedicatum cum nota possibilitatis attribui huic toto voluntas volens in a; in sensu autem divisionis est propositio vera, non quia extrema intelliguntur pro diversis temporibus (ille enim sensus habet locum quia est successio in actibus), sed est vera in sensu divisionis quia sunt ibi duae propositiones, quia implicite includit duas propositiones: enunciatur enim actus volendi de voluntate in una propositione, et oppositus actus de voluntate absolute accepta cum nota possibilitatis enuntiatur in alia propositione, et est sensus voluntas est volens in a et voluntas potest esse nollens in a, et hoc verum est, quia voluntas volens in a, libere elicit actum volendi nec est eius passio".

24 Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 43, q. un., n. 16, Vat. VI, 359: "est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa producta se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem incompossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo -aliquo modo- qui ea producit. Et istam incompossibilitatem eorum sequitur incompossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex incompossibilitate partium suarum est incompossibilitas eius respectu cuiuscumque".

25 Cf. Vicente Llamas, "Versión reformada de la lógica bifacial del ente: base metafísica de la ley natural en Aquino y Melanchthon", en *Pensar la Edad Media Cristiana: Concilios, conciliarismo y teología en la Edad Media*, ed. por Manuel Lázaro y Carlos Morujão (Madrid: Sindéresis, 2020), 265-306.

supósito exime a la sustancia separada de individualidad, restringida al ontosistema sensible

- Finitud *quantum ad formam*. Subdominio de la *forma informans simpliciter*, de composición esencial *ex his* (sustancia compleja) o hilemórfico. *Suppositum* = *natura speciei* (*pars formalis*) + *principium signatum individuationis* + *accidentia* + *esse subsistendi* = *Haec natura vel ratio speciei* + *haec accidentia* + *esse suppositi* = *hoc esse aliquid subsistens*
  En este estrato, la *ratio suppositi* añade a la naturaleza específica la materia signada individuante, motivo de multiplicidad numérica discreta (*suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem*), obstáculo a la identidad de *natura* y supósito, además de determinaciones adventicias.
  El *esse* no es, pues, *de ratione naturae* ni *de ratione suppositi*, extrínseco (*esse receptum*) a una y otro en calidad de *actus essendi*, solícito de una fórmula de compromiso *cum his* con la esencia definitoria de creaturalidad[26].

(Δ). Solución unificada de finitud entitativa (entidad unívoca disyuntiva en finitud: *ens finitum secundum disiunctionem*). Cénit de existencia esencial por *incommunicabilitas naturae de se ut quod* y *simpliciter ut quo* (la incomunicablidad *de se ut quod* de la divinidad repele la multiplicidad individual, abonada a la esfera creatural) / horizonte ontológico de esencial existibilidad por *incommunicabilitas ut quod per intrinsecum* y *secundum quid ut quo*, debida a negación, momentos estructurales: ***Communitas naturae*** [*communicabilitas ut quod* de naturaleza común. *Formalis ratio speciei* = *ultima formalitas addita*] → ***Singularitas*** [*incommunicabilitas ut quod* / *communicabilitas ut quo*. Singularidad = *ultima realitas formae*] → ***Suppositalitas*** [momento extra-ontológico / existencial-axiológico de *incommunicabilitas ut quo*. Supositalidad para sustancia espiritual singular = *ultima solitudo*].

La solución dual de finitud entitativa (díptico creatural) del tomismo, fórmula binaria de composición: *ex his* (franja ontológica hilemórfica de multipli-

26 El tomismo ulterior ensayará diversas fórmulas de absolución del *suppositum* de *esse*. Una elaborada solución: el *esse* no entra en la línea sustancial de constitución del *suppositum*, extrínseco a su conformación ontológica, pero sí se inscribiría en la línea entitativa-transcendental. Cf. Vicente Llamas, "Metafísica corrompida del «*quo est*». Examen comparativo del *actus essendi* a la luz de la composición «*cum his*» en las exégesis de Cayetano y Capreolo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38/2 (2021), 255-266.

cidad sensible por *materia signata quantitatae*) / *cum his* inmune a la individuación por inmaterial (multiplicidad inteligible para la forma metasensible, no recibida o informante sino subsistente), da paso a una solución unificada de creaturalidad en un marco de hilemorfismo endémico (*existibilitas* por no repugnancia esencial a la existencia) con pluralidad individual generalizada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

De Muralt, A. *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. Paris: J. Vrin, 2002.

Duns Escoto. *Ordinatio* I-IV, *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*. Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1950-1963.

Duns Escoto. *Quaestiones Quodlibetales*. En *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*, editado por Félix Alluntis. Madrid: BAC, 1968.

Enrique de Gante. *Summae quaestionum ordinariarum*. Parisiis: Vaenundatur in aedibus Iodoci Badii Ascensii, 1520 (repr. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute; Louvain: E. Nauwelaerts; Paderborn: F. Schöningh, 1953).

Fabro, C. *Partecipazione e causalità*. En *Opere Complete*, vol. 19, editado por C. Ferraro. Roma: Edivi, 2010.

Gilson, E. "Elementos de una metafísica tomista del ser". *Espíritu* 41 (1952): 5-38.

Gómez Caffarena, J. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Romae: Analecta Gregoriana XCIII, 1958.

González, A. L. *Ser y participación*. Pamplona: Eunsa, 2001.

Guzmán Manzano, I. "Ontología de la persona humana según Duns Escoto". *Antonianum* 2 / 78 (2003): 321-356.

Lázaro Pulido, M. "Más allá de la *quidditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano". *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

Llamas, V. "Versión reformada de la lógica bifacial del ente: base metafísica de la ley natural en Aquino y Melanchthon". En *Pensar la Edad Media Cristiana: Concilios, conciliarismo y teología en la Edad Media*, editado por Manuel Lázaro y Carlos Morujão, 265-306. Madrid: Sindéresis, 2020.

Llamas, V. "*Adversus Scotum*. Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico". *Carthaginensia* 70 (2020): 419-455.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* I. En *Sancti Thomae Aquintatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Summa Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commmentaris*

Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1906.

Vicente Llamas Roig
Instituto Teológico de Murcia OFM
Pontificia Universidad Antonianum
Plaza Beato Andrés Hibernón, 3
30001 Murcia (España)
http://orcid.org/0000-0003-4830-3003

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 243-275, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.243

EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA EN LA TEOLOGÍA RECIENTE. UNA PERSPECTIVA ANTOLÓGICA Y ECUMÉNICA*

DEVELOPMENT OF THE TRINITARIAN ANTHROPOLOGY IN THE RECENT THEOLOGY. AN ANTHOLOGICAL AND ECUMENICAL PERSPECTIVE

DAVID LUQUE
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 16/06/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

El artículo estudia varias aportaciones sobre antropología trinitaria en los últimos años, cuando se ha convertido en un tema teológico orgánico en el magisterio de la Iglesia. Atendiendo a autores de distintas confesiones cristianas, el artículo se fija en sus comprensiones de Dios-Trinidad, la relación del ser humano con Él y los elementos antropológicos trinitarios. Se puede observar que Moltmann, Pannenberg, Jüngel, Bulgakov, Soloviev, Florenski, Zizioulas, Forte, Greshake, Coda y Ciola, cuando intentan comprender la vida de Dios-Trinidad, terminan preguntándose inexorablemente por el

* Este artículo se redactó en el marco de una Beca Postdoctoral en el Istituto Universitario Sophia (Figline e Incisa Valdarno, Firenze, Italia) dentro de la Cátedra de Ontología Trinitria, bajo la supervisión del Prof. Piero Coda.

ser humano y desarrollan así numerosas reflexiones que ofrecen datos para una antropología renovada en perspectiva trinitaria.

Palabras clave: Trinidad; antropología teológica; antropología trinitaria.

ABSTRACT

This article deals with some contributions to trinitarian anthropology in the last years, since it became an organic theological issue in Church magisterium. Visiting theologians from different Christian confessions, the article focus on their understanding of God-Trinity, human relationship to God and their trinitarian anthropological issues. When Moltmann, Pannenberg, Jüngel, Bulgakov, Soloviev, Florenski, Zizioulas, Forte, Greshake, Coda and Ciola try to understand the life of God-Trinity, they end up asking inexorably about human being and therefore they develop numerous thoughts which offer data for a renewed anthropology in trinitarian perspective.

Keywords: Trinity; theological anthropology; trinitarian anthropology.

I. INTRODUCCIÓN

Cuando san John Henry Newman escribió el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* no era consciente del don que había hecho a la Iglesia. Lo redactó como movido por una necesidad interna que le permitiera discernir su conversión al catolicismo. Para ello, estudió bajo qué condiciones se podía hablar de auténticos desarrollos dentro de la teología. De manera similar, creo que el objeto de este artículo se puede comprender como el análisis de un desarrollo de la doctrina cristiana no solo porque aparece sugerido en las Escrituras ya desde la fórmula bautismal, donde experimentamos un nuevo nacimiento a la luz del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sino porque ha mantenido una presencia silenciosa en la historia de la teología que ha ido adquiriendo un relieve cada vez mayor hasta hoy.

En efecto, la antropología trinitaria no es una novedad en el cristianismo, sino que ha estado presente de manera dispar en el ámbito de la dogmática y la mística hasta adquirir una presencia importante hoy. La teología dogmática comenzó a entrever una estructura trinitaria en la antropología humana y ahí podemos situar a san Agustín con su estructura triádica, a santo Tomás de Aquino para quien el hombre es imagen de Dios "no sólo en cuanto a la divinidad sino incluso en cuanto a la Trinidad" (*S.Th.*, I, q. 93, a. 5) e, incluso, a santa Edith Stein que habla de una estructura trimembre del ser humano. La mística

comprendió una relación directa del alma con la Trinidad y ahí se encuentran santa Hildegarda de Bingen, el místico flamenco Ruysbroeck, santa Catalina de siena, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, que perciben cómo la Trinidad se asienta en sus almas; san Ignacio de Loyola, que experimentó lo que él llamó la mística del amor reverencial, la beata Isabel de la Trinidad, o, ya más recientemente, Chiara Lubich y la experiencia mística que vivió en el verano de 1949. Este recorrido dispar de la antropología trinitaria parece converger en la renovación de los estudios trinitarios de mediado el siglo XX, que la llevan a un primer plano. Como digo, esto se debe en parte a los estudios trinitarios en diferentes confesiones, pero también, en el contexto exclusivamente católico, a la circularidad entre teología y antropología sugerida por *Gaudium et Spes* –que ha supuesto un creciente interés por la cuestión antropológica[1]– así como a la creciente presencia que ha ido tomando en el magisterio reciente. San Juan Pablo II redactó unas encíclicas sobre las personas divinas que sugerían formas de comprender al ser humano en relación con cada una de ellas[2], Benedicto XVI formuló argumentos claros sobre la antropología trinitaria en su *Caritas in Veritate*[3] y Francisco articula este trasfondo antropológico en todos sus grandes textos de un modo teológicamente orgánico[4]. Sin embargo, sorprende que esta creciente importancia contraste con un desarrollo teológico relativamente escaso y asistemático en la discusión teológica actual.

Una revisión bibliográfica de las principales bases de datos en castellano, italiano o inglés revela que no existe un verdadero desarrollo que se refleje en un *corpus* bibliográfico sobre el tema[5]. En el contexto específicamente teológico,

1 Sara Gallardo González y Elena Martín Acebes, "'Lo propio del hombre' Apuntes de antropología ratzingeriana", *Cauriensia* 15 (2020): 385-404, doi: 10.17398/2340-4256.15.385; Agustín Ortega Cabrera, "Pensamiento social desde la antropología y la ética: claves para la pedagogía en el humanismo-valores de la doctrina social de la Iglesia", *Cauriensia* 11 (2016): 757-768; Mª Idoya Zorroza, "Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo", *Cauriensia* 10 (2015): 459-471, doi: 10.17398/1886-4945.10.459.

2 Cf. Juan Pablo II, El misterio trinitario (Dives in misericordia, Redemptor hominis y Dominum et vivificantem), 1ª ed. (Madrid: BAC, 1986).

3 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2009).

4 Francisco, *Evangelii Gaudium*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2013); Francisco, *Laudato Si'*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2015); Francisco, *Amoris Laetitia*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2016); Francisco, *Christus Vivit*. *A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2019); Francisco, *Veritatis Gaudium*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2018).

5 CELAM, *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos* (Celam: Bogotá, 2015); Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004); Stefan Oster, "Becoming a Person and the Trinity", en *Rethinking trinitarian theology*, ed. por Robert J. Wozniak & Giacomo Maspero (London, T & T Clark, 2021), 346-365; Scognamiglio, Edoardo. *El rostro del hombre. Ensayo de antropología trinitaria*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009).

tampoco parece contemplarse todavía –al menos, desde un punto de vista sistemático–. En los manuales de antropología trinitaria más clásicos, como el de los profesores Ruíz de la Peña[6] y Ladaria[7], así como en interesantes síntesis realizadas más recientemente, como la de Castelao[8], Brambilla[9] o O'Callaghan[10], no parece encontrarse todavía una formulación explícita. Tampoco en los de Trinidad, como, por ejemplo en el de Cordovilla[11]. Por otra parte, cuando sí hay estudios específicos, los autores deducen sus argumentos de sus propias teologías trinitarias, que no siempre coinciden ni aun dentro de una misma confesión. Con todo, esta misma idea, que podría ser leída negativamente, en realidad refleja la enorme riqueza y creatividad que comienza ya a dar sentido a este artículo. Porque, cuando se leen los grandes textos sobre Trinidad que han escrito algunos de los teólogos principales de las distintas confesiones cristianas, se encuentran deducciones antropológicas a la luz de los esfuerzos por comprender la vida intradivina. Variadas, más o menos creativas y sintéticas, suficientes como para poder hablar de elementos de antropología trinitaria en cada uno de ellos. Pues bien, de la confluencia de todos estos factores nace este artículo.

Seguiremos dos criterios fundamentales: la selección de autores y el tipo de lectura que se ha hecho de cada uno de ellos. Se observa que un estudio de las principales obras sobre Trinidad en diferentes confesiones cristianas arroja fragmentos suficientes en todas ellas como para poder hablar de distintas antropologías trinitarias. Obviamente, no todas las confesiones revelan la misma profundización en la teología trinitaria, lo que ha condicionado la selección final de los autores. He escogido tres autores de confesión protestante, cuatro de confesión ortodoxa –rusa y griega– y otros cuatro de confesión católica. Todos han sido elegidos por la posibilidad de encontrar elementos de antropología trinitaria desarrollados de forma más o menos orgánica en los presupuestos principales de sus teologías trinitarias. De manera que, junto con la cantidad y la complejidad de los autores, se ha optado por estudiar sus principales aportaciones a los

6 Cf. Juan Luis Ruíz de la Peña, *La pascua de la creación*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 2011); Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 6ª ed. (Bilbao: Sal Terrae, 2011).

7 Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 2012).

8 Pedro Castelao, "Antropología Teológica", en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013), 171-274.

9 Franco Giulio Brambilla, "Antropologia teologica", en *La Teologia del xx secolo. Un bilancio. Vol 2. Prospettive sistematiche*, ed. por Giacomo Canobbio & Piero Coda (Roma: Città Nuova Editrice, 2003), 175-286.

10 Paul O'Callaghan, *Figli di Dio nel mondo: Trattato di antropologia*, 1ª ed. (Roma: EDUSC, 2013).

11 Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 1ª ed. (Madrid: BAC, 2012); Ángel Cordovilla, "Misterio de Dios", en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013), 89-169.

estudios trinitarios o, en el caso de que las hubiere, a la antropología trinitaria. En el primer caso se ha considerado necesario seguir tres criterios hermenéuticos: sus líneas básicas sobre Dios-Trinidad, la manera en la que el ser humano entra en relación con Dios-Trinidad y los elementos de antropología trinitaria que cabe deducir –especialmente, a partir del primer criterio–.

II. LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA EN EL PROTESTANTISMO.

En la confesión protestante, Moltmann, Pannenberg y Jüngel revelan intuiciones muy interesantes sobre la imagen del ser humano a la luz de la Trinidad. Quizá se eche en falta a Barth y a Bonhoeffer: la razón de su ausencia es que escojo aquí a quienes extraen consecuencias que se derivan de estudios donde la Trinidad es el elemento sustancial de sus obras.

1. JÜRGEN MOLTMANN.

"¿Quién es el verdadero hombre a la luz del Hijo del hombre rechazado y resucitado para vivir la libertad en Dios?"[12]. Así abre Moltmann la posibilidad de pensar al ser humano en función del crucificado, donde se revela la Trinidad.

En efecto, Moltmann intuye tres ideas sobre Dios-Trinidad que nacen de la culminación de la Pascua. La primera es que el grito del abandono y la muerte en la cruz determinan la vida intradivina: la cruz se clava en el seno de la Trinidad[13]. Crucificado, Jesús no solo experimenta el espanto del abandono del Padre, sino que muere literalmente abandonado por Él[14], aunque la lógica perijorética hace que también el Padre se sienta abandonado por el Hijo[15]. Esta interpenetración de abandono y amor provoca la entrega del Espíritu de amor del uno hacia el otro. Así, a pesar del abandono real en que muere Jesús, no se produce una escisión intratrinitaria. Antes bien, hace patente la idea de que Dios es amor. O, como sugiere Moltmann, revela una dinámica de separación en la comunión y comunión en la separación[16]. Como cabía esperar, el hombre se relaciona con Dios-Trinidad en virtud de la cruz.

12 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, 3ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 26.
13 Moltmann, *El Dios crucificado*, 236.
14 Moltmann, *El Dios crucificado*, 176-184.
15 Moltmann, *El Dios crucificado*, 220.
16 Moltmann, *El Dios crucificado,* 285-287.

Aparece así la encarnación. Moltmann no escribe tanto sobre la imagen del hombre –en abstracto–, sino del hombre que no queremos ser –humillado, derrotado, crucificado–: ése revela que Dios es "amor con todo su ser"[17]. Con otras palabras, la cruz pone en relación la periferia del ser humano con la vida intratrinitaria. Aquí reside justamente una segunda vía de acceso. Es una relación de vida. La cruz es un suceso acaecido entre Padre, Hijo y Espíritu, y afecta a todos los seres humanos[18] porque, ahí, el "hombre es incorporado sin limitaciones ni condiciones a la vida y pasión, a la muerte y resurrección de Dios, participando en la fe corporalmente de su plenitud. Nada puede excluirlo de la situación de Dios entre el dolor del Padre, el amor del Hijo y el impulso del Espíritu"[19].

Su teología de la cruz conduce a Moltmann a tres intuiciones antropológicas. Que la identidad cristiana está marcada por la contradicción que suponen el abandono y la muerte en cruz[20]. Es decir, que sería necesaria una identificación con el extrañamiento del crucificado para que emerja la propia identidad, que es contradictoria para la propia persona y extraña para la sociedad[21] por el cambio personal que supone y porque se manifiesta, externamente, en el deseo de liberar a los oprimidos[22]. Aquí nace la segunda intuición. El proceso de identificación con el abandonado en sí mismo es kenótico-mistérico y origina la alteridad. Porque la alteridad nace de un vaciamiento de sí mismo y una entrega sin reservas al misterioso extrañamiento divino, para el que es necesario ser diferente a los demás[23]: "la identidad únicamente madura en el espaciado de la no-identidad, del vaciamiento en lo otro y de la solidaridad con otros"[24]. Su tercera intuición. Este proceso de identificación demanda un proceso pedagógico o ascético. La cruz de Cristo no es la misma que llevan sus seguidores porque Él murió por la humanidad mientras que quienes le siguen mueren con Él[25]. Esto significa que el seguimiento no es una vulgar imitación, sino que consiste en clavar la cruz y adherirse a su misión en las propias responsabilidades diarias[26], lo que conduce inexorablemente a la búsqueda de comunión y cambios políticos[27]. En definitiva,

17 Moltmann, *El Dios crucificado,* 205.
18 Moltmann, *El Dios crucificado,* 220-226.
19 Moltmann, *El Dios crucificado,* 321.
20 Moltmann, *El Dios crucificado,* 53.
21 Moltmann, *El Dios crucificado,* 51.
22 Moltmann, *El Dios crucificado,* 47.
23 Moltmann, *El Dios crucificado,* 39-41.
24 Moltmann, *El Dios crucificado,* 41.
25 Moltmann, *El Dios crucificado,* 81.
26 Moltmann, *El Dios crucificado,* 87.
27 Moltmann, *El Dios crucificado,* 88.

podría resumirse la antropología trinitaria de Moltman y del trinitarismo político que origina con sus ideas en la tríada amor-sufrimiento-rebelión[28].

2. WOLFHART PANNENBERG.

Pannenberg comienza a pensar la Trinidad desde lo que él denomina "autodiferenciación" o "autodistinción recíproca", a saber, que las "personas no son, en efecto, más que lo que son en sus relaciones mutuas, por medio de las cuales se diferencian y entran, a un tiempo, en comunión entre sí"[29].

De ahí deduce dos elementos que articulan su comprensión de Dios-Trinidad. El primero es que la autodistinción más determinante se encuentra en la encarnación del Hijo –donde se ve de forma más plástica la intuición que intenta señalar su concepto[30]–. Con ella se fundamenta el ser creatural[31] y la alteridad infinita, llamada a entrar en comunión con el Padre[32], que encuentra sitio en la Trinidad[33]. El segundo elemento fundamental es el amor divino. Que cada una de las personas ama a las otras, lo cual no ha de entenderse como mera relación, sino como una fuerza que los eleva, puesto que no se da posesión bilateral[34] – Moltmann entiende que el Espíritu Santo y el amor son una sola cosa, si bien el Espíritu aparece hipostasiado–. De aquí se deduce que el Padre toma la iniciativa en la creación, que acontece trinitariamente justamente por la autodistinción del Hijo y el papel del Espíritu Santo[35], que "es el elemento de comunión de las criaturas con Dios y de la participación en su vida, no obstante su diversidad en Dios"[36].

La manera en que se relacionan Trinidad y ser humano reside justamente en la posibilidad abierta por la autodistinción del Hijo y el papel del Espíritu como lazo que une lo increado y lo creado así como en su teología de la creación,

28 Moltmann, *El Dios crucificado,* 89-91.

29 Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática I*, 1ª ed. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996), 347; Pannenberg, *Teología Sistemática I* 347-362.

30 Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 1ª ed. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996), 346-347.

31 Pannenberg, *Teología Sistemática II,* 24.

32 Pannenberg, *Teología Sistemática II,* 420.

33 Pannenberg, *Teología Sistemática II,* 346-347.

34 Pannenberg, *Teología Sistemática I*, 462-464.

35 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 31.

36 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 33, 91-93.

donde la consumación emerge como la glorificación de Dios en todo en virtud de la comunión con Él[37].

Según Pannenberg, "la personalidad humana tiene en común con las personas trinitarias ese estar referidas a otras personas adquiriendo con ello su propio yo-mismo extáticamente, fuera de ellas mismas: la única manera de poder existir como un yo-mismo personal"[38]. Ahora bien, esa similitud admite diferencias porque la persona humana no se constituye de un modo tan definitivo por sus relaciones o la presencia constante de un interlocutor[39]. Esto apunta a un elemento interesante: que la imagen divina no se halla completamente realizada en el ser humano, aunque su aspiración debe ser que se transparente en él a Dios-Trinidad[40]. "Ser imagen de Dios significa, por tanto", escribe Pannenberg, "participación en la sabiduría y justicia de Dios, también comunión con su imperecedera sustancia"[41]. La autodiferenciación que señala la vocación del ser humano reside en que, al ser creados y finitos, estamos llamados a la comunión con lo increado y lo infinito[42] porque "cada hombre es persona por la relación con Dios que funda la totalidad de su ser, ya por participación en la relación filial de Jesús con el Padre, ya en la emancipación de esa relación"[43]. De lo que se puede concluir lo siguiente: lo que distingue al hombre de las demás criaturas "no es precisamente su capacidad intelectual, sino su destino a la comunión con Dios, así como su posición de dominio sobre las demás criaturas, como consecuencia de su cercanía con Dios"[44].

3. EBERHARD JÜNGEL.

La relación entre Dios y la criatura cruza el pensamiento de Jüngel desde el comienzo de su teología, que trata de dar respuesta al desafío de la muerte de Dios o justificación a la expresión de Juan, "Dios es amor", por lo que se ve obligado a preguntar si es posible la cogitabilidad y la decibilidad de Dios. De ahí nace su teología trinitaria[45].

37 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 7, 20, 60.
38 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 467.
39 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 468.
40 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 235.
41 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 238.
42 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 250.
43 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 216.
44 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 205.
45 Ernst Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1984), 435, 440, 494.

Para Jüngel, Dios es amor internamente en tanto es amante, amado y vínculo de amor en la distinción de las tres personas divinas. Esta idea implica una distinción interna en la Trinidad, puesto que Dios se ama a sí mismo, pero no lo hace egoístamente, sino distinguiéndose como Padre e Hijo. Ama, dicho de otra manera, a otro totalmente distinto de Él[46]. Como Moltmann, también Jüngel matiza aquello de que es distinto a Él y ama: Dios-Padre ama en Jesús no al hombre, sino al crucificado, a quien nadie quiere –y no lo ama porque es digno, sino que lo hace digno porque lo ama[47]–. Como Moltmann, el amor y la distinción interna de Dios se revelan plenamente en el abandono y la crucifixión de Jesús. Se produce la identificación de Dios con un ser totalmente diferente y la distinción interna en Dios con otro. Así el abandono, lejos de suponer una contradicción, es una confirmación de la doctrina trinitaria: solo así es posible la resurrección, que es la superación de la muerte. Se establece una nueva relación entre la muerte y la vida, quedando la muerte asumida por la vida y posibilitando así la vida eterna. Ese giro de la muerte a la vida es la esencia del amor[48]. Ahí reside la revelación de que Dios es amor porque se observa la acción del Espíritu Santo como *vinculum caritatis*[49]. Así el Padre se revela "como un ser social, sociable, a saber, como ser que *brinda* o proporciona comunión, como soberano que *da parte* en el ser"[50]; el Hijo es la Palabra de Dios, auténtico *vestigium trinitatis*, porque es un acontecimiento en la historia que revela la Trinidad[51]; el Espíritu Santo "es junto a Padre e Hijo, una tercera relación divina, a saber: la relación entre las relaciones del Padre y el Hijo; por tanto, la relación de las relaciones y en esa medida una eternamente nueva relación"[52]. Es el ser mismo del amor y quien garantiza tanto la distinción del Padre y el Hijo como su unidad[53].

Justo a raíz de su idea trinitaria, Jüngel entiende la relación entre Trinidad y ser humano: "se puede decir del ser humano, englobado en el estar-enfrente del Padre e Hijo mediante la relación eternamente nueva del Espíritu, que ese mismo hombre se hace nuevo: donde hay un cristiano, hay una nueva creatura (2 Cor 5, 17). Sólo así, solo porque hemos sido englobados en el amor de Dios, podemos estar seguros de Dios"[54]. El Espíritu Santo es el vínculo entre creador

46 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 419-420.
47 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 420-421.
48 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468-469.
49 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468.
50 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 485.
51 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 448, 458, 469.
52 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 476.
53 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 476.
54 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 477.

y criatura, que, en el momento de separación en la muerte de Jesús, hace partícipes a los hombres de la vida divina[55]. Con todo, es necesaria la fe para que suceda algo así en la vida de cada cristiano, una fe en el Espíritu, que capacita al hombre para creer en Dios-Padre y Dios-Hijo[56]. Ahí aparece el auto-desprendimiento de Dios en favor del hombre, por medio de la muerte de Jesús, que alcanza una "co-respondencia auténtica entre Dios y el hombre […] en la que la relación de Dios, eterno Padre, a Dios Hijo, encuentra su correspondencia en la relación de Dios, en cuanto Padre celestial, a nosotros los hombres, sus hijos terrenales"[57]. Así es como alcanzamos la categoría de hijos de Dios en cuanto "conformados al Dios trino y uno"[58].

Aunque Jüngel sugiere que la persona es quien escucha la palabra de Dios y puede responder a ella, su antropología trinitaria nace específicamente insertada en la raíz de Dios-Amor. Desde un punto de vista ontológico, "ningún hombre es el amor"[59], pero lo tiene porque ha sido amado por Dios. Esta observación origina una fenomenología del amor[60] que el mismo Jüngel sintetiza del siguiente modo: los amados se vierten-hacia el otro y se a-vierten de sí mismos. Cada uno de ellos se entrega al otro y se olvida de sí mismo. El yo se desprende, se libera, de sí mismo; se transforma en un yo carente de sí mismo. En semejante carencia-de-sí-mismo los amantes reciben su mismidad nuevamente y ciertamente del otro y solo del otro. En la medida en que se reciben del otro, se refieren nuevamente *a sí* mismos. Pero ya no refieren de ninguna manera su existencia *a partir de sí* mismos[61].

Así la posibilidad del amor en el ser humano se da en co-respondencia de Dios, que es amor, pero solo a través de la fe en el crucificado, donde el ser humano entiende que el único amor que importa es el que se entrega por lo totalmente distinto[62]. Por ello, el ser humano debe entender que el amor debe superar la tendencia humana de amar lo que es digno de amor para hacer digno lo que se ama. Como el Padre amó al crucificado, así el ser humano debe amar al no-amado[63]. De esta manera se puede hablar de *analogía relationis* donde las relaciones del Padre con el Hijo en el Espíritu nos incorporan de algún modo[64].

55 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 421.
56 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468.
57 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 490.
58 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 490.
59 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 437.
60 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 406-416.
61 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 415.
62 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 434.
63 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 434.
64 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 492.

De aquí se deducen dos cosas. Primero, que donde de verdad se expresa que el hombre ha sido conformado a Dios-Trinidad es en la comunidad de al menos dos hombres[65]. Segundo, que la expresión de su ser Trinidad se manifiesta a través de la fe, la caridad y la esperanza, que demuestran que el individuo no se posee a sí mismo, sino que se entrega[66].

Así Jüngel, en modo superlativo, entiende que la antropología trinitaria está marcada por una comprensión del ser humano que se deduce del amor, siendo esto posible en la medida en que Dios es amor. Y Dios es amor en virtud de las diferencias entre Padre e Hijo que se aman en Espíritu.

* * *

Como dije al comienzo, la teología de la cruz atraviesa toda la reflexión evangélica y condiciona su antropología trinitaria. En la contradicción del abandono de Jesús y su crucifixión, Dios-Trinidad se revela como amor. De ahí cabe pensar que toda antropología iluminada trinitariamente a partir de la cruz debe pensar al hombre en dos direcciones. Por una parte, como contradicción en el mundo y, por otra parte, volcados hacia lo no-amado. Si estas coordenadas se cumplen fidedignamente en Moltmann, Jüngel y Pannenberg añadirán otros elementos muy interesantes, como la auto-referibilidad o la auto-diferenciación: en suma, que cada persona refleja la Trinidad en sí misma en su distinción respecto de las otras, si ama a la otras en virtud de que son distintas a ella misma. Estas ideas constituyen una especie de puente entre el núcleo del pensamiento evangélico y parte del pensamiento ortodoxo, que estudiaré a continuación.

III. LA ORTODOXIA Y LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA.

Quizá, lo que mejor resume el pensamiento ortodoxo es su capacidad creativa. Acaso Soloviev sea la excepción y creo no equivocarme si digo que esto se debe al carácter excesivamente pesimista de su pensamiento. Pero la originalidad de Bulgakov y su sofiología, la monumental obra de Florenski, escrita en su cautiverio, y la eclesiología eucarística de Zizioulas son muy vanguardistas, sólidas y sugerentes. Todos logran de un modo muy realizado una lectura del ser humano iluminado por Dios-Trinidad.

65 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 491.
66 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 495-503.

1. SERGEI BULGAKOV.

La propuesta de Bulgakov nace del deseo de ajustar la teología dogmática, que introdujo el concepto de *homoousios*, y la Escritura, para la cual el concepto de *ousía* es ajeno. Cree encontrar su correspondencia escriturística en la Sophia y la Gloria –siendo ambas una sola cosa[67]–.

Para Bulgakov, Dios es espíritu. Un espíritu que une sus tres hipóstasis a través de sus mutuas relaciones, las cuales expresan su misma vida. Esto es posible porque su naturaleza, que Bulgakov ve en la Sophia divina, es un principio vivo. En sus propias palabras: "Ousia-Sophia es la vida de un espíritu hipostático, pese a no ser ella misma hipostática"[68]. A su vez, el elemento que circula en las diferentes hipóstasis por medio de la ousía-sophia sería el amor, que se expresa de un modo distinto en la vida de cada persona y que permite afirmar que Dios es amor[69]. Dicho lo cual, la ousía-sophia adoptaría dos funciones: como Sabiduría –esto es, como contenido de Dios– y como Gloria –es decir, como su manifestación–[70]. De manera que las personas divinas quedarían afectadas por la ousía-sophia-gloria del siguiente modo. El Padre sería profundidad, misterio y fontalidad del ser que se da continuamente y del que la Sophia conocería todo cuanto Él conoce[71]. El Hijo revelaría al Padre como su palabra, imagen y gloria, y la Sophia conocería y contendría en potencia lo específico de cada elemento creado por cuanto todo fue hecho en Cristo[72]. Y el Espíritu, que une la primera y la segunda hipóstasis en el amor, es amor en el amor que permite la revelación del Padre por el Hijo como pura transparencia hasta el punto de que se confundiría con la Sophia de no ser porque la primera es una hipóstasis mientras que la segunda vive hipostasiada en las personas divinas[73]. También la Sophia une al ser humano con Dios-Trinidad.

Bulgakov sostiene que la Sophia es el principio que *es* porque posee existencia divina y creatural[74]. La creación sería como una autorrevelación que refleja a Dios[75] y, ahí, la Sophia habría contenido las ideas de cada cosa que ha

67 Sergei Bulgakov, *Sophia: the wisdom of God. An outline of Sophiology*, 1ª ed. (Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1993), 23.
68 Bulgakov, *Sophia,* 34. Las traducciones de esta obra son del autor.
69 Bulgakov, *Sophia*, 34-35.
70 Bulgakov, *Sophia*, 31.
71 Bulgakov, *Sophia*, 39-40.
72 Bulgakov, *Sophia*, 41.
73 Bulgakov, *Sophia*, 45-49.
74 Bulgakov, *Sophia*, 17, 74.
75 Bulgakov, *Sophia*, 63-64.

sido creada[76]. En definitiva, el mundo creado "no es otro sino la Sophia creadora, un principio del ser relativo, en proceso de devenir y en composición con el no ser de la nada"[77].

¿Cómo emerge la figura del hombre de esta relación? Lo cierto es que, pese a la originalidad de toda la trama argumental anterior, Bulgakov no acierta a discernir elementos antropológicos novedosos. Sostiene que la humanidad es la imagen más real de la divinidad por efecto de la Sophia creatural que, como en cada una de las personas divinas, también vive hipostasiada en cada una de las personas creadas[78]. Acaso lo más interesante que cabe deducir es la creaturalidad como un proceso de emergencia, de desarrollo, de sucesión. Esto es debido a dos elementos fundamentales. El primero es que la Sophia vive hipostasiada y en ese sentido es potencia de ser, capacidad de llegar a ser, pero ni el ser mismo ni su fundamento, que están atribuidos a Dios-Trinidad[79]. El segundo elemento es que la creaturalidad es proceso por cuanto debe aspirar a unir el no-ser del que procede, que se desarrolla por acción de la Sophia creatural, con el ser pleno que es Dios-Trinidad[80]. A la postre, Bulgakov termina asumiendo que el elemento antropológico fundamental lo desempeña el Hijo en virtud de su divino-humanidad. Esa función de revelación atribuida a Jesús representa una llamada a la ascesis espiritual que tiene por interlocutor ese estar siendo del hombre, que se ve así impelido a actualizar ese componente divino que está en él por medio de la Sophia creatural, de manera que, en la persona humana, puedan unirse divinidad y humanidad[81].

Bulgakov influyó en gran parte del pensamiento ortodoxo y tuvo serios problemas para ser considerado fiel a la tradición de la Iglesia. Cierto es que la sabiduría aparece como dato bíblico en la Escritura, pero la enorme atribución que le concede Bulgakov hace que ni siquiera él mismo sea capaz de precisar con meticulosidad su distinción del Espíritu y la actividad misma de Dios-Trinidad, que dependería en exceso de la vida misma de la Sophia.

76 Bulgakov, *Sophia*, 65-66.
77 Bulgakov, *Sophia*, 72.
78 Bulgakov, *Sophia*, 70-71.
79 Bulgakov, *Sophia*, 75-76.
80 Bulgakov, *Sophia*, 62.
81 Bulgakov, *Sophia*, 17.

2. VLADIMIR SOLOVIEV.

Soloviev se mueve en una comprensión de la realidad donde la naturaleza se ve afectada por la muerte y el pecado, algo que solo puede transformarse cristológica y pneumatológicamente[82].

Entiende que Cristo se encarnó como un hombre puramente espiritual que acogería en sí toda la humanidad espiritual regenerada[83], puesto que no es posible suprimir esa naturaleza de corrupción, sino solo transformarla[84]. La encarnación vendría a desempeñar justo ese papel de reconciliación del mundo con Dios-Trinidad[85] por medio de revelarle al ser humano cómo someter la naturaleza humana a la divina[86]. El resultado sería la unificación de las tres partes en que se divide el mundo –naturaleza, Iglesia visible e Iglesia invisible– que quiere recordar una estructura triádica en Dios[87] por acción del Espíritu Santo[88]. De manera que la Trinidad se podría definir como sigue: "La verdad definitiva y distintiva del cristianismo consiste en la espiritualización y en la divinización de la carne"[89]. ¿Pero cómo es esa relación que perseguiría la transformación de la persona?

Justamente debido a la naturaleza humana pecaminosa es necesaria una intervención exterior[90] e interior[91], que proporcione vida nueva y no esté sometida a la muerte, lo que hace el Espíritu Santo por medio de la fe[92]. Así es preciso el concurso de la gracia y la voluntad que asiente al misterio[93].

En Soloviev encontramos tres elementos antropológicos fundamentales: una estructura humana tríadica compuesta por naturaleza, que lo llevaría a procrear y perpetuarse; intelecto, que buscaría comprender la propia existencia y la de aquello que lo rodea; corazón, que representaría las aspiraciones a una vida mejor. En una estructura así es lógico que la libertad ocupe un puesto sustancial: este sería el segundo elemento. Soloviev entiende la necesidad de que la persona ceda su propia voluntad a la de Dios para que ambas se unan y se oriente el

82 Vladimir Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 1ª ed. (Madrid: BAC, 2017), 10, 76.
83 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 93.
84 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 104-107.
85 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 96.
86 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 97-99, 102-103.
87 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 108-110.
88 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 11.
89 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 105.
90 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 18.
91 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 88-89.
92 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 35-36.
93 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 18-19.

proceso de divinización[94]. Esto solo es posible porque Dios desea el bien del ser humano y puede contribuir a su logro, es decir, la voluntad humana no queda absorbida por la de Dios, sino que emerge de un modo divino-humano[95]. Es ahí donde el proceso de divinización se vuelve tangible en la acción de la persona: el tercer elemento. En Soloviev no cabe una concepción religiosa puramente contemplativa, sino que debe darse una acción por cuanto hay una voluntad de unión con Dios que hace de la divinización del ser humano un medio de unión de lo creado y lo increado[96]. Esta acción tomaría dos direcciones. Por una parte, el hombre se convierte en portador de gracia divina que transmitir a los demás con el fin de extender el proceso de divinización individual y la unión divino-humana[97]. Por otra parte, la transmisión de la gracia divina se da a través de la justicia divina, donde la "verdadera limosna es hacer a los demás partícipes de esa gracia que nosotros mismos obtenemos de Dios en la verdadera oración"[98].

3. PÁVEL FLORENSKI.

Si en Soloviev hay una presencia constante y escondida de la Trinidad, que emerge antropológicamente con algunas sugerencias interesantes, el pensamiento de Florenski está entera y abiertamente cruzado por el dogma trinitario. Con todo, en él no hallamos un estudio trinitario propiamente dicho, sino una aproximación a la esencia de la Trinidad desde una teoría del conocimiento que determina, después, la realidad del ser humano. En sus propias palabras: "el ser de la Verdad no puede ser deducido, sino solo mostrado por la experiencia"[99].

La razón humana no puede comprender qué significa Trinidad en unidad[100] y, sin embargo, es ahí donde se encuentra la fuente del conocimiento y del ser. Para poder llegar a acercarse siquiera a una comprensión de la tri-unidad es necesario generar una nueva norma gnoseológica que supere la aparente contradicción entre el conocimiento humano y el espiritual[101]. Para esto se hace necesario una renuncia a la sabiduría humana con la que se acepte conocer solo por medio de Cristo[102]. Es así que se llega a la verdad, a la "*ístina*" rusa, que, en

94 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 36.
95 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 51.
96 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 106-107.
97 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 65.
98 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 59.
99 Pável Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 37; Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 150.
100 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 81.
101 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 82-83.
102 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 44-45.

Florenski, es aquello "que posee la condición esencial de la vida y la existencia"[103]. Con una razón así dispuesta, vaciada gracias a la fe[104] y dispuesta a comprender que cualquier verdad es solo búsqueda[105], es posible intuir la Trinidad[106]. ¿Qué es para Florenski? A=A, lo que el conocimiento humano sugiere como verdad, en realidad es división, autoafirmación, aseidad, imposibilidad de unidad por cuanto no existe diferencia entre la "A" y la "A". Escribe Florenski: "Al no admitir nada fuera de sí mismo, el Yo odia a todo otro Yo, porque para él todo Yo es no-Yo, de modo que al odiarlo, intenta excluirlo de la esfera del ser. […] Es el *sheol*, el reino de la muerte"[107]: "la gehena es la negación del dogma trinitario"[108]. Por tanto, la Trinidad es "A" y "no-A", dando por sentado que "no-A" es "B" y "no-B" y así con "C" y sucesivamente. *Coincidentia oppositorum*: "La Verdad es la contemplación de sí mismo por medio del Otro en el tercero: Padre, Hijo y Espíritu"[109].

Así que es con la razón –que Florenski describe como "un órgano del hombre, una actividad viviente, una fuerza real suya"[110]– como nos relacionamos con la Trinidad. Un conocimiento que es kenótico y perijorético. Lo kenótico reside en esa renuncia a sí mismo para conocer por Cristo en la fe. La perijóresis tiene que ver con comprender el conocimiento ontológicamente porque supone la salida de sí del sujeto cognoscente o en la entrada real de lo conocido en el sujeto. "El conocimiento", escribe Florenski, "es la unión real del que conoce y lo conocido" en la fe[111]. O, dicho en otras palabras, "el conocimiento es una comunión moral viviente entre personas, cada una de las cuales sirve a la otra tanto de sujeto como de objeto"[112]. La consecuencia de todas estas premisas es que el conocimiento de la Trinidad supone la entrada misma de ella en el interior de la persona, lo que provoca una transubstanciación del hombre, producida por la gracia del Espíritu[113]. Por último, ese conocimiento de la Trinidad que nos forma a su imagen "solo es concebible en el amor y solo en el amor"[114]. Porque también el amor ha de ser comprendido ontológicamente por cuanto es el elemento que mantiene el ser del hombre unido, que ya no se disgrega ni fragmenta

103 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 49.
104 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 82-83.
105 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 67.
106 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 69-74.
107 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 57.
108 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 175.
109 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 73.
110 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 93.
111 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.
112 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.
113 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 122.
114 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.

en trozos inconexos que son incapaces de proporcionar un sentido a sí mismo[115]. La capacidad de amar del hombre procede de Dios y es conocimiento porque, a través de amar, se experimenta un segundo nacimiento que permite entrar en comunión con Dios-Trinidad[116], y quien experimenta este proceso sabe de dónde procede y que ha sido enseñado por Él[117]. Además, el amor recíproco proporciona unidad y crea similitud de pensamiento, que conduce a Dios[118]. Pero esto último ya formaría parte del discurso netamente antropológico.

Para Florenski, la libertad existe porque existe el amor de Dios, que se manifiesta en ella como una autolimitación. O, dicho en otras palabras, libertad de la persona y amor de Dios son una y la misma cosa[119]. Pero la libertad humana implica una ascesis que "debe organizar su alma y su cuerpo"[120] conforme a la ley Dios[121] desde el corazón, que sería el centro espiritual donde reposa el Espíritu Santo[122]. Este proceso conduciría a una redimensión de lo gnoseológico y lo moral. De lo gnoseológico, porque el asceta ve las cosas íntimamente relacionadas entre sí por medio del amor, en virtud de su origen, que es la kénosis divina[123]. De lo moral, pues el asceta que ha purificado su pecado es capaz de amar a todas las criaturas y toda la creación. La segunda dimensión es el amor. Florenski distingue entre "amor agápico" y "amor filíaco"[124] siendo la amistad donde mejor se reproduce la Trinidad. Ahí se da la contradicción propia de la lógica trinitaria: el amigo es un "Yo" que es un "no-yo", es identidad y semejanza en la no-identidad y no-semejanza[125]. De esta forma, se rompe la aseidad y el amigo refleja lo que cada uno es así como pasa a formar parte interior de la persona y la transforma[126]. En suma, es "la contemplación de sí mismo por medio del Amigo en Dios"[127] donde el amor "tiene lugar en un intercambio de seres, un complementarse recíproco"[128].

115 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 175.
116 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 102.
117 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 103-105.
118 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 104.
119 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 204-205, 259.
120 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 177.
121 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 178.
122 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 296.
123 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 293-296.
124 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 367-368.
125 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 384-385.
126 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 379-381.
127 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 385.
128 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 385.

4. IOANNIS ZIZIOULAS.

Fuera ya de la ortodoxia rusa, que es un mundo muy específico donde la Trinidad determina la estructura de la persona sin llegar a emerger en una formulación teórica clara, Zizioulas propondrá una interpretación original desde la ortodoxia griega. Todo en Zizioulas es una relación directa entre Trinidad y ser humano. Escribe: "La relación entre comunión y alteridad en el seno de la vida divina constituye el modelo a seguir tanto para la eclesiología como para la antropología"[129].

La Trinidad procedería de un acto libre del Padre, que engendraría al Hijo y al Espíritu. Por ello, Zizioulas sostiene que la "sustancia de Dios, 'Dios', no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real al margen de la comunión"[130]. O, dicho de otra manera, la sustancia comunional que posee Dios nace, primero, de una persona libre como es el Padre. Esto conduce a un elemento crucial: que "la persona no es un añadido al ser, sino que es en sí misma la hipóstasis del ser"[131]. Todo lo cual ha de ser leído trinitariamente. El Padre debe su ser-Padre al Hijo así como este su ser-Hijo al Padre y lo mismo con el Espíritu Santo, que debe su ser-Espíritu al Padre y al Hijo que se aman. La alteridad, la diferencia en Dios-Trinidad, origina la comunión, la relación, el amor entre las personas divinas. Es decir, la razón por la que el Padre origina la alteridad es el amor que posibilita la comunión y esto hasta el punto de querer también la creación, que es una realidad fuera de sí mismo que responde y regresa a su persona originaria [132] y adquiere su sentido en Cristo [133]. En definitiva, la alteridad es inconcebible fuera de la relacionalidad[134] porque "fuera de la comunión de amor, la persona pierde su unicidad y se convierte en un ser como los otros seres"[135].

¿Cómo es capaz el hombre de entrar en relación con esta realidad? Habría que recordar que esto es posible por el Hijo en el Espíritu[136] y por el uso compartido del concepto de "persona" que denomina el ser de las hipóstasis divinas y de cada ser humano[137]. Además, como Soloviev y Florenski en algunos momentos, Zizioulas también comprende que la naturaleza está marcada por la

129 Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 18.
130 Ioannis. D. Zizioulas, *El ser eclesial*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 31.
131 Zizioulas, *El ser eclesial*, 53.
132 Zizioulas, *El ser eclesial*, 103.
133 Zizioulas, *El ser eclesial*, 109-110
134 Zizioulas, *El ser eclesial*, 18.
135 Zizioulas, *El ser eclesial*, 63.
136 Zizioulas, *El ser eclesial*, 33, 123, 124-125.
137 Zizioulas, *El ser eclesial*, 53.

muerte y que exige una transformación[138], cuya realización él atribuye al bautismo[139], a la eucaristía[140] y al Espíritu Santo[141]. Porque el bautismo generaría una nueva hipóstasis en la persona humana, que pasaría de ser meramente biológica a ser eclesial, es decir, sometida a una realidad ontológica que no sufre la condición de creaturalidad y donde libertad y amor son una misma cosa. Porque la eucaristía, que es el núcleo de la Iglesia[142] y manifiesta la vida de Dios mismo[143], introduciría al hombre en una relación con el mundo al margen de las leyes biológicas, donde puede amar en libertad y sin exclusivismos o mandatos morales[144]. Porque el Espíritu Santo abre la existencia para que sea comunional: Pentecostés afirma la pluralidad de carismas en la unidad de la humanidad[145].

La antropología de Zizioulas está marcada por tres elementos fundamentales. El primero es que el ser humano *es* persona. En sus propias palabras, una "persona nunca puede concebirse a sí misma, sino solo a través de sus relaciones"[146]. Esto significa que para conocer qué es una persona hay que analizar "cómo se relaciona en unidad dentro de un acontecimiento de comunión"[147]. En definitiva, "el misterio de ser una persona radica en el hecho de que aquí alteridad y comunión no se hallan en contradicción, sino que coinciden […] [como] afirmación de la alteridad en y a través del amor"[148]. Siendo así las cosas, Zizioulas describe tres atributos fundamentales de la persona[149]: que la identidad de la persona surge de la relación con los otros; que la persona es libertad para ser otro, que, a la postre, es ser uno mismo; que es creatividad, tiene que ver con el movimiento de afirmación del otro de acuerdo a la propia personalidad. Dada la importancia de la alteridad no es de extrañar que constituya el segundo elemento antropológico. Su origen se situaría en la llamada de Dios a Adán y quedaría esquematizado en la tríada relación-libertad-alteridad[150] donde el componente trágico de poder rechazar la relación mueve a pensar que la conducta no está tan vinculada con una moral relacional como con un *ethos* relacional

138 Zizioulas, *El ser eclesial*, 66-67.
139 Zizioulas, *El ser eclesial*, 67-68; Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 20-21.
140 Zizioulas, *El ser eclesial*, 35-36, 73-75, 93, 133-134.
141 Zizioulas, *El ser eclesial*, 203, 123.
142 Zizioulas, *El ser eclesial*, 35-36.
143 Zizioulas, *El ser eclesial*, 93, 133-134.
144 Zizioulas, *El ser eclesial*, 73-75.
145 Zizioulas, *El ser eclesial*, 124-125.
146 Zizioulas, *El ser eclesial*, 117.
147 Zizioulas, *El ser eclesial*, 118.
148 Zizioulas, *El ser eclesial*, 118.
149 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 23-25.
150 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 91.

donde la persona se desarrolla[151]. Todo lo cual conduciría a un último elemento. Ser imagen de Dios significa ser incorporados auténticamente a la vida divina a través de la experiencia de la cruz, que es sacrificar nuestra voluntad a la del otro: "solo a través de la kénosis puede el cristiano alcanzar la comunión con el otro"[152]. En suma, el hombre "está llamado a existir del mismo modo en que Dios existe"[153]. Esta es una idea que se mostrará de un modo mucho más evidente en la teología católica.

* * *

En definitiva, el pensamiento ortodoxo experimenta un *crescendo* complejo. La sofiología de Bulgakov intenta no solo dar una explicación a la *ousía* de las personas divinas a partir de los datos bíblicos, sino también a la relación que mantienen lo creado y lo increado, pero sus deducciones antropológicas no alcanzaban el grado de creatividad y sofisticación de sus elementos anteriores. A Soloviev le sucede justo lo contrario. Que hay una antropología trinitaria con datos –incluso estructurales– concretos especialmente inspirados por una ascendencia pneumatológica, pero no alcanza a una elaboración desarrollada de su teología trinitaria que permita establecer conexiones mucho más directas. Florenski y Zizioulas son tan equilibrados como creativos. El sacerdote ruso logra una comprensión de la Trinidad a partir de la experiencia, especialmente de la gnoseológica, que marca su comprensión de la libertad y el amor en su forma filíaca. Zizioulas, dentro de su eclesiología eucarística, desarrolla una formulación muy elaborada, que es capaz de establecer no solo intuiciones muy originales para los problemas actuales de la humanidad, sino puntos nada desdeñables entre la ortodoxia entendida ampliamente y los católicos, que estudiaré ahora.

IV. LA TRADICIÓN CATÓLICA.

Desde *Gaudium et Spes*, la antropología de ascendencia católica está marcada por el esfuerzo de comprender al ser humano es su relación con Dios-Trinidad. Aquí la antropología trinitaria se ha desarrollado sobre dos movimientos. El primero, marcado por el axioma de Rahner sobre la identificación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, puede llevar a la conclusión de que la realidad podría estar dispuesta trinitariamente. Por otro lado, gran parte de la

151 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 108.
152 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 19, 108-116.
153 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 209.

teología trinitaria de finales del siglo XX y principios del XXI ha estado señalada por la ontología trinitaria esbozada por Klaus Hemmerle. Él sugería que era posible leer la estructura del ser en relación a Dios-Trinidad. Todo lo cual conduce a los autores seleccionados aquí. Que han sido escogidos antes que otros porque ofrecen una formulación explícita de antropología trinitaria que no es posible encontrar de un modo tan pleno y desarrollado ni en sus antecesores –por ejemplo, no hay una antropología trinitaria explícita en Balthasar o Rahner– ni en sus coetáneos –por ejemplo, no la hay tan profunda en Lafont, Oster o Scognamiglio–. Así Bruno Forte, Gisbert Greshake, Piero Coda y Nicola Ciola han desarrollado obras que justifican aquí su presencia.

1. BRUNO FORTE.

"Hablando de Dios, las páginas que siguen hablan también del hombre", comienza escribiendo Bruno Forte, y continúa: "En este 'seno trinitario' hay que volver a pensar la condición humana, la comunidad de los hombres y la Iglesia, en donde se prepara ya –a través de los gestos cotidianos de amor y la celebración actualizante del misterio– la futura revelación de la Gloria del amor"[154]. Acaso esta frase condense todos los elementos necesarios para comprender su antropología trinitaria.

Para Forte, la muerte y la resurrección de Jesús son los momentos que revelarían las tres personas divinas. Ahí, el Padre emerge como fontalidad de amor, que resucita al Hijo[155]. El Hijo, que es filiación y receptividad de amor, sirve hasta la muerte[156]. El Espíritu, que es vínculo de unidad y apertura a lo diferente, es don del Hijo al Padre y viceversa[157]. Eso es la Trinidad: "la unidad del acontecimiento Pascual es la unidad del acontecimiento que ama (el Padre), que es amado (el Hijo), que une en la libertad (el Espíritu)"[158], pues es amor. Es un amor que ama en lo distinto –puesto que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu– y se deja amar, que no es menos que amar: esto revela la necesidad de ser amadas también de las personas divinas. Esto expone a Dios a la libertad humana, que puede rechazarle, y ahí se unifican amor y dolor, adquiriendo sentido la cruz[159].

154 Bruno Forte, *Trinidad como historia*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1988), 9.
155 Forte, *Trinidad como historia*, 29-116-117.
156 Forte, *Trinidad como historia*, 116-117.
157 Forte, *Trinidad como historia*, 116-117.
158 Forte, *Trinidad como historia*, 141.
159 Forte, *Trinidad como historia*, 144-145.

Aquí, en la alteridad y la sobreabundancia de amor, residen las condiciones de posibilidad de la criatura[160].

Para el arzobispo de Chieti-Vasto existen cuatro vías de relación entre la Trinidad y la criatura. La primera es la creación en Cristo, donde nada de cuanto existe es ajeno a la Trinidad porque se desarrolla dentro de ella[161]. La segunda es el Espíritu Santo, que posibilita la filiación de la criatura por cuanto supone el vínculo de unidad entre lo increado y lo creado[162], así como garantiza que lo que ha sido creado por el amante en la receptividad del amado permanezca en un vínculo de amor, a pesar de la posibilidad de negar el amor de Dios[163]. La tercera sería la oración, que suscita que el hombre entre en la Trinidad y la Trinidad en el hombre[164]. La última sería el bautismo, que es el lugar donde la Iglesia pasa a la Trinidad y la Trinidad pasa a la Iglesia unificando todos los dones[165], y donde la Trinidad pasa al interior del hombre proporcionándole una existencia bautismal[166], que es un vivir en el amor[167]. Pero esto ya nos lleva al discurso estrictamente antropológico.

Como decía, el bautismo genera esa nueva vida donde se vive en el amor. Eso significa para Forte que, como el hijo es amor amado, así el bautizado obtiene la filiación divina y la fe[168]. Como el Padre es amor dándose, el bautizado obtiene la caridad[169]. Como el Espíritu es vínculo de unidad y libertad en la esperanza, el hombre adquiere este último rasgo de la vida cristiana[170]. Dicho con otra formulación, el ser humano es *imago trinitatis*. Más estructuralmente se puede decir que, como el Padre, el hombre también puede ser una fuente de amor si ama con su vida y con su palabra. Dado que ha sido creado por y en el Hijo, el ser humano emerge como una receptividad de amor que revela la necesidad existencial del otro. Y como el Espíritu Santo, que revela en sí mismo, posee esa capacidad de amar y ser amado en la reciprocidad de las conciencias que se vierten en un tercero[171]. Pero esta trasposición prácticamente literal de los atributos de cada persona divina a la estructura humana tiene también una

160 Forte, *Trinidad como historia*, 113-114.
161 Forte, *Trinidad como historia*, 53-54, 163-164.
162 Forte, *Trinidad como historia*, 137-139.
163 Forte, *Trinidad como historia*, 164-165.
164 Forte, *Trinidad como historia*, 191-192.
165 Forte, *Trinidad como historia*, 56-57.
166 Forte, *Trinidad como historia*, 188-189.
167 Forte, *Trinidad como historia*, 57.
168 Forte, *Trinidad como historia*, 189.
169 Forte, *Trinidad como historia*, 189.
170 Forte, *Trinidad como historia*, 190.
171 Forte, *Trinidad como historia*, 174-176.

lectura sociológica. Así, la comunidad de los hombres debería transparentar al Padre, como "comunión de diferentes fontalidades en el amor, que deben relacionarse entre sí para hacerse todos juntos fuentes de vida y de amor"[172]; al Hijo, "en la disponibilidad de la comunidad a acoger al otro y al que es distinto de uno, hasta llegar al don sacrificial de sí mismo"[173]; al Espíritu, por su capacidad de darse a los demás en libertad: "comunión en reciprocidad y en la permanente tensión de la libertad"[174].

Como digo, Forte realiza una trasposición literal de los atributos de cada persona divina que él intuye. Greshake se fijará más en las propias dinámicas de la vida intradivina para realizar ese ejercicio.

2. GISBERT GRESHAKE.

La premisa de la teología de Gisbert Greshake es que Trinidad y condición humana se relacionan. Escribe: "En el corazón de la fe cristiana se encuentra la confesión del Dios uno y trino y de su obra salvífica trinitaria. El *cristiano* es bautizado *en* su nombre, es decir, ingresa en el entramado de las relaciones trinitarias y deja que su existencia toda sea poseída por él"[175]. Así las cosas, Greshake sostiene que donde Dios revela algo de sí, revela, también, algo de nosotros[176] que debe verificarse en la experiencia humana[177].

Para Greshake, que "Dios es uno y trino significa tanto como que Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un intercambio trialógico de amor, realizan la vida divina como una comunicación recíproca de sí mismas"[178]. Esta intuición interrelaciona cuatro elementos. La misma idea de "*communio*", que Greshake describe como un "proceso de vida y de mediación recíproca de una pluralidad de personas independientes a una unidad relacional"[179] donde la pluralidad es la forma de realización de la unidad y no su contrario, es decir, "unidad originaria en diferencia originaria"[180]. Esto lleva al segundo punto. En las personas divinas, las diferencias personales y la unidad

172 Forte, *Trinidad como historia*, 180.
173 Forte, *Trinidad como historia*, 182.
174 Forte, *Trinidad como historia*, 182.
175 Gilbert Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, 1ª ed. (Barcelona: Herder, 2001), 31.
176 Greshake, *El Dios uno y trino*, 48.
177 Greshake, *El Dios uno y trino*, 49-50.
178 Greshake, *El Dios uno y trino*, 223.
179 Greshake, *El Dios uno y trino*, 220.
180 Greshake, *El Dios uno y trino*, 244.

son lo mismo, es decir, el Dios-Uno es un entramado de relaciones de tres hipóstasis personales que posee su esencia en su intercambio de vida. La misma "esencia divina una", escribe Greshake, "*es* mediación: un eterno y constitutivo una-con-la-otra de las tres personas en un a-partir-de-la-otra y un una-hacia la otra"[181]. Por tanto, y aquí aparece ya el tercer elemento, el origen de Dios-Trinidad no ha de entenderse tanto desde el Padre, pues no hay prioridad ontológica de ninguna persona[182], como en esa rítmica de amor que suponen los intercambios recíprocos que permiten afirmar que Dios es amor económica e inmanentemente[183]. De ahí resulta la comprensión de cada persona divina: el Padre, así, sería don primordial que obtiene su identidad en el regalarse; el Hijo, existencia como recepción de lo verdaderamente otro[184]; el Espíritu Santo pura recepción, lazo de amor que une las diferencias[185].

¿Cómo se relacionan Trinidad y ser humano? Como en Zizioulas, también aquí cabe mencionar la analogía del concepto de "persona divina" y "ser-persona"[186]. También la relación filial entre Padre e Hijo en el Espíritu que se abre a los discípulos[187]. En algún momento, Greshake llega a sugerir algo así como un órgano en el hombre que le vuelve capaz de Dios por cuanto le abre a la recepción de su palabra[188]. Pero el elemento relacional fundamental en Greshake es su teología de la creación. Porque Dios siempre está dado hacia fuera de sí y deja junto a sí un espacio de amor, que ha sido ocupado por la creación[189]. Por lo tanto, la creación es fruto del amor de Dios en libertad que desea autorrealizarse con él. En ese deseo de comunión, Cristo, donde la creación tiene su lugar[190], establece una intimidad con la creación[191] y el Espíritu Santo, que realiza la unidad entre Padre e Hijo, capacita a todos los seres humanos para una *communio* sin fronteras entre ellos y con Dios[192].

Hay tres elementos antropológicos que es necesario subrayar en Greshake. El primero es su ser imagen de Dios-Trinidad no tanto porque el ser humano posea estructuras tríadicas, sino "porque se realiza a partir de lo otro y hacia lo

181 Greshake, *El Dios uno y trino*, 228.
182 Greshake, *El Dios uno y trino*, 234.
183 Greshake, *El Dios uno y trino*, 232-233.
184 Greshake, *El Dios uno y trino*, 256-258, 261-262.
185 Greshake, *El Dios uno y trino*, 258-261.
186 Greshake, *El Dios uno y trino*, 84-85.
187 Greshake, *El Dios uno y trino*, 215-216.
188 Greshake, *El Dios uno y trino*, 374-377.
189 Greshake, *El Dios uno y trino*, 284-285.
190 Greshake, *El Dios uno y trino*, 274-275, 286-287.
191 Greshake, *El Dios uno y trino*, 380-387.
192 Greshake, *El Dios uno y trino*, 383.

otro"[193] en "una relación entretejida como comunión, y que justamente en ella es semejante a Dios"[194]. Dicho de otra manera, todo lo que el hombre es estructuralmente está pensado como condición de posibilidad de entrar en comunión con los otros y con Dios-Trinidad[195], es decir, que "también la creación debe abrir su vida ella misma, por supuesto de manera finita, posibilitada y sostenida por Dios"[196]. En este contexto de pensamiento, la autonomía del ser humano se da en un juego en el que el hombre se obtiene a sí mismo dándose a los demás. Entonces, Dios-Trinidad se vuelve camino y norma[197]. Pero esto conduce al segundo elemento: la libertad. Greshake la entiende como la elección de ser lo que se quiere determinándose a sí mismo para sí y para los demás[198], donde esos otros constituyen la propia intervención de Dios en la existencia –Dios interviene "a través del elemento vecino"[199]–. Esto implica una cosa importante. Que la omnipotencia de Dios es su amor kenótico porque no resuelve la orientación de la persona, sino que, en su autolimitarse, da impulso a la coexistencia de la criatura y la colaboración con Él y entre ellas[200]. Dicho lo cual, se puede hablar del tercer elemento, donde la *communio* con Dios implica la *communio* con los hombres, lo que provoca que se pueda hablar de "unidad (¡no identidad!) entre el amor a Dios y al prójimo"[201]. De esta manera, todo parece dirigido a una trinitarización de la creación como acontecimiento salvífico[202]: "estamos sobre la tierra para tornarnos, en la meta terrena que se nos ha otorgado, 'comunionales', 'capaces de comunidad', y para colaborar en que la creación llegue a ser *communio*"[203]. Eso presupone una dinámica que supera el yo, donde todo se refiere al sí mismo, y lo lleva al ser-desde-el-otro, que implica servicio, disposición, entrega, hasta el ser-nosotros, que supone estar cobijado en el ser abarcado[204].

193 Greshake, *El Dios uno y trino*, 301.
194 Greshake, *El Dios uno y trino*, 302.
195 Greshake, *El Dios uno y trino*, 308.
196 Greshake, *El Dios uno y trino*, 325.
197 Greshake, *El Dios uno y trino*, 308.
198 Greshake, *El Dios uno y trino*, 227.
199 Greshake, *El Dios uno y trino*, 341.
200 Greshake, *El Dios uno y trino*, 339.
201 Greshake, *El Dios uno y trino*, 345.
202 Greshake, *El Dios uno y trino*, 356, 431.
203 Greshake, *El Dios uno y trino*, 356.
204 Greshake, *El Dios uno y trino*, 310-311.

3. PIERO CODA.

El trasfondo de las intuiciones de Greshake aparecen también en Coda, aunque con unos matices que sugieren una forma más completa de hablar de antropología trinitaria. El pensamiento de Piero Coda ha de entenderse dentro de una ontología trinitaria, que "ofrece la posibilidad de leer la gramática analógicamente trinitaria en la que está escrito y de la que vive la realidad, en sus diversos niveles"[205]. Ello permite hablar de una antropología trinitaria porque la "verdad teo-lógica de la Unidad y la Trinidad es al mismo tiempo verdad antropo-lógica: es la verdad de Dios que es amor y que como tal nos crea para que lleguemos a ser en él partícipes de su misma obra"[206].

En primera instancia, Coda habla de la Trinidad como de una unidad relacional. Esto quiere decir que hay una "distinción en la unidad entre Jesús y el Padre, en el Espíritu Santo"[207]. Dicho de otra manera, Dios es uno en el ser originario y en el subsistir relacional de las tres personas en el acto o acontecimiento tripersonal del Padre que ama al Hijo engendrándolo en el Espíritu Santo, del Hijo que es engendrado por el Padre y lo ama, dándosele a su vez en el Espíritu, y el mismo Espíritu Santo, que procede de su amor recíproco y a ellos se da de nuevo. Así "se consuman en uno"[208]: en un darse y recibirse plenamente a la manera que le es propia a cada uno. Que esta consumación en uno sea posible demanda dos elementos a la unidad relacional que es Dios-Trinidad, que son el "no-ser positivo" y el "ágape". Coda entiende que la kénosis se manifiesta no tanto como un vaciamiento del ser como un no-ser positivo cuya manifestación principal es la Pascua, donde se revela el "no-ser (perder la vida) para ser (recuperarla)"[209], pero que se extiende a todas las personas de la Trinidad, quienes "en el modo que le es propio se donan hasta la consumación de sí, de tal forma que al hacerlo devienen ellos mismos"[210]. El otro punto es la dinámica agápica de la reciprocidad que consiste en ese ir y venir sin fin del amor entre las personas divinas[211]. Por eso, el propio Coda cualifica esa dinámica de "reciprocadora"

205 Piero Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014), 649.

206 Coda, *Desde la Trinidad*, 637.

207 Coda, *Desde la Trinidad*, 636.

208 Coda, *Desde la Trinidad*, 639.

209 Coda, *Desde la Trinidad*, 660.

210 Coda, *Desde la Trinidad*, 662. Este punto es importante porque significa que el ser procede del no-ser y ayuda a interpretar la *creatio ex nihilo* como *nihil amoris*. No solo que nada preexistía a Dios, sino que la creación es un acto de amor puro en donde Dios se hace nada, respecto de lo creado, para que lo creado exista (Coda, *Desde la Trinidad*, 662-663).

211 Coda, *Desde la Trinidad*, 655.

y "trinitaria". "Reciprocadora" porque "tiende a multiplicar al infinito el dinamismo mismo por el que es reciprocidad"[212]. "Trinitaria" porque la reciprocidad supone un *tertium* y porque no es una consecuencia de la persona o un medio, sino la misma relación intencional[213].

La unidad relacional codiana todavía admite dos cualificaciones más que permiten comprender cómo el ser humano se relaciona con Dios-Trinidad, a saber, que la unidad relacional es "inclusiva" y "efusiva". "Inclusiva", porque, por "el don del Espíritu Santo que suscita la fe como respuesta de nuestra libertad, también nosotros somos introducidos gratuitamente a contemplar, más aún, a participar realmente (en nuestra relación con el Padre y en nuestra relación de unos con otros) en la misma relación de amor que Jesús vive con el Padre en el Espíritu Santo"[214]. "Efusiva", porque "se abre y es participada en su mismo misterio a través de la revelación de Jesucristo, como el Hijo Unigénito, y del don del Espíritu Santo, como Espíritu de la filiación divina a las criaturas"[215]. De manera que, en fin, "nosotros podemos acceder ontológica y existencialmente al misterio de la Unidad y de la Trinidad de Dios […] no poniéndonos frente al misterio, sino siendo introducidos en él como cuerpo y esposa de Cristo, por el don del Espíritu Santo"[216]. Pero siendo evidente que participamos de la vida intradivina ya en nuestra vida por Cristo en el Espíritu, ¿cómo afecta esto al intento de pensar al hombre antropológicamente?

Lo que Coda llama la "dinámica agápica de la reciprocidad". La "reciprocidad pone de relieve que el Otro/otro es constitutivo del Yo/yo. Y lo es en un sentido ante todo ontológico, según el cual la relación que el otro es/vive respecto a mí, en respuesta a la relación que soy/vivo respecto al otro, no es algo accidental ni periférico o la constitución dinámica de mí misma identidad"[217]. En consecuencia, cabe pensar a la persona desde una ontología trinitaria, cuyo referente es Cristo, porque en él se realiza la relación intersubjetiva perijorética del don de sí al otro y de acogida del otro: el "don-de-sí que se abre a la plena autoposesión de sí en la libertad de la relación al Otro y a los otros"[218]. Esto afecta al modo de comprender la persona en tres aspectos. La presencia del Espíritu en la interioridad de la persona, que revela una interioridad compartida

212 Coda, *Desde la Trinidad*, 657
213 Coda, *Desde la Trinidad*, 657.
214 Coda, *Desde la Trinidad*, 636, 637.
215 Coda, *Desde la Trinidad*, 636.
216 Coda, *Desde la Trinidad*, 637.
217 Coda, *Desde la Trinidad*, 656.
218 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.

con Dios-Trinidad[219]. Ser hijo en el Hijo, es decir, conformarse al "ritmo trinitario de recibirse (del Padre) –formarse (en el Cristo)– y darse (en el Espíritu)"[220]. Y la relación intersubjetiva de las personas creadas, que tiene su paradigma en la relación hombre-mujer[221]. Pero eso no es todo. Sería necesario también el intento de vivir el no-ser positivamente, aunque solo puedan vivirlo plenamente las personas divinas por cuanto en el ser humano "ser" y "ágape" no coinciden aunque pueden darse intencionadamente[222]. Exactamente lo mismo sucede con la reciprocidad reciprocadora. No es suficiente que dos personas se amen recíprocamente, sino que, comprendiendo trinitariamente esta reciprocidad, la relación debe abrirse a un tercero que, a su vez, desbordará efusivamente su relación a otros para incluirlos en la misma dinámica recíproca reciprocante y así sucesivamente[223].

En suma, me parece que se la comprensión de Coda pone en el centro de la antropología trinitaria una comprensión dinámica de Dios-Trinidad y el hombre donde "no-ser", "ágape" y "reciprocidad reciprocante" constituyen el marco de una comprensión del ser.

4. NICOLA CIOLA.

En Ciola hay una unión incuestionable entre cristología y antropología trinitarias: "La antropología ha brotado por tanto de la doctrina trinitaria y cristológica, de tal modo que conceptos aparentemente abstractos (*hypostasis*, *ousia*…) asumieron más tarde un significado nuevo no solo para el adecuado conocimiento de Dios, sino también para la antropología"[224]. En consecuencia, Ciola afirma que es necesario "redescubrir a la Trinidad como concepción relacional de los seres humanos"[225].

Para comprender la teología trinitaria de Ciola, de nuevo es fundamental la *theologia crucis*. Afirma que la "Cruz pasa a ser evento trinitario, donde las criaturas pueden descifrarse e interpretarse como dinámica de recepción del don de amor, respuesta oblativa y comunión en la reciprocidad"[226]. Distingue tres

219 Coda, *Desde la Trinidad*, 651-652.
220 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.
221 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.
222 Coda, *Desde la Trinidad*, 662.
223 Coda, *Desde la Trinidad*, 657.
224 Nicola Ciola, *Cristología y Trinidad*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), 163, 192.
225 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 190.
226 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 194.

elementos básicos que permiten leer la Cruz en estos términos: kénosis, perijóresis y amor extático. La kénosis, donde una de las personas divinas adquiere no solo la forma de un ser humano, sino la forma de un sirviente que se ofrece al Padre en el Espíritu en una muerte de cruz. Ahí, como en toda su pro-existencia, Cristo revela la Trinidad como amor que se da[227]. La perijóresis tiene dos apariciones. Una, la de las propias personas de la Trinidad, que están relacionadas en la muerte y la resurrección de Jesús dentro de las peculiaridades de su obrar económico[228]. Otra, la que se produce entre Dios-Trinidad y los hombres marginados y oprimidos, que son asumidos justo en el abandono donde la kénosis es un vacío en el que entra toda la humanidad[229]. En cuanto al amor extático, la efusión de Dios-Trinidad, que implica los dolores de la humanidad en el abandono kenótico de Jesús, significa la "donación a favor de una humanidad desviada y pecadora"[230]. De esta manera, la caridad de Jesús refleja "una pro-existencia trinitaria. El comportamiento y amor de Jesús por los pobres, los pequeños, los desamparados, los pecadores, refleja el amor y la entrega al Padre y del Padre a Él"[231]. Con lo dicho ya se comprende cómo el ser humano se relaciona con la Trinidad mediante la Cruz[232]:

> La Cruz no solo desvela el misterio trinitario sino que al mismo tiempo fuente de todo posible amor antropológicamente intenso. Dar-la-vida, abandonarse al otro, estar-en-relación además de características de la vida divina son paradigmas de cualquier relación constituyente de la humanidad del hombre. […] Lo que en la vida intratrinitaria es apertura de sí al otro, experiencia de reciprocidad y, por ello, comunión con el otro […] en el plano antropológico es dinámica del ser-sí-mismo-para-el-otro.

Ahí brotan ya los elementos antropológicos fundamentales. La persona se entiende como alteridad. Ciola sugiere la idea de que, en el encuentro con el Crucificado Resucitado, el ser humano entiende la conformación de la propia personalidad como otro que favorece y posibilita la comunión interpersonal[233]. Es la alteridad la que posibilita una antropología de la relacionalidad o una comprensión de la persona como relación. Esta comprensión hace que el ser humano se viera involucrado en una dinámica que exige el acogimiento del otro en una comprensión kenótica del propio yo, en la relación con el otro así como un don

227 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 181, 194.
228 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.
229 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.
230 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.
231 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 181.
232 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195-196.
233 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 198.

de sí en el propio ser. Todo ello debe ser comprendido de la gratuidad que obra la misma libertad de la persona que se relaciona de este modo.

Sobre este proceso hay que señalar dos cosas, todavía. La primera es que existe una diferencia radical entre el modo en que Dios es relación y la persona es relación, porque el ser humano está dividido entre naturaleza y persona y, por lo tanto, no puede ser-relación. Lo segundo: esto solo es posible con la gracia divina que proporciona el encuentro con Dios-Trinidad[234]. Un elemento más tiene que ver con lo que Ciola llama "perijóresis de amor". Se refiere a que la persona se realiza en la donación a otro. Dicho de otra manera, la donación como kénosis cuyo vacío se brinda al otro para que sea así como donación en sentido experiencial es lo que conforma la propia personalidad como alteridad, como diferencia radical del otro que permite la personeidad[235].

En definitiva, la antropología trinitaria de Ciola se basa en una lectura antropológica de las propiedades trinitarias reveladas por Cristo en la Cruz, a saber, kénosis, perijóresis y reciprocidad. Esto acaece merced a la gracia divina, que brota del encuentro con Dios-Trinidad, pese a la diferencia sustancial entre la criatura y la persona divina, que ya ha aparecido desde Pannenberg.

* * *

Estos análisis manifiestan que en el catolicismo se ha realizado un esfuerzo sistemático por desarrollar una comprensión del hombre desde la Trinidad. Más que en Rahner, donde no hay una antropología desarrollada en esta dirección, este esfuerzo sistemático parece nacer de las reflexiones de Hemmerle, citado en los textos de Greshake, Coda y Ciola. Con todo, no se puede decir que compartan un punto de vista semejante. Forte realiza una trasposición literal de los atributos específicos de cada persona divina al ser integral de la persona humana. Greshake es semejante a Pannenberg y a Zizioulas en muchos elementos como la autodistinción/alteridad y la comunión en reciprocidad. Justo este último término adquiere un desarrollo en Coda como no puede encontrarse en ninguno de los teólogos estudiados aquí y que se condensa en la idea de una Trinidad trinitizante: un amor recíproco reciprocante.

234 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 199.
235 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 201-202.

V. CONCLUSIONES

Para cerrar estas páginas quisiera volver ahora sobre el argumento con el que las comencé. Pienso que se debe volver a hacer notar que las aportaciones que he estudiado pertenecen a autores que muchas veces no se han conocido entre sí, sino que además tampoco pertenecen ni a los mismos países y culturas, ni a los mismos momentos históricos ni a las mismas confesiones cristianas. Pese a ello, han puesto de relieve una misma intuición, la de que es posible y necesario comprender al ser humano trinitariamente. Me parece que estamos en condiciones de comenzar a reconocer que la antropología trinitaria supone un desarrollo teológico en el campo de la teología trinitaria, en la parte en la que más afecta al ser humano, y de la antropología teológica, en cualquiera de las dimensiones básicas de que cabe hablar dentro de ella. Obviamente, las diferencias entre los autores, incluso dentro de una misma confesión, no permiten augurar que se vaya a alcanzar una conclusión clara al respecto, pero no es necesario que así sea. Además, el hecho de que la antropología trinitaria no sea ni vaya a ser un discurso cerrado proporciona una riqueza argumentativa que alimentará su desarrollo futuro.

La antropología trinitaria constituye un novedoso desarrollo en la forma de comprender al ser humano que no sólo proporciona una gran cantidad de matices con los que alumbrar nuestro lugar en el mundo, nuestra relación con la realidad que nos rodea y con Dios-Trinidad, sino que, por ello mismo, es capaz de nutrir varios ámbitos epistemológicos. Dentro de la misma teología, puede contribuir a la teología trinitaria pero también a otros campos menos evidentes, como la sacramentaria –se ha hablado aquí, por ejemplo, de la eucaristía–. La eclesiología ya se está viendo afectada por un razonamiento antropológico-trinitario en el discurso que se está desarrollando sobre la sinodalidad [236]. Asimismo, la moral podría repensar la conciencia moral, la relación entre las virtudes cardinales y teologales así como el vivir en sociedad a la luz de la antropología trinitaria. Fuera de la teología, podría repensarse la racionalidad política ahora que la reciente pandemia ha puesto de relieve los profundos vínculos que unen a los seres humanos más allá de su nacionalidad o cultura. Igualmente, la cuestión ambiental refleja un precario equilibrio relacional que podría ser iluminado. Cabría pensar también la educación a partir de la antropología trinitaria. Me pregunto qué sucedería si se emplease para pensar el arte, la arquitectura, la justicia, la medicina…

236 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2018), nn. 6, 43, 45, 64, 109a, 116.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benedicto XVI. *Caritas in veritate*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2009.

Brambilla, Franco Giulio. "Antropologia teológica". En *La Teologia del xx secolo. Un bilancio. Vol 2. Prospettive sistematiche*, editado por Giacomo Canobbio y Piero Coda, 175-286. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.

Bulgakov, Sergei. *Sophia: the wisdom of God. An outline of Sophiology*. 1ª ed. Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1993.

Castelao, Pedro. "Antropología Teológica". En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.

CELAM. *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*. 1º ed. Bogotá: Celam ediciones, 2015.

Ciola, Nicola. *Cristología y Trinidad*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.

Coda, Piero. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014.

Coda, Piero. *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. 3ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.

Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. 1ª ed. Madrid: BAC, 2012.

Florenski, Pável. *La columna y el fundamento de la verdad*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.

Forte, Bruno. *Trinidad como historia*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 1988.

Francisco. *Amoris Laetitia*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2016.

Francisco. *Christus vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2019.

Francisco. *Evangelii Gaudium*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2013.

Francisco. *Gaudete et exsultate. Sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.

Francisco. *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2015.

Francisco. *Veritatis Gaudium*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.

Gallardo González, Sara y Martín Acebes, Elena. "'Lo propio del hombre'. Apuntes de antropología ratzingeriana". *Cauriensia* 15 (2020): 385-404. doi: 10.17398/2340-4256.15.385

Greshake, Gilbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. 1ª ed. Barcelona: Herder, 2001.

Hemmerle, Klaus. *Tras las huellas de Dios*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005.

Idoya Zorroza, Mª. "Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo". *Cauriensia* 10 (2015): 459-471. doi: 10.17398/1886-4945.10.459

Juan Pablo II, San. *El misterio trinitario (Dives in misericordia, Redemptor hominis y Dominum et vivificantem)*. 1ª ed. Madrid: BAC, 1986.
Jüngel, Ernst. *Dios como misterio del mundo*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 1984.
Ladaria, Luis Francisco. *Teología del pecado original y de la gracia*. 2ª ed. Madrid: BAC, 2012.
Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
O'Callaghan, Paul. *Figli di Dio nel mondo: Trattato di antropología*. 1ª ed. Roma: EDUSC, 2013.
Ortega Cabrera, Agustín. "Pensamiento social desde la antropología y la ética: claves para la pedagogía en el humanismo-valores de la doctrina social de la Iglesia". *Cauriensia* 11 (2016): 757-768.
Oster, Stefan. "Becoming a Person and the Trinity". En *Rethinking trinitarian theology*, editado por Robert J. Wozniak & Giulio Maspero, 346-365. (London: T & T Clark, 2012).
Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vols. 1 y 2. 1ª eds. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 6ª ed. Bilbao: Sal Terrae, 2011.
Ruíz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación*. 2ª ed. Madrid: BAC, 2011.
Scognamiglio, Edoardo. *El rostro del hombre. Ensayo de antropología trinitaria*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
Soloviev, Vladimir. *Los fundamentos espirituales de la vida*. 1ª ed. Madrid: BAC, 2017.
Zarazaga, Gustavo. *Dios es comunión*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
Zizioulas, Ioannis D. *Comunión y Alteridad*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

David Luque
Facultad de Educación-Centro de Formación del Profesorado
Universidad Complutense de Madrid
C/ del Rector Royo-Villanova, 1
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-3809-5186

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 277-308, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.277

LA OBRA EDUCATIVA DE SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE. CONTRIBUCIÓN Y RELEVANCIA DE SU PEDAGOGÍA

THE EDUCATIONAL WORK OF SAINT JOHN BAPTIST DE LA SALLE. CONTRIBUTION AND RELEVANCE OF HIS PEDAGOGY

MIGUEL MARTÍN-SÁNCHEZ
Universidad de Extremadura

JORGE CÁCERES-MUÑOZ
Universidad de Extremadura

Recibido: 12/03/2020 Aceptado: 23/09/2020

RESUMEN

En el año 2019 se cumplieron 300 años del fallecimiento de San Juan Bautista de La Salle. Ello evoca la necesidad de revisar y valorar la trascendencia de una de las figuras de la pedagogía socio-cristiana más significativas de la historia de la educación. Este trabajo tiene como objetivo analizar la obra pedagógica y social de San Juan Bautista de la Salle, así como exponer las características que definieron la supervivencia y expansión de todo un movimiento educativo, el lasallismo, por todo el mundo. Se ha llevado a cabo una hermenéutica pedagógica de las obras primas del fundador como método de investigación, tomando también en consideración a autores destacados en el estudio del lasallismo para entender el desarrollo y presencia de la pedagogía y formas de vivir el hecho religioso de los Hermanos de las Escuelas Cristianas desde el siglo XVII hasta la actualidad. Como consecuencia de ello, asistimos a toda una obra viva en

los cinco continentes que combina rasgos educativos originarios con innovaciones didácticas que representan su adaptabilidad y alcance social ante las demandas de la ciudadanía del siglo XXI.

Palabras clave: La Salle, Pedagogía, Pedagogía social, Formación, Profesorado

ABSTRACT

In 2019, 300 years were passed since the death of Saint Jean-Baptiste de La Salle. This evokes the need to review and assess the importance of one of the most significant figures of socio-Christian pedagogy in the history of education. This work aims to analyze the pedagogical and social work of Saint Jean-Baptiste de La Salle, as well as expose the characteristics that defined the survival and expansion of an entire educational movement, Lasallism, throughout the world. A pedagogical hermeneutic of the founder's raw works has been carried out as a research method, also taking into account prominent authors in the study of Lasallianism to understand the development and presence of pedagogy and ways of living the religious fact of the Brothers of the Christian Schools from the 17th century to the present. As a result, we attend a whole work alive in the five continents that combines original educational features with educational innovations that represent their adaptability and social reach to the demands of the citizens of the 21st century.

Keywords: La Salle, Pedagogy, Social Pedagogy, Teacher training

I. INTRODUCCIÓN. SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE 300 AÑOS

El año 2019 es una fecha significativa dentro del calendario cristiano y también educativo. Cristiano, porque se cumplen 300 años del fallecimiento de San Juan Bautista de La Salle. San Juan Bautista de La Salle (1651-1719) nace en la localidad francesa de Reims, ordenándose sacerdote en 1678 y convirtiéndose en un referente de la pedagogía católica francesa, principalmente por tres cuestiones relevantes: su papel en la educación popular, sus ideas sobre la formación y capacitación de los maestros, y la fundación de la Congregación de Hermanos de las Escuelas Cristianas, fundada en 1684 y que hoy se halla extendida por todo el mundo.

San Juan Bautista de La Salle dedicó sus esfuerzos a la educación de los pobres, pero con especial dedicación a la formación de maestros, a quién exigió doce virtudes principales: gravedad, silencio, humildad, prudencia, sabiduría, paciencia, mesura, mansedumbre, celo, vigilancia, piedad y generosidad.

El empuje de La Salle en la formación y consolidación de una escuela gratuita para pobres, el énfasis en la formación de maestros, los métodos educativos innovadores para la época, y la solemne dedicación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas a la educación de las clases más desfavorecidas son su legado, el sello distintivo de su labor cristiana y pedagógica que se mantiene 300 años después de su muerte todavía activo[1] . En homenaje a San Juan Bautista de La Salle, canonizado por León XIII en 1900, el papa Pío XII lo declaró el 15 de mayo de 1950 Patrono Universal de los Educadores. Desde entonces, cada 15 mayo se celebra el día del Educador Cristiano[2] .

La importancia y relevancia histórico-educativa de San Juan Bautista de La Salle resulta inmensa. Entre sus logros y méritos que le convierten en una de los referentes pedagógicos del siglo XVII están la fundación de una familia religiosa dedicada a la enseñanza, sus planteamientos innovadores en materia de educación gratuita y universal, y su preocupación en la formación de los maestros[3] . Se trata, sin duda, de la figura más importante de la pedagogía católica francesa de los siglos XVII y XVIII, lo que se demuestra con el éxito y trayectoria de sus acciones a lo largo de estos 300 años.

En las páginas que siguen, entendiendo que San Juan Bautista de La Salle es un referente actual para la educación católica, analizaremos los principales aportes de la pedagogía lasaliana y su influencia e importancia en la educación católica actual.

II. EDUCACIÓN Y REFLEXIÓN PEDAGÓGICA DESDE JUAN BAUTISTA DE LA SALLE

El análisis pedagógico de la figura de San Juan Bautista de La Salle requiere una mirada a las fuentes histórico-educativas que dejaron testimonio de su pensamiento a lo largo de los siglos. Algunas de esas fuentes con mayor significación para quienes se han dedicado al estudio de esta figura del cristianismo son: la *Guía de las Escuelas*, las *Meditaciones para los días de retiro* y *Reglas de Cortesía y Urbanidad Cristiana para uso de las Escuelas Cristianas*.

1 Paulí Dávila, Luis M. Naya e Hilario Murua, "Tradition and modernity of the De La Salle Schools: the case of the Basque Country in Franco's Spain (1937–1975)", *Paedagogica Historica*, *49* (4) (2013): 562-576.

2 Enrique García Ahumada, "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002): 375-381.

3 Miguel Ángel Martín Sánchez, "Implicaciones educativas de la reforma y contrarreforma en la Europa del Renacimiento", *Cauriensia* 5 (2010): 215-236.

La *Guía de las Escuelas*[4] fue una obra viva fruto de la reflexión del fundador y los Hermanos que, en las décadas venideras, cumplieron e hicieron cumplir los mandatos y consejos establecidos en la obra. Lógicamente, la idea de homogeneizar la práctica educativa en los distintos centros escolares era clara, sin embargo, ese proceso de aglomerar un conjunto de formas de hacer trajo consigo y de forma paralela la modificación del texto. Esto es algo que se hace patente por las sucesivas ediciones revisadas (veintidós en total), siendo el texto original de 1706, la primera revisión de 1720 y la última en 1916[5].

La edición consultada corresponde a un híbrido entre la edición manuscrita de 1706 y adiciones en diversos apartados de la primera revisión de 1720. En cuanto a la obra *Las Meditaciones para los días de retiro*[6] constituyó un ejemplo escrito con un fin claro: la preparación para el magisterio y la alegoría de su misión evangelizadora. Constituida por dieciséis meditaciones en forma de consejo, presenta con su lenguaje una constante cascada de argumentos, lecciones y alegatos para elevar la trascendencia, motivación y fundamento de la labor docente de quienes se iban a dedicar a la enseñanza. En tercer lugar, la obra *Reglas de Cortesía y Urbanidad Cristiana para uso de las Escuelas Cristianas,* fue concebida como manual de lectura para el alumnado que se encontraba en el octavo nivel de lectura en las Escuelas Cristinas. Cumplía la doble función de enseñar y mejorar el nivel de lectura de los alumnos que lo utilizaban junto con la instrucción moral de base cristina y acorde a los tiempos[7].

Como consecuencia, tres obras clave para todo el desarrollo posterior de sus acciones educativas en el ámbito de la acción didáctica en las escuelas, la

4 La edición que ha sido consultada para este trabajo se titula: *San Juan Bautista de La Salle. Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares*. La traducción e introducción general es realizada por José María Valladolid, fsc. Edición patrocinada por las Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional Lasaliana de España y Portugal (ARLEP) y de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL). (2001).

5 León Lauraire, "La revisión de la Guía. Hacia una red educativa lasaliana mundial", en: *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano,* ed. P. Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 185-206.

6 La edición que ha sido consultada para este trabajo se titula: *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones*. De los autores Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC. Editada por los Hermanos de las Escuelas Cristianas de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL). (2007)

7 La edición que ha sido consultada para este trabajo se titula: *San Juan Bautista de La Salle. Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares*. La traducción e introducción general es realizada por José María Valladolid, fsc. Edición patrocinada por las Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional

Lasaliana de España y Portugal (ARLEP) y de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL). (2001).

formación del profesorado, el desarrollo social y la evangelización en los espacios educativos.

Al margen de las fuentes, acercarnos a la pedagogía de Juan Bautista de La Salle implica, obligatoriamente, un entendimiento de la razón de las acciones educativas concretas que desarrollaron él y los Hermanos Cristianos. Véase Gráfico 1.

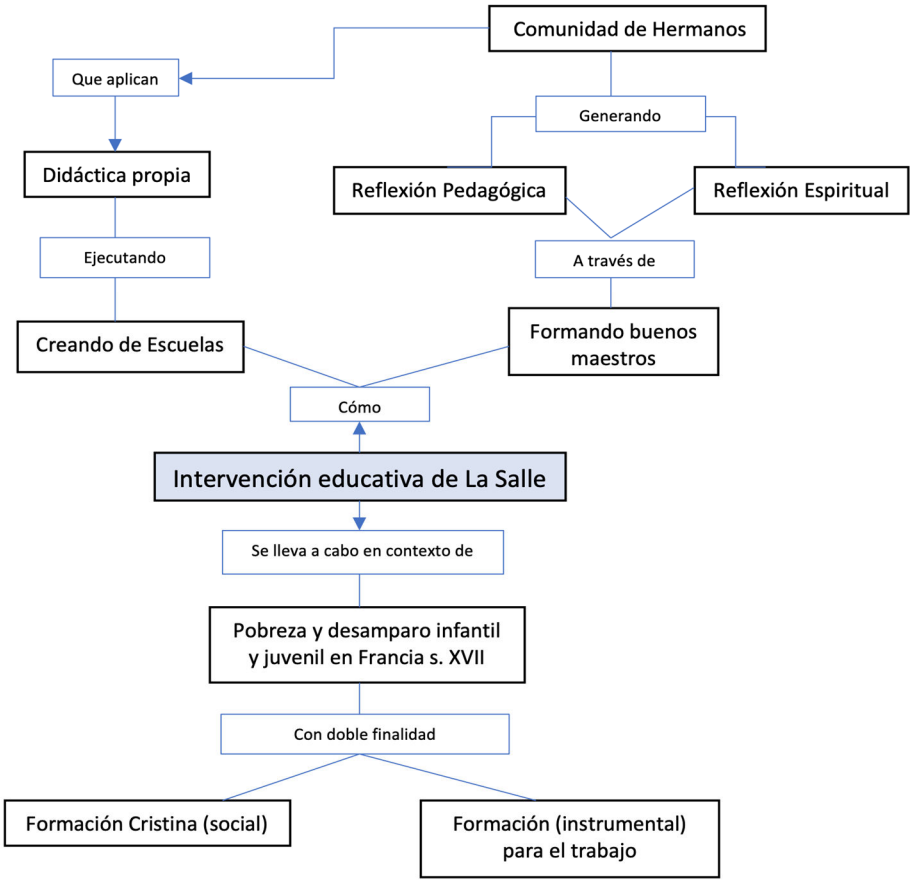


Gráfico 1 Esquema Intervención educativa de La Salle. Elaboración propia.

Como puede observarse en el gráfico precedente, tanto La Salle como los Hermanos Cristianos adoptaron desde el primer momento la obligación de formación y ayuda social, educativa y espiritual, especialmente con las clases más

desfavorecidas; y lo hicieron, principalmente, a través de dos instrumentos concretos: la formación específica de maestros, y la creación de escuelas. Estas acciones educativas tuvieron un móvil, una primera motivación que emanaba de un altruismo socio-cristiano que se le atribuye a La Salle y que fundamenta toda la herencia y legado posterior. El móvil al que hacemos referencia no es otro que la situación de pobreza, vulnerabilidad y marginación social de los estratos más bajos de la Francia del siglo XVII[8]. Esta situación, observada y denunciada por La Salle, presentaba un clamor específico que tenía que ver con una situación de indefensión de la infancia y la juventud alarmantes[9]. Los niños y jóvenes que, analfabetos, sin escolarizar, estaban a merced de malos hábitos, compañías y presentaban un futuro desalentador lejos de las posibilidades de adquirir oportunidades de desarrollo personal, formativo y laboral para un cambio en su destino, fueron los principales objetivos de la intervención pedagógica de La Salle. Así mismo, el contexto de pobreza desencadenaba en cierto modo una situación de desamparo y dinámicas de abandono familiar y descuido parental de los hijos, creando una brecha educativa y social que nadie cubría; espacio que vino a ocupar La Salle y los Hermanos Cristianos. En este sentido la obra *Meditaciones para los días de retiro* anteriormente citada plantea esta cuestión en su primera meditación:

> "Corresponde, pues, a la Providencia de Dios y a su vigilancia sobre la conducta de los hombres, sustituir a los padres con personas que tengan luces suficientes y celo para que los niños lleguen al conocimiento de Dios y de sus misterios"[10]

La razón de suplir a los padres tiene una doble finalidad: por un lado, acoger a la infancia y educarla en la fe cristiana, ofrecerles vías de conocimiento del evangelio y conseguir del niño en desamparo un niño acogido y con vistas a convertirse en un buen cristiano. En este sentido, la segunda de las meditaciones -*Sobre los medios que han de utilizar los encargados de la educación de los niños para procurarles la santificación*-, desprende una necesaria acción educativa desde el cristianismo basado en un control estricto de la obediencia para

8 Ângelo E. Leubet, Evaldo L. Pauly, y Valdir L. Da Silva, "Contribuições de João Batista de La Salle para a constituição da escola moderna", *Revista Brasileira de História da Educação*, 16(4 [43]) (2016): 32-93.

9 Alma Hernández-Mondragón, Marcela Salazar-Ibáñez, y Manuel Velasco y Arzac, "Trascendencia de la pedagogía y didáctica Lasaliana en el aula: Antecedentes históricos y evolución", *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 13 (47) (2017): 197-220.

10 Primera Meditación para los días de retiro, "Dios, por su Providencia, es quien ha establecido las Escuelas Cristianas", en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones* (Región Latinoamericana Lasallista: Hermanos de las Escuelas Cristianas RELAL, 2007), 2.2, 416

evitar malas acciones en el niño. Ello conduce a una enseñanza de la práctica cristiana como una proyección ética desde el individuo en edad infantil hacia la adulta, contribuyendo a una mejora y justicia social, tan necesaria en la Francia del siglo XVII. Para ello el ejemplo del docente es fundamental, como luz atrayente hacia esas prácticas. Esto es lo que D´Huiteau[11] apunta como misticismo y pragmatismo en el pensamiento de La Salle, el cual no es inspirador ni creador de una filosofía ni de una escuela de pensamiento, sino que constituye en sí una fuente de recursos educativos para una época y contextos determinados con una misión salvadora basada en ideales cristianos. Será precisamente la formación de maestros uno de las obsesiones de La Salle y los Hermanos Cristianos, entendida como la necesaria actitud, motivación y valores (basados en las doce virtudes) imprescindibles para afrontar con éxito la educación de los niños y jóvenes.

La segunda de las finalidades consiste en acoger al niño y formarlo en habilidades instrumentales básicas para la inserción social, para el aprendizaje futuro de un empleo. Desde el aprendizaje de conocimientos instrumentales básicos se buscó proporcionar a los niños alternativas futuras laboralmente hablando a la de sus padres, sustituyendo la ignorancia por la habilidad de leer, escribir y realizar cálculos básicos. En definitiva, dotarle de herramientas para lograr insertarlo con dignidad en el mundo[12]. Quizás sea esta una de las grandes innovaciones educativas de La Salle, que si bien no fue pionero en atender la inserción social, sí podemos incluirlo en el movimiento de la educación popular como uno de sus representantes más activos, cuya innovación en el campo de la pedagogía social y la formación en competencias profesionales para la inserción social y laboral de los colectivos más vulnerables, lo convierten en un referente actual de la pedagogía católica francesa en particular, y de la educación popular en general.

Desde esa doble finalidad educativa (buen cristiano y bien formado) se hacía posible un principio de integralidad educativa y de integración social y laboral[13]. Así, quedan ya expuestas las razones y el fin de la intervención educativa de Juan Bautista de La Salle. Sin embargo, queda por responder cómo se llevó a cabo esa intervención.

11 Jacques D'Huiteau, "¿Es posible hablar de "filosofía lasaliana"?", *Revista Digital de Investigación Lasaliana*, 9 (16) (2019): 39-50.

12 Alma Hernández-Mondragón, Marcela Salazar-Ibáñez, y Manuel Velasco y Arzac, "Trascendencia de la pedagogía y didáctica Lasaliana en el aula", 197-220.

13 Martina Nadal, "La calidad educativa en la pedagogía Lasallana", *Revista Digital de Investigación Lasaliana*, 7 (14) (2017): 62-81.

La manera de responder educativamente a esta demanda socioeducativa se produjo a partir de la creación de escuelas y mediante la formación de maestros, dos grandes aportaciones para la historia de la educación por el modo en el que fueron alcanzadas y por toda su trascendencia pedagógica posterior[14]. Ello parte de un elemento de la pedagogía de La Salle que trasciende a los siglos venideros y es la generación de una comunidad. La Salle abandona su posición eclesiástica para dedicarse en cuerpo y alma a la convivencia y formación de un grupo de hombres que constituirían una comunidad de hermanos formados para el magisterio[15]. La razón de ese magisterio ya la acabamos de señalar, sin embargo, era necesario pulir las actitudes y aptitudes para la docencia de esos hombres reunidos bajo la dirección de La Salle. Algo que el propio fundador tuvo que ejercer entregándose desde todos los registros: económicos, vitales, espirituales, es decir, dando ejemplo, entregando su vida a la misión de ayudar a la infancia desvalida mediante la educación cristiana y la formación de quienes colaboraron a su alrededor[16]. Poco a poco se fueron creando tanto escuelas como seminarios de formación de maestros en los que se generaba una reflexión tanto pedagógica como espiritual de cara a la mejora de la calidad de las acciones docentes llevadas a cabo en las escuelas que se iban fundando[17]. Del conjunto de escuelas y seminarios fundados surgió algo más que una comunidad, una Sociedad, el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, proclamándose así en alto grado de oficialidad por bula papal en 1725 la obra educativa originada por Juan Bautista de La Salle y formada por religiosos laicos al servicio de la educación de la infancia y juventud en situación de pobreza[18].

Tanto desde la creación de escuelas como desde la formación de docentes, se constata una contribución de La Salle a la historia de la educación de notable relevancia. En el caso de la primera, no solo por los resultados alfabetizadores de la red de escuelas sino por los matices y ejes característicos de la didáctica desarrollada en sus aulas.

14 Paulí Dávila, Luis M. Naya e Hilario Murua, "Tradition and modernity of the De La Salle Schools", 562-576.

15 Enrique García Ahumada, "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", 375-381.

16 Alphonse LeBlanc, "The leadership journey of st. John Baptist de La Salle", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 4 (7) (2017): 11-26.

17 Alfredo Trendall, "Un santo del siglo de Luis XIV la vida y la obra del Señor de La Salle", *Revista de la Universidad de La Salle* 2(7) (1980): 89-92.

18 Diego A. Muñoz, "¿Podemos hablar de una pedagogía Lasaliana hoy?", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 2 (3) (2011): 1-9.

Uno de esos primeros matices tiene que ver con la gran presencia de espiritualidad y formación de base cristiana que imperaba en el día a día en el aula. Una formación que el fundador haría hincapié en que fuera teórico-práctica:

> "Para mover a los niños que instruyen a adquirir el espíritu del cristianismo, deben enseñarles las verdades prácticas de la fe de Jesucristo y las máximas del Santo Evangelio, con tanto cuidado al menos, como las verdades de mera especulación.
>
> Es cierto que hay algunas verdades que es absolutamente necesario conocer para salvarse; ¿pero de qué serviría conocerlas si no se preocupa uno del bien que debe practicar? Pues la fe sin las buenas obras, dice Santiago, está muerta. Y como dice san Pablo, aun cuando comprendiera todos los misterios y poseyera toda la ciencia y toda la fe, de forma que transportara montañas de un lugar a otro, si no tengo caridad, es decir, la gracia santificante, no soy nada."[19]

La forma de entrar y salir de la escuela[20], los materiales utilizados[21], el tiempo de desayuno y merienda[22], acciones como la colecta, etc., toda la dinámica del día a día presenta una evocación constante a los rituales[23], textos y catecismo[24], oraciones[25] y cánticos[26].

Complementaria a la formación cristiana se encontraba una formación en buenas costumbres como objetivo didáctico de las Escuelas, cuestión que se relaciona con el objetivo de la inserción social que anteriormente comentábamos. Al margen de las estrictas normas de obediencia que se hacían tangibles, se prestaba específicamente el uso de la ya mencionada obra *Reglas de Cortesía y Urbanidad Cristiana para uso de las Escuelas Cristianas*[27]. Este, utilizado como material de lectura inducía a la repetición de premisas que incidían en el

19 Segunda meditación para los días de retiro, "Sobre los medios que han de utilizar los encargados de la educación de los niños para procurarles la santificación", en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 3.1, 419.

20 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas. Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares,* trad. José María Valladolid, FSC (Región Lasaliana de España, Portugal y Latinoamérica: Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional Lasaliana ARLEP y Región Lasallista RELAL, 2001), Primera parte, capítulos 1 y 11.

21 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 3.

22 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 2.

23 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 8.

24 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 9.

25 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 7.

26 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 10.

27 San Juan Bautista de La Salle*, Reglas de Cortesía y Urbanidad Cristiana para uso de las Escuelas Cristianas Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares*, trad. José María Valladolid, FSC (Región Lasaliana de España, Portugal y Latinoamérica: Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional Lasaliana ARLEP y Región Lasallista RELAL, 2001).

modo de vivir y de actuar en múltiples situaciones de la vida. No solo se enseñaba o se perfeccionaba la lectura, sino que se introducía de manera paralela un modus vivendi determinado, a semejanza de lo que se podía observar en otras instituciones educativas como los colegios universitarios o determinados seminarios[28].

La obra se estructura en dos partes y capítulos. La primera parte se titula "Del recato que se debe manifestar en los modales y en la compostura de las diversas partes del cuerpo" y la segunda "De la urbanidad en las acciones comunes y habituales".

En el caso de la primera parte la composición de los capítulos evoca a un recato y decoro cristianos propios de los cánones de la época. No obstante, con criterio de adaptación temporal, llama la atención la didáctica minuciosa en la redacción de la obra, ya que explicita al mismísimo detalle las acciones correctas y la advertencia de las no correctas de acuerdo a la higiene, compostura y decoro de los individuos. Es tal así que la división de los capítulos de la obra permite una lectura que advierte acerca de: la cabeza, las orejas, el cabello, el rostro, la frente, las cejas, las mejillas, los ojos, la vista, la nariz y del modo de sonarse y de estornudar, la boca, los labios, los dientes y la lengua, el habla y la pronunciación, el bostezar, escupir y toser, la espalda, hombros, brazos y codos, las manos, dedos y uñas, las partes del cuerpo que se deben mantener ocultas y de las necesidades naturales y las rodillas, piernas y pies.

En el caso de la segunda parte, la composición de los capítulos permite apreciar los siguientes aspectos como la crítica a la pereza, a la falta de higiene, se ensalza lo puritano, se reprocha la gula y la bebida, se reflexiona y advierte sobre la avaricia, la impaciencia y el arrebato en el juego y se plantean las formas de comportarse con decoro en la mesa, o durante una conversación. De nuevo el detallismo y la exhaustividad afloran y en la consecución de los epígrafes se leen consejos que tiene que ver con el levantarse y acostarse, el modo de vestirse y de desnudarse, los vestidos, su limpieza, la moda, el recato, el uso de sombrero, capa, guantes, medias y zapatos, camisa y corbata, espada, la vara, el bastón y la cachava. En relación con los alimentos, la higiene ante la mesa, la bendición de los alimentos, el decoro y protocolo, el uso correcto de los utensilios, los modales y el habla en la mesa, cómo deben tomarse algunos alimentos concretos como el potaje, el pan, la sal, los huesos, la salsa, la fruta, la bebida. Incluso el

28 Miguel Ángel Martín Sánchez, "La formación clerical en los colegios menores de la universidad de Salamanca", *Cauriensia* 4 (2009): 367-389; Francisco Martín Hernández, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles (1371-1563)* (Vitoria: Eset, 1961).

servir y recoger la mesa. Por otro lado, se aconseja sobre el proceder en las diversiones permitidas, el paseo, la risa, el juego, el canto, pero también de las no permitidas: el baile, los bufones, el teatro, las apuestas. Se enumera el modo de actuar en y con las visitas, sobre las entrevistas y la conversación orientada a su contenido, como la defensa de la religiosidad, la verdad, la sinceridad, la humildad, y al lenguaje paraverbal. Finalmente, del modo de comportarse cuando se anda por las calles, y en los viajes en carroza o a caballo y de las cartas y su escritura.

Se trataba por tanto de fortalecer una ética relacional como advierte Campillo Salcedo[29], basada en el conocimiento correcto de las buenas costumbres, atendiendo a las situaciones de la vida ordinaria y permitiendo tener así a los alumnos una formación más completa para la correcta relación con el mundo.

Saltando a la formación para la inserción socio-laboral, el planteamiento didáctico de los Hermanos en las Escuelas fue el de enseñar saberes instrumentales básicos que pudieran ayudar al joven el día de mañana a aprender un oficio y desenvolverse más fácilmente como ciudadano libre. Esos saberes hacían referencia a la enseñanza de la lectura[30], la escritura[31] y la aritmética[32]. En cuanto a la enseñanza de los primeros, la utilización del silabario, de libros de diferente nivel, de carteles de vocales, consonantes, de puntuación y acentos, era lo habitual. Para ello, la utilización de materiales como el papel, las plumas, el cortaplumas, la tinta, los modelos, las falsillas y los secantes era lo predispuesto por la *Guía de las Escuelas* en estricto cumplimiento. Se aprendería el latín[33], sin embargo, alcanzaría un elevado protagonismo la enseñanza de la lengua materna, puesto que era lo que iba a permitir el desenvolvimiento posteriormente en las acciones para el empleo en la vida real[34]. En el afán de hallar esa utilidad en el aprendizaje se llegaron a establecer ciertas adaptaciones del contenido en función de la región donde se situaba la Escuela. Así, como señala García Ahumada[35], en Reims se orientó más hacia el conocimiento comercial y en Marsella hacia el de la navegación. Se utilizaban objetos y documentos de la vida real, haciendo leer en clase facturas, contratos, recibos o pagarés. De esta forma,

29 Arturo Campillo Salcedo, "Civis evangelii: Educación lasallista y socialización de valores", en *Memorias Del XVIII Concurso Lasallista de Investigación, Desarrollo e Innovación CLIDi* (México: Universidad de La Salle, 2016)

30 San Juan Bautista de La Salle, *Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 3.

31 San Juan Bautista de La Salle, *Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 4.

32 San Juan Bautista de La Salle, *Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 5.

33 San Juan Bautista de La Salle, *Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 3, art. 8

34 José A. Balaguera Cepeda, "San Juan Bautista de La Salle, patrono de los educadores", *Revista de la Universidad de La Salle* 50 (2009): 104-108.

35 Enrique García Ahumada, "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", 375-381.

como especifica el autor, no se pretendía encaminar a los egresados de sus escuelas hacia los colegios, como hacían desde la Edad Media las escuelas catedralicias, sino propiamente a ganarse la vida.

El edificio didáctico pretendido tenía unos cimientos basados en el orden, la eficacia en el uso del tiempo, la sistematicidad de tareas, y la obediencia[36]. En este sentido en el proceso de enseñanza aprendizaje afloró el estilo de enseñanza simultánea-mútua como la combinación entre el método global de Comenio y el Individual practicado por los jesuitas[37]. Ello permitía al docente llevar un control y vigilancia del grupo de alumnos y una eficacia en los procesos de aprendizaje adapta al número de alumnos por aula. Hemos de tener en cuenta que, según el estudio de Leubet, Pauly y Da Silva[38], las escuelas de los Hermanos poseían una media de 3 a 4 salas o aulas diferentes con medidas entre los 25-35 metros para los alumnos menores y 35-45 metros para los más mayores. En cada aula estudiaban aproximadamente 60 alumnos.

El espacio era escaso y la premisa de mantener el orden fundamental, de este modo, una aplicación eficaz del método era cuestión crítica. Para ello también se llevó a cabo un proceso de participación del alumnado desde la asunción de roles y funciones en las distintas actividades y dinámicas de aula. La propia *Guía* lo señalaba así:

> "En las escuelas habrá varios encargados de realizar varias y diferentes funciones que los maestros no pueden o no deben hacer ellos mismos. Estos encargados son: 1. El recitador de oraciones; 2. El que, en los repasos de la santa Misa, dice lo que debe decir el sacerdote, llamado por este motivo ministro de la santa Misa; 3. El limosnero; 4. El portahisopo; 5. El rosariero y sus ayudantes; 6. El campanero; 7. El inspector y los vigilantes; 8. Los primeros de banco; 9. Los visitadores de los ausentes; 10. Los distribuidores y recogedores de cuadernos; 11. Los distribuidores y recogedores de libros; 12. Los barrenderos; 13. El portero; 14. El encargado de las llaves. Todos los oficiales serán nombrados por el maestro en cada clase, el primer día de clase después de las vacaciones. Cada maestro contará al respecto con el parecer del Director o del

36 Marcos Corbellini, "La Salle e seu projeto educativo", *Revista História da Educação* 10 (20) (2006): 101-114.

37 Tomas E. Zeitler, "La pedagogía de la modernidad. Una aproximación a las formas y contenidos de la enseñanza en Comenio, los Jesuitas, los hermanos La Salle y la Reforma protestante", *Revista Iberoamericana de educación* 52 (7) (2010): 1-10.

38 Ângelo E. Leubet, Evaldo L. Pauly, y Valdir L. Da Silva, "Contribuições de João Batista de La Salle para a constituição da escola moderna", 32-93.

> Inspector de las Escuelas; y si en lo sucesivo hay necesidad de cambiarlos o de cambiar a alguno, los nuevos nombramientos se harán de la misma forma"[39].

Por otro lado, la clasificación serial del alumno por su nivel[40] implicaba una atención a este de acuerdo con su pequeño grupo de pertenencia, con unas instrucciones y mandatos adaptadas a su demanda. Algo que se recoge en distintos artículos de la *Guía de las Escuelas* con la siguiente denominación: "De la distribución de los alumnos en las clases y en los puestos que les convienen"[41]; "De la distribución en diversos órdenes de los alumnos que aprenden a leer"[42]; "De la distribución de los alumnos que aprenden a escribir redondilla, en diversos órdenes"[43]; "De la distribución de los alumnos que aprenden a escribir en bastardilla, y los que aprenden aritmética, en los diferentes órdenes"[44].

Desde un punto de vista ergonómico e higiénico, la propia *Guía de las Escuelas* hacía hincapié incluso en las formas posturales que el niño debía ejercer para la correcta ejecución de los ejercicios de aula y para el cuidadoso mantenimiento del orden y el silencio. Se trataba de algo innovador para la época, y precursor de los manuales de urbanidad y buenas maneras que empezaban a publicarse y que serían relevantes en los siglos venideros:

> "Los alumnos, durante las lecciones, incluso cuando leen en los carteles, deben estar siempre sentados, con el cuerpo derecho y los pies en el suelo, y bien colocados. Los que leen en los carteles han de tener los brazos cruzados; y los que leen en los libros deben sostener su libro con las dos manos, sin ponerlo ni sobre las rodillas ni sobre la mesa; deben también mirar hacia delante, un poco vueltos hacia el lado del maestro. Con todo, el maestro cuidará de que no giren tanto la cabeza que puedan hablar con sus compañeros, y que no la giren de un lado a otro. Mientras se lee, todos los demás de la misma lección seguirán en su libro, que han de sostener siempre en las manos"[45].

Por otro lado, la convivencia con circunstancias derivadas de la pobreza obligaba a tomar medidas de higiene y prevención de contagio entre alumnos, otra cuestión relevante que en los siglos posteriores servirá de base para el movimiento higienista:

39 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Segunda parte, capítulo 8, 119-120
40 José A. Balaguera Cepeda, "San Juan Bautista de La Salle, patrono de los educadores", 104-108.
41 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Tercera parte, capítulo 3, Art. 1º.
42 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Tercera parte, capítulo 3, Art. 2º.
43 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Tercera parte, capítulo 3, Art. 3º.
44 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Tercera parte, capítulo 3, Art. 4º.
45 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Primera parte, capítulo 3, Art, 1º, sección 2ª, 21

> [El inspector] "Tendrá cuidado de que los alumnos estén [colocados] con orden y prudencia, de modo que aquellos cuyos padres son descuidados, y tienen parásitos, estén separados de quienes son limpios y no los tienen;[46]"

Esta rigurosidad de normas exigía silencio, orden de comportamiento y por ello vigilancia. De ello se derivó que la corrección y el castigo también fueran aspectos cotidianos y regulados por los Hermanos[47]. La propia *Guía de las Escuelas* da buena cuenta de ello en determinados apartados[48]. No obstante, la idea y acción de castigo, aunque corporal, trató de ser basado en el sentimiento de constricción, de arrepentimiento y compromiso de redención por parte del alumno. Así mismo, trató de buscarse el razonamiento en el castigo, estableciéndose diversos grados de sanción en función de la falta para evitar el libre albedrío en las sanciones[49]. Como señala Lauraire[50] se buscó en todo momento, desde la mirada compasiva hacia el alumno, evolucionar desde las acciones didácticas represivas hacia una reflexión pedagógica por mor de la emulación y la motivación.

También en las meditaciones escritas por La Salle para los maestros se presenta esta concreción, concretamente en dos. En la primera de estas meditaciones advierte La Salle acerca de la necesaria corrección a los niños, donde su naturaleza camina hacia el contento de sus pasiones. Con la ausencia de corrección aparecería el hábito hacia las malas costumbres. Así mismo, advierte que la falta de corrección es pura responsabilidad de los maestros quienes asumen el rol de velar por los niños en ausencia de los padres. La negligencia en este campo será respondida ante Dios[51]. En la segunda de estas meditaciones señala que el castigo debe verse desde la posición neutra y razonable de buscar la guía y corrección de los niños. Según La Salle, este debe hacerse con recogimiento, partir de la justicia y con ánimo de trascendencia en la mente de los

46 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Tercera parte, capítulo 3, Art. 1º, 147.

47 Tomas E. Zeitler, "La pedagogía de la modernidad. Una aproximación a las formas y contenidos de la enseñanza en Comenio, los Jesuitas, los hermanos La Salle y la Reforma protestante", 1-10.

48 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Segunda parte, capítulo 5.

49 Joao V. Tagliavini y Marcelo A. Piantkoski, "João Batista de La Salle (1651-1719): um silêncio eloquente em torno do educador católico que modelou a escola moderna", *Revista HISTEDBR on-line* 13 (53) (2013): 16-40.

50 León Lauraire, *La Guía de las Escuelas. Enfoque diacrónico. Evolución del texto de 1706 a 1916* (Roma: Hermanos de las Escuelas Cristianas Cahiers lasalliens, 67, 2014).

51 Undécima meditación para los días de retiro, "*Sobre la obligación que tienen los Hermanos de las Escuelas Cristianas de reprender y corregir las faltas que cometen aquellos de cuya instrucción están encargados*", en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 443.

niños. En la acción de los Hermanos maestros debe erradicarse toda ira e impaciencia buscando siempre la moderación y huyendo del arrebato[52].

Por otro lado, la admisión de los alumnos también era cuidada. Existía un protocolo de registro en la admisión del nuevo alumnado[53]. De esta forma, mediante el método de fichado se tomaban datos para configurar un historial educativo y familiar del niño con la intención de ofrecerle la mejor respuesta posible. Incluso se le hacía una prueba de nivel para clasificarle de acuerdo a la seriación establecida en consonancia con el método simultáneo aplicado[54]. Otro ejemplo de innovación educativa, al tratarse de una muestra adelantada, aunque rudimentaria, de atención a la diversidad practicada siglos antes de que se acuñara el concepto.

Todas estas características didácticas desprenden una sobresaliente minuciosidad y sistematicidad en lo relativo a la organización escolar. El detallismo demostrado, no tenía sino la meta de homogeneizar una práctica educativa bajo un sello de identidad de una comunidad de hermanos y para lo cual, bajo ella, facilitara en la medida de lo posible la acción docente desempeñada por estos, independientemente de la región en la que estuviese asentada la escuela.

Y es que, la labor de los Hermanos era fundamental en todo este engranaje. Por esto, como señalábamos en un principio, la otra herramienta que fue utilizada para intervenir sobre el contexto social de pobreza infantil fue la preparación de un profesorado capaz de afrontar con presteza las labores educativas y evangelizadoras necesarias.

La Salle sin duda es un contribuyente significativo en toda la historia de la educación en el apartado de la formación de maestros. La profesión del maestro en el siglo XVII era una profesión secundaria a menudo complementada con otro oficio. Era una profesión minusvalorada, sin formación y sin ninguna distinción social. Ello hacía harto complicado elevar los niveles educativos de la educación en su mayoría[55].

Desde su obra práctica contribuyó a transformar la profesión ya que se fundaron múltiples seminarios de formación tanto en poblaciones como en el

52 Duodécima meditación para los días de retiro, "*De qué modo hay que advertir y corregir de sus faltas a los que están bajo su dirección*", en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 446.

53 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Segunda parte, capítulo 3.

54 Joao V. Tagliavini y Marcelo A. Piantkoski, "João Batista de La Salle (1651-1719): um silêncio eloquente em torno do educador católico que modelou a escola moderna", 16-40.

55 Ângelo E. Leubet, Evaldo L. Pauly, y Valdir L. Da Silva, "Contribuições de João Batista de La Salle para a constituição da escola moderna", 32-93.

campo[56] para después dar clase en las Escuelas Cristianas. Con Juan Bautista de La Salle el maestro fue formado, motivado, ejemplarizado, valorado, profesionalizado y orientado. Contribuyó a la transformación de personas simples, sin formación y dedicación en docentes con formación pedagógica y espiritual y mecanismos de reflexión continua y acción didáctica sistemática en el aula a través de los materiales formativos ejemplificados en sus obras, los Seminarios para la formación de maestros y los tiempos de retiro[57]. Relacionado con esto último, la reflexión sobre la propia práctica y la vocación son claves en el proceso formativo del profesorado para La Salle. Por ello este, en los periodos vacacionales o festivos, organizaba retiros espirituales con el profesorado en clave formativa para preparar el siguiente curso[58].Todo bajo el énfasis o ideal de que la reflexión conjunta era más eficaz que la individual para atender a las situaciones de pobreza y marginalidad.

Desde su obra escrita, con la sistematización y planificación minuciosa del estilo lasallista[59], también alcanzó a la formación del profesorado. Esto es así, puesto que con los Hermanos de más experiencia configuró la *Guía de las Escuelas*[60]. En su tercera parte aparecen representadas las diversas premisas a cumplir para una adecuada instrucción a quienes querían convertirse en hermanos maestros y contribuir así a la obra formativa y evangelizadora de las Escuelas[61]. Toca este apartado a un proceso de pulido moral, axiológico y de forja de actitudes más que meramente didáctico, cuestión esta que se atiende más detenidamente en otros apartados de la Guía. Se formulan medidas para que el candidato a formarse no le lleve la precipitación, para eliminar el habla en exceso, eliminar el excesivo rigor y dureza, favorecer la constancia y la entrega, eliminar el sentimiento de repugnancia y prejuicio ante el niño en favor de la solidaridad y compasión, eliminar la holgazanería, para lograr tener firmeza, autoridad y decisión, o para poder ofrecer claridad en el habla y tono atrayente, en definitiva, elocuencia. Encontramos similitudes con otros tratados de carácter

56 Enrique García Ahumada, "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", 375-381.

57 Ângelo E. Leubet, Evaldo L. Pauly, y Valdir L. Da Silva, "Contribuições de João Batista de La Salle para a constituição da escola moderna", 32-93.

58 Tatiane Peres Zawaski y Cledes A. Casagrande, "São João Batista de La Salle e a formação de professores: breves reflexões a partir das Meditações e do Guia das Escolas Cristãs", *Educação e (Trans) formação* 3 (1) (2018): 113-125.

59 Ángel Ramón Poveda Martínez, "L'originalité éducative lasallienne aux XVIIème et XVIIIème siècles", *Revue Numérique de Recherche Lasallienne* 2 (2011): 124-128.

60 Enrique García Ahumada, "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", 375-381.

61 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Formación de los maestros noveles o Tercera parte de la Guía de las Escuelas.

religioso-educativo, como la *Ratio Studiorum* de los jesuitas, que reconocía valores y principios similares, como la dignidad humana y el derecho a la educación, el valor de las lenguas clásicas y la necesaria actualización y formación constante de los maestros, con el ideal compartido de formación de la juventud y confianza en el poder de la educación como herramienta para mejorar el futuro[62].

Por supuesto, al igual que hablábamos para la didáctica, la formación o capacitación docente también estaba sustentada de espiritualidad y misión evangelizadora. Una misión en la que estuvo presente la renuncia a todos los bienes personales y propiedades, que todos, él y los Hermanos pusieron al servicio de la Comunidad, cuestión que Campillo Salcedo[63] denominó *transformatio in fide*. De nuevo encontramos semejanzas con otras órdenes religiosas, como los escolapios o los franciscanos, que dentro de la vivencia espiritual de San Francisco entendieron como muy importante la formación, el estudio, la sabiduría y el conocimiento para el servicio de Dios y la evangelización, conformando toda una red de colegios y centros de formación que se fueron extendiendo por todas las provincias y que dio importantes y destacados frutos teológicos, sociales, evangelizadores y educativos[64]

Volviendo a la figura del maestro, La Salle lo entendió como un mediador entre Dios y el alumno, entre el aprendizaje y el aprendiz. Es guía y acompañante. La Salle ve una necesaria adaptación a la naturaleza infantil de los niños para la transmisión de las enseñanzas de Cristo[65]. Unas enseñanzas de corte especulativo, pero por supuesto, también de esencia práctica. Es en todo ello una acción de acompañamiento que pretende acercar a los infantes al bien y alejarlos del mal gracias a la guía del maestro que a su vez es guiado por Dios. En palabras de La Salle, a través de los ángeles custodios como ángeles custodios:

62 Carmen Labrador Herraiz, "Estudio histórico-pedagógico", en *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum",* ed. E. Gil (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992).

63 Arturo Campillo Salcedo, "Transformatio in fide: el valor de una educación integral e integradora, según Juan Bautista de La Salle" en *Memorias Del XVII Concurso Lasallista de Investigación, Desarrollo e Innovación CLIDi*. (México: Universidad de La Salle, 2015).

64 Sobre la formación, el estudio y la acción pedagógica e intelectualidad de los franciscanos y la Escuela franciscana, recomendamos la lectura de los trabajos de Manuel Lázaro Pulido; en este sentido, véase, entre otros: María I. Zorroza Huarte, y Manuel Lázaro Pulido "Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana" *Cauriensia* 11 (2016): 23-51; Manuel Lázaro Pulido, "*Scholastica Colonialis*: El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños". *Cauriensia*, *6* (2011): 147-167 y Manuel Lázaro Pulido, "La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica". *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación 26* (50) (2010): 247-292.

65 Alma Hernández-Mondragón, Marcela Salazar-Ibáñez, y Manuel Velasco y Arzac, "Trascendencia de la pedagogía y didáctica Lasaliana en el aula", 197-220.

> "Tal es la función que deben ejercer con sus discípulos. Es deber suyo proceder de tal forma que, como hacen los ángeles custodios con ustedes, los comprometan a practicar las máximas del Santo Evangelio; y les proporcionen, para conseguirlo, medios fáciles y adecuados a su edad; de modo que habiéndose acostumbrado insensiblemente a ellas en su infancia, puedan tener adquirido como cierto hábito, y así practicarlas sin mucha dificultad cuando sean mayores"[66].

A los Hermanos maestros de las Escuelas Cristianas se les señaló como elegidos para continuar con la edificación de la Iglesia, entendidos como figuras clave para instruir cristianamente. Les insta a ser ejemplos de transmisión del evangelio, como lo harían los primeros padres de la Iglesia. Les motiva de cara al crecimiento del compromiso de la comunidad[67].

El maestro para La Salle debe presentar una mirada compasiva, de bondad ante su sufrimiento, ignorancia y falta de perspectiva futura. Y debe asentar las bases de una fructífera relación educativa desde la confianza en las capacidades de evolución del niño[68].

Es a su vez representante de la autoridad y el orden, y ante ello debe responder, siendo ejemplo cristiano en la práctica y guiando desde el ejemplo de cristo[69]. Debe hacer valer su compromiso ante sus alumnos porque de esta forma estará demostrando su compromiso ante Jesucristo[70]. Ello apela a la total entrega

66 Quinta meditación para los días de retiro, "*Los elegidos por la Providencia para educar a los niños deben ejercer con éstos las funciones de ángeles custodios en su empleo*", en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 427.

67 Textualmente el fragmento de la meditación reza así: "Agradezcan a Dios la merced que les ha hecho en su empleo, al participar en el ministerio de los santos apóstoles y de los principales obispos y pastores de la Iglesia. Honren su ministerio, haciéndose, como dice san Pablo, dignos ministros del Nuevo Testamento". Vid. Séptima meditación para los días de retiro, "*El cuidado de instruir a la juventud constituye uno de los empleos más necesarios en la Iglesia"*, en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 434

68 León Lauraire, *La Guía de las Escuelas. Enfoque diacrónico. Evolución del texto de 1706 a 1916*

69 "Pues el ejemplo produce mucha mayor impresión que las palabras en la mente y en el corazón; principalmente en los niños, quienes, por carecer aún su mente de suficiente capacidad de reflexión, se forman ordinariamente imitando el ejemplo de sus maestros; y se inclinan más a hacer lo que ven hacer que lo que les oyen decir, sobre todo cuando sus palabras no concuerdan con sus obras*"*. Vid. Décima meditación para los días de retiro *"Cómo debe mostrar el Hermano de las Escuelas Cristianas su celo en su empleo",* en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones*, 443

70 "Y deben convencerse de que Dios comenzará por pedirles cuenta de sus almas antes de pedirles cuenta de la de ustedes; puesto que desde el momento en que se encargaron de ellos, se obligaron, al mismo tiempo, a procurar su salvación con tanto esfuerzo como la de ustedes, y que se comprometieron a dedicarse por completo a la salvación de sus almas*"*. Vid. Decimotercera meditación para los días de retiro,

al oficio del magisterio y de la labor evangelizadora y constructora de hombres de elevado espíritu cristiano.

El cúmulo de características y competencias que para La Salle debían de ostentar quienes se iban a dedicar a la enseñanza da buena cuenta de la solidez que ha ofrecido para la profesión del magisterio en las páginas de su historia. De hecho, en la propia *Guía* se establecieron cuáles debían ser las doce virtudes del buen maestro, a saber: "Gravedad, silencio, humildad, prudencia, sabiduría, paciencia, mesura, mansedumbre, celo, vigilancia, piedad y generosidad"[71]. Un cúmulo de disposiciones que debían cumplir los Hermanos ante Dios por su magisterio que más que una profesión fue un ministerio para la concepción Lasallista.

Se aventura con ello una labor de entrega constante y preferiblemente de atención al pobre[72] pues desde la intención, la moderación, la paciencia y la humildad, los hermanos maestros debían instruir al niño en el aula y en la iglesia, dentro y fuera, en una suerte de pedagogía eterna y dedicación plena.

¿Y en qué? ¿cuáles eran los principios pedagógicos? ¿en qué consistían los fundamentos pedagógicos lasalianos? Es el propio Juan Bautista de la Salle quien realiza las bases de su pedagogía, en una especie de primer intento de integralidad educativa, pues los Hermanos debían cuidar y atender a los niños según la edad, la capacidad, la dificultad o la pobreza. Son el catecismo y los oficios sacramentales, así como la enseñanza de la escritura, la lectura y la aritmética, los elementos centrales que para La Salle contribuyen al mantenimiento de la Religión. Y además de todo ello, a la conducta de los niños, en un espacio o en otro, y durante todo el tiempo[73].

La seriedad, el cuidado, la atención o la paciencia son elementos a los que los hermanos debían atender para evitar la negligencia en su acción, pues la misión encomendada era elevada: la de acumular fieles para la Iglesia con celo, la de salvar almas como un día las salvó Jesucristo, teniendo en cuenta la situación

"El maestro debe dar cuenta a Dios del modo como haya desempeñado su empleo" en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 450.

71 San Juan Bautista de La Salle*, Guía de las Escuelas Cristianas*, Segunda parte, Las doce virtudes del buen maestro, 136.

72 Claudia I. Villalobos Gómez, "Una propuesta de educación popular para adultos desde el estilo educativo lasallista"*, Actualidades Pedagógicas* 1 (47) (2005): 35-48.

73 Decimocuarta meditación para los días de retiro, *"De lo que el Hermano de las Escuelas Cristianas tendrá que dar cuenta a Dios sobre su empleo"* en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 452.

social y el contexto del alumnado, donde la pobreza y el desvalimiento eran protagonistas[74].

La Salle culmina el ejercicio de compromiso y comunidad entre los hermanos y con el oficio de enseñar en las recompensas que este podía acarrear para los propios hermanos. Estas recompensas tienen que ver básicamente con la satisfacción por la propia docencia, y el goce de recoger frutos que en sí mismos son las vidas salvadas, vidas instruidas y evangelizadas. En definitiva, el valor de la recompensa del maestro reside en el alcance de desarrollo humano y cristiano de sus discípulos[75]. Esa misma recompensa ha de coincidir siendo también objetivo de la misión salvadora alcanzada. Desde esta perspectiva lasaliana, la visión de perfección humana provocada por la instrucción en las Escuelas de los Hermanos provocaría también la salvación de sus almas. En conjunción cristiana evoca La Salle a la propia salvación de los Hermanos maestros por su labor cumplida y el goce que ello producirá en el reino de los cielos[76].

III. ENTRE LA CRISIS Y LA OPORTUNIDAD. EL FENÓMENO EDUCATIVO LASALLISTA EN LOS SIGLOS XVIII XIX Y XX

El devenir político de Francia y los impulsos ideológicos de sus clases dirigentes provocaron que la historia del Instituto de los Hermanos evolucionara de manera radicalmente distinta a como su fundador y los primeros Hermanos lo imaginaron. El país inició desde el segundo tercio del siglo XVIII un proceso de secularización del Estado que impedía en cierto sentido la convivencia y posteriormente la supervivencia del lasallismo en Francia.

La Revolución francesa y la constitución de la Asamblea Nacional en 1789 iniciaron ese camino. Así, en términos educativos, se asientan las bases para la creación de un sistema educativo nacional donde aparece legislada la creación de una red escolar en todo el territorio y la creación de Escuelas Normales que

74 Novena meditación para los días de retiro, *"La obligación que tienen los que instruyen a la juventud de poseer vivo celo para desempeñar debidamente tan santo empleo"* en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 437.

75 Decimoquinta meditación para los días de retiro, *"La recompensa que deben esperar, incluso en esta vida, los que hayan instruido a los niños y hayan desempeñado bien ese deber"* en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 456.

76 Decimosexta meditación para los días de retiro, *"Quienes instruyen a la juventud son cooperadores de Jesucristo en la salvación de las almas. Lo que se debe hacer para ser verdaderos cooperadores de Jesucristo en la salvación de los niños"* en Edwin Arteaga, FSC. y Bernardo Montes, FSC, *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones,* 459.

dieran formación a los profesionales de la enseñanza. Ello significó que el Estado a partir de esos momentos ejercía el control de colegios y Escuelas, lo que implicó una pérdida de presencia de los lasallistas en el espacio público[77].

No obstante, como señala Alpago[78] Napoleón Bonaparte firmaría el 3 de diciembre de 1803 una aprobación por la que se le devolvió, en cierto sentido, la existencia legal del lasallismo en Francia. Se legalizó el Instituto de los Hermanos pudiendo estos ejercer la enseñanza primaria gratuita, así como otras pequeñas iniciativas alternativas.

Al fin y al cabo, se produjo una asimilación de la red escolar lasaliana en la red escolar estatal ya que el Estado como primer objetivo buscó alcanzar la escolarización obligatoria y gratuita de sus ciudadanos para lo cual no dejó de beneficiarse del trabajo sólido que llevaban haciendo los Hermanos.

Sin embargo, el tercer objetivo del proceso de transformación de la educación en Francia estaba aún por hacerse efectivo. Hablamos de la tendencia a la conversión en estado laico. Ello empezó a desarrollarse primero a partir de la Ley Guizot de 28 de junio de 1833 por la que se establecía la libertad y organización de enseñanza Primaria de los niños[79]. Como señala el autor, con esta ley se establecía la optatividad por parte de los ayuntamientos entre los maestros laicos y las congregaciones religiosas, lo que abría el abanico de enseñanzas y la ventaja de los maestros laicos sobre los lasallistas, por tener estos un currículum más limitado.

La limitación o circunscripción a un tipo de enseñanza y contenidos no fue una cuestión homogénea en toda la red escolar lasaliana. Durante el siglo XVIII algunos miembros de su comunidad diversificaron el currículum más allá de la enseñanza básica a los hijos de artesanos, comerciantes y pobres. Algunos de esos contenidos que iban más allá de la lecto-escritura y de los rudimentos básicos de álgebra fueron Dibujo, Arquitectura, Planometría, Matemática más avanzada con raíces cuadradas, geometría, y geometría práctica; Geografía,

77 Arturo Campillo Salcedo, "Civis evangelii: Educación lasallista y socialización de valores".

78 Bruno Alpago, "Respuestas educativas del Instituto: elementos para una visión panorámica", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz. (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 222-240.

79 Alain Houry, "La Guía, entre tradición e innovación: el Comité General de 1834", en: *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 149-166.

Contabilidad, Navegación, Agrimesura, Comercio, Finanzas, Arte militar, Cambio de monedas, Teneduría de libros, Dibujo de figuras y de paisajes, Arquitectura civil, Música, Danza, Esgrima y Lenguas Extranjeras[80].

Siguiendo con el proceso de secularización, otros pasos importantes se dieron a partir de 1877 con la ley promovida por el ministro Jules Ferry donde se planteaba que la enseñanza moral y cívica se mantuviese al margen de principios religiosos[81], y con las leyes votadas en la década de los 80 del siglo XIX enumeradas pertinentemente por Lauraire[82]: Ley del 16 de junio de 1881 que generaliza la gratuidad de la enseñanza pública; también en 1881, Ley que exige el Diploma de Capacidad para todos los maestros de la enseñanza primaria, momento en que las cartas de obediencia ya no son válidas; Ley del 29 de marzo de 1882 que establece la obligatoriedad escolar de 7 a 13 años, se declara neutra la enseñanza pública y los ministros de culto ya no tendrán acceso a los locales escolares públicos; en 1884, la Ley que obliga a quitar todos los símbolos religiosos de las escuelas públicas; y la Ley del 30 de octubre de 1886 según la cual la enseñanza en las escuelas públicas queda confiada exclusivamente a personal laico.

Finalmente, ese progresivo camino de transformación hacia un estado laico de la Tercera República francesa se culminaría legislativamente con la promulgación en 1906 de la Ley se Separación de la Iglesia y Estado de 1905 emitida durante el gobierno ya en el siglo XIX de Emile Combes. Ello significó la prohibición de cualquier tipo de enseñanza a las congregaciones religiosas[83].

Dos son las principales consecuencias que trajeron consigo esa supresión para todo el movimiento Lasallista. Por un lado, una globalización de todo su movimiento educativo. La presencia en Francia quedó limitada, pero lejos de desaparecer los Hermanos emigraron a otras zonas de Europa e incluso a otros continentes, terminando su expansión con una presencia notable desde mediados del siglo XX en los cinco continentes. En segundo lugar, una revisión de su pedagogía adaptada a los nuevos contextos, la irrupción de las ciencias de la educación y a la imposibilidad de aspirar a una homogeneidad completa.

Desde estas dos consecuencias se derivan razonamientos y maniobras dentro de la comunidad que permitieron establecer las bases de toda una red

80 Bruno Alpago, "Respuestas educativas del Instituto: elementos para una visión panorámica", 222-240.

81 Arturo Campillo Salcedo, "Civis evangelii: Educación lasallista y socialización de valores".

82 León Lauraire, "La revisión de la Guía. Hacia una red educativa lasaliana mundial", 186-187.

83 Arturo Campillo Salcedo, "Civis evangelii: Educación lasallista y socialización de valores".

mundial de centros e iniciativas lasalianas[84]. Como señala el autor, el desarrollo y evolución posterior y por ende, las claves de su supervivencia se basaron en una revisión de los contenidos y niveles de calidad en la formación de los Hermanos; la producción y publicación de herramientas pedagógicas y didácticas; establecimiento de canales de comunicación, guía y acompañamiento alternativos como Circulares, algo determinado por las distancias que se presentaban a partir de entonces entre todos los miembros de la comunidad; y medios inéditos de emulación y evaluación. A esto se le unirían las revisiones de la *Guía de las escuelas* en 1903 y 1916 y la creación de la obra denominada *Directorio pedagógico* (1903); actualizaciones las tres de la pedagogía y la acción educativa desde la concepción lasallista.

Por otro lado, ya desde el siglo XIX y también en el XX, los contextos sobre los que intervenir educativamente continúan ampliando su espectro. Los Seminarios de maestros de escuela para el campo, la Regencia de algunas Escuelas Normales estatales, los cursos de verano, la formación catequética, la educación a obreros tanto jóvenes como adultos, el trabajo en instituciones para huérfanos, en cárceles, en algunos correccionales de menores y el trabajo con sordomudos, son ejemplos de ello[85]. Poco a poco todas estas pequeñas incursiones en otros terrenos socioeducativos más allá del de su génesis, fueron abriéndose por los motivos políticos, ideológicos y educativos ya analizados, más allá de las fronteras de Francia. Países como Bélgica, Italia, Inglaterra entre otros, en el caso de Europa y regiones de América Latina y del Norte, África y Asia, son lugares donde la impronta de los Hermanos de La Salle en estas iniciativas también tuvo su eco.

Finalmente, debemos detenernos en señalar que de todo ello se desprende un ejemplo de transición inteligente. La historia educativa nos presenta, con el legado inmediato de La Salle, el ejemplo de una crisis convertida en oportunidad, un fenómeno que desarrollaría su expansión y también mutación hacia un laicismo interno en convivencia con la espiritualidad y el evangelio durante todo el siglo XX y que culminaría con el hito logrado en 2006 con la celebración de la Primera reunión de la Asamblea Internacional de la Misión Educativa Lasaliana celebrada en Roma[86].

84 León Lauraire, "La revisión de la Guía. Hacia una red educativa lasaliana mundial", 185-206.

85 Bruno Alpago, "Respuestas educativas del Instituto: elementos para una visión panorámica", 222-240.

86 León Lauraire, "La revisión de la Guía. Hacia una red educativa lasaliana mundial", 185-206.

IV. PARA CONCLUIR. PROYECCIÓN PEDAGÓGICA Y SOCIAL DE LA SALLE EN EL MUNDO ACTUAL: RETOS Y REFLEXIONES

En un apartado anterior hemos hablado de la capacidad que el movimiento lasallista ha tenido que demostrar para sobrevivir, expandiéndose por todo el mundo con la idea de seguir ayudando mediante la educación a estratos de la sociedad necesitados desde la acción evangelizadora y el espíritu de comunidad.

De este modo, aunque la obra comenzara en Francia durante el siglo XVII, el camino que ha trazado su historia ha querido que el legado de San Juan Bautista de La Salle se encuentre hoy representado por todo el mundo. Geográficamente está configurado a partir de cinco regiones que engloban a múltiples países. Estas cinco regiones son: Región de América del Norte (RELAN), Región Lasaliana de África-Madagascar (RELAF), Región Asia-Pacífico (PARC), Región Lasaliana Europa-Mediterráneo (RELEM) y Región Latinoamericana Lasallista (RELAL). En total constituyen 1962 instituciones de distinta naturaleza: centros educativos formales de todos los niveles, centros de educación no formal, santuarios, comunidades de hermanos, residencias, centros asistenciales, etc.[87] La obra del Instituto de los Hermanos crece cada día. En las estadísticas oficiales de 2015 apuntadas por Camacho, Borquez y Muniozguren[88], en el total de obras educativas del instituto trabajaban 93429 educadores de los cuales el 53,7% era personal docente femenino. La población estudiantil a la que se atendía ascendía al 1.038.080.

Por tanto, se demuestra una amplia presencia lasallista en el mundo que desencadena retos estructurales e identitarios, especialmente ante cuestiones como el laicismo, la interculturalidad, o la globalización, que implican cambios de enfoque y posiciones, tanto intelectuales como teológicas y evangelizadoras, dentro de la pedagogía lasaliana, un reto para la identidad de la institución. Ello quiere decir que la homogeneidad de la práctica educativa representada en las obras originales del fundador se enfrenta, 300 años después, con la diversidad de contextos, culturas y lenguas en las que se desarrollan en el siglo XXI las instituciones educativas lasalianas. Ello implica una asunción de diversidad en los estilos educativos adaptados a las demandas y que en cierta medida suprime la rigurosidad y estandarización de la práctica educativa marcada en los orígenes por su fundador. Ello eleva otros rasgos de la pedagogía inicial de La Salle que

87 Web Oficial del Instituto de los Hermanos Cristianos de La Salle. Consultado en: https://www.lasalle.org [Fecha de consulta: 12/01/2019]

88 Carmen A. Camacho, Irma L. Borquez e Itziar Muniozguren, "Realidades y retos de la educación lasaliana para el siglo XXI", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 1 (2016): 44-56.

tienen que ver con el compartir educativo y con la constitución de comunidad. Allá donde se trabajen la reflexión educativa y se estrechen los lazos de la comunidad educativa se estará mantenido viva la esencia lasallista[89]. Así, la idea de comunidad global deja paso a un elemento postmoderno, la micro-comunidad.

En esas pequeñas comunidades la fraternidad es un signo común, estableciéndose estrategias de colaboración entre centros educativos y su entorno próximo. Algo que se plantea como un actuar en todas instituciones repartidos por los cinco continentes, con una mirada no solo fundamentada en la fe y en la evangelización sino con un marcado interés por los más necesitados en pos de la justicia social que todo ser humano merece[90]. Como señalan las autoras, hoy quedan lejos muchos de los mecanismos de aula expuestos en la primera versión de la *Guía para las Escuelas*, pero eso no la hace menos válida. El avance de las ciencias de la educación ha globalizado e impregnado de innovación educativa todo el cúmulo de centros educativos del mundo lasaliano, quien ha adoptado una suerte de simbiosis educativa. De este modo, las instituciones lasallistas de los distintos niveles apuestan por metodologías activas, trabajo cooperativo, proyectos basados en la realidad cotidiana para lograr un aprendizaje significativo basado en las concepciones constructivistas del aprendizaje, etc. Por ello, aunque la razón de la enseñanza esté basada en la persona, esta se concibe como inserta en una comunidad que debe mejorar con su labor para la cual debe ser formado desde múltiples perspectivas, pues son múltiples las áreas que se conciben en el individuo

Desde el ámbito curricular, destaca la impronta de la inserción sociolaboral de modo que los contenidos y prácticas educativas desarrolladas miran al futuro de los estudiantes para abordar esta situación como hiciera en los albores de la misión lasallista allá por el siglo XVII.

Otro de los rasgos novedosos que hoy podemos observar en el legado y alcance del Instituto de los Hermanos es la existencia de instituciones universitarias. De hecho, como señala Hopkins[91], una de las redes de colaboración más sólidas e interregionales del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es la Asociación Internacional de Universidades Lasalianas (AIUL). Desde su

89 Pedro. Mª. Gil, "Pedagogía Lasaliana hoy", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano,* ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 241-250.

90 Carmen A. Camacho, Irma L. Borquez e Itziar Muniozguren, "Realidades y retos de la educación lasaliana para el siglo XXI", 44-56.

91 Rebeca Hopkins, "Alianzas internacionales, internacionalización, y Asociación Internacional de Universidades Lasalianas (AIUL). Red de colaboración", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 1 (2016): 82-127.

creación en la década de los noventa del siglo XX, esta asociación dependiente del Instituto ha generado programas de colaboración entre distintas universidades como fue el establecido en 2007 en Roma, denominado *Programa Internacional de Liderazgo Lasaliano*. Ello plantea posibilidades de confluencia y tráfico de ideas e investigadores que, sin duda, fortalecen la posibilidad de transferencia de mayores y mejores resultados a la sociedad.

La acción pedagógica de la Universidad de La Salle en el mundo plantea como raíz y fin educativo tanto la formación en valores de sus integrantes como la integralidad formativa. Como señalan Buitrago, Reyes y Torres[92], la formación en valores que trabaja hoy la universidad lasaliana centra su acción en dos de los cuatro pilares de la educación que en su día enunció Delors[93]: aprender a ser y aprender a convivir. Se trata de una mirada al alumno como sujeto que existe en comunidad y que se desarrolla en ella, que tiene capacidad de cambio y transformación del entorno en el que vive y trabaja. Ello redunda en una formación humanista basada en el acompañamiento fraterno al alumnado y que motiva a un ejercicio empático por el cual se busca el impulso de mejora del entorno en el que vive y que nace desde una visión espiritual en constante construcción dialógica con el conocimiento adquirido para su contribución futura como profesionales. Como consecuencia, el lasallismo del siglo XXI defiende un humanismo cristiano para la transformación social. Promover entre los alumnos la justicia y la lucha contra la desigualdad social es un pilar básico de la misión de la universidad lasallista hoy[94]. Así, la transmisión de valores para un humanismo entronca con la representación de una educación integral que busca a través del sentimiento de fraternidad y servicio al otro la construcción de un individuo, una persona identificada con los problemas que le rodean y con capacidad para afrontarlos. La apuesta de la institución universitaria lasaliana por la educación integral se basa en una introducción en los planes de formación de las humanidades como eje transversal. El objetivo es dotar al alumno de conocimientos sobre cultura, sociedad, religión que le sitúen en el mundo que le hagan obtener una fuerte visión crítica para poder actuar con libertad. La visión integral de la educación superior lasaliana se completa con la acción social con

92 María del Pilar Buitrago Peña, Gina M. Reyes Sánchez y Juan M. Torres Serrano, "La formación humanística en la Universidad de La Salle: hallazgos y retos", *Revista de la Universidad de La Salle* 69 (2016): 95-116.

93 Jacques Delors, *Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI. La educación encierra un tesoro* (Madrid: Santillana, 1996).

94 José Antonio Vargas Aguilar, "Humanismo y lasallismo: un modelo pedagógico para la Universidad La Salle", *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 8 (32) julio-diciembre (2009): 27-37.

la apuesta real de transformación y de incidencia y praxis ciudadana o sociopolítica en el entorno[95].

En cuanto a su identidad, la universidad lasaliana descansa sobre varios elementos que cruzan su acción educativa para con los alumnos y que trascienden a la comunidad. Estos elementos, que son explicados por Coronado Padilla[96] son el carisma, la tradición pedagógica, y la espiritualidad.

El carisma hunde sus raíces en los movimientos eclesiales contemporáneos que toman al término como sinónimo de estilo de vida. El carisma constituye así la cultura y misión de la institución universitaria lasaliana que busca desde el espíritu comunitario y de asociación la formación superior de los estudiantes de todos los estratos sociales.

La tradición pedagógica en la Universidad de La Salle se compone de varios principios pedagógicos: acceso a la educación para todos; educación popular con clara conciencia social; educación integral e integradora; educación cristiana desde el respeto a la libertad religiosa, la defensa de los derechos humanos y el fomento del diálogo interreligioso; educación centrada en el estudiante, lo que implica una defensa de la pedagogía del acompañamiento, evitando caer en la educación de masas; educación ligada a la vida desde una triple perspectiva: cristiana, ciudadana y profesional; educación eficaz y eficiente; educación fraterna; educación abierta; educación en pro de la dignidad del maestro y de su formación permanente.

Finalmente, la espiritualidad inunda todo el proyecto educativo universitario lasallista. Se trata de una manera de afrontar la vida personal, social, profesional con un hilo conductor que es Dios. Ello es trasmitido al alumnado y asumido y practicado por el profesorado.

A estos tres elementos se le suma, como aporta Vargas Aguilar[97], la herencia reflexiva que inoculó Juan Bautista de La Salle y que se mantiene viva, traduciéndose en una organización educativa en constante proceso de aprendizaje organizacional, buscando la eficacia y la respuesta más adecuada ante escenarios diversos, elevando la calidad de la enseñanza, asumiendo el reto de

95 María del Pilar Buitrago Peña, Gina M. Reyes Sánchez y Juan M. Torres Serrano, "La formación humanística en la Universidad de La Salle: hallazgos y retos", 95-116.

96 Fabio H. Coronado Padilla, "La Universidad de La Salle: ideario sobre su identidad lasallista", *Revista de la Universidad de La Salle* 45 (2008): 118-125.

97 José Antonio Vargas Aguilar, "Humanismo y lasallismo: un modelo pedagógico para la Universidad La Salle", 27-37.

la globalización, fortaleciendo la investigación educativa, utilizando las nuevas tecnologías, etc.

En esa herencia que señalábamos, la preocupación por la formación del profesorado sigue estando intacta. Hoy, la configuración de los planes de estudio para la formación docente se encuentra ampliamente legislada en el apartado de la formación inicial. Por ello, las estrategias formativas por parte de las obras educativas del Instituto de los Hermanos se centran en la formación permanente de los docentes. Según Casagrande[98] esta debe tocar a distintos niveles de procesos y contenidos, a saber: la formación personal, la formación institucional y la formación técnico-científica y macroestructural. La primera se ocupa del ámbito emocional-vocacional del docente, quien para desempeñar correctamente su labor debe encontrarse en equilibro y niveles elevados de satisfacción. La formación institucional se construye mediante la adquisición del conocimiento de la historia, valores y pedagogía de La Salle y la institución. Formar parte de una comunidad implica el conocimiento de sus códigos, su ascendencia, es lo que hace culminar en un sentimiento de pertenencia e identidad con la institución educativa que defiendes y representas. Finalmente, la formación técnico-científica y macroestructural hace referencia al conocimiento de la realidad social y educativa de la comunidad educativa (alumnado, familias, etc.) y dónde se inserta; adquiriendo las herramientas y aprendiendo las estrategias necesarias para atender a sus necesidades en un mundo cada vez más cambiante.

Finalmente, podemos concluir señalando como claves, dos horizontes, uno nuevo y otro siempre presente, en la misión educativa lasaliana actual[99]. Por un lado, la lucha por la sostenibilidad en todos los niveles de la condición humana: defensa de la naturaleza, diversidad cultural, refuerzo de la inclusión educativa, y bienestar de la comunidad. Por otro, el fortalecimiento de la espiritualidad y la perenne defensa del desfavorecido en el siglo XXI (refugiados, personas con diversidad funcional, personas en riesgo de pobreza y exclusión social).

Lo que en un principio fue una pequeña comunidad de maestros que consiguió por bula papal convertirse en el Instituto, -de derecho pontificio- de los

98 Cledes Casagrande, "La pedagogía lasaliana en diálogo con el mundo actual: pluralidad, fraternidad y trascendencia", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 251-268.

99 Carmen A. Camacho, Irma L. Borquez e Itziar Muniozguren, "Realidades y retos de la educación lasaliana para el siglo XXI", 44-56.

Hermanos de las Escuelas Cristianas en 1725 es hoy una gran colectividad internacional presente en más de ochenta países configurada por religiosos y laicos de los cinco continentes[100].

Fue La Salle un devoto pedagogo, un líder religioso y educativo capaz de aglutinar y extender una escala de valores y unas innovaciones educativas que significaron un avance importante en materia social, espiritual y educativa. Entre sus grandes logros, que lo hacen justo merecedor de un espacio destacado en la historia de la educación internacional, destacan los centros de formación gratuitos, la educación gratuita para las clases más desfavorecidas, los centros para la educación de menores con problemas sociales, la educación personalizada, la metodología intuitiva y eminentemente práctica para la vida y el trabajo, la formación de maestros, las prácticas educativas basadas en la emulación, la creación y desarrollo de las Escuelas Cristianas, y un largo etcétera que lo convierten, junto a San José de Calasanz, en el gran representante de la educación popular. 300 años después de su muerte, el legado de San Juan Bautista de La Salle presenta una visión internacional, con claro espíritu de justicia social y con la educación como herramienta para promover el desarrollo en todos los ámbitos y esferas de la humanidad. Un legado y mensaje todavía vigente y a pleno rendimiento en la sociedad del siglo XXI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alpago, Bruno. "Respuestas educativas del Instituto: elementos para una visión panorámica", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz. (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 222-240.

Arteaga, Edwin FSC. y Montes, Bernardo FSC. *San Juan Bautista de La Salle. Meditaciones* (Región Latinoamericana Lasallista: Hermanos de las Escuelas Cristianas RELAL, 2007).

Balaguera Cepeda, José A. "San Juan Bautista de La Salle, patrono de los educadores", *Revista de la Universidad de La Salle* 50 (2009): 104-108.

Buitrago Peña, María del Pilar, Reyes Sánchez, Gina M. y Torres Serrano, Juan M. "La formación humanística en la Universidad de La Salle: hallazgos y retos", *Revista de la Universidad de La Salle* 69 (2016): 95-116.

100 Diego A. Muñoz, "¿Podemos hablar de una pedagogía Lasaliana hoy?", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 2 (3) (2011): 1-9.

Camacho, Carmen A., Borquez, Irma L. y Muniozguren, Itziar. "Realidades y retos de la educación lasaliana para el siglo XXI", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 1 (2016): 44-56.

Campillo Salcedo, Arturo. "Transformatio in fide: el valor de una educación integral e integradora, según Juan Bautista de La Salle" en *Memorias Del XVII Concurso Lasallista de Investigación, Desarrollo e Innovación CLIDi*. (México: Universidad de La Salle, 2015).

Campillo Salcedo, Arturo. "Civis evangelii: Educación lasallista y socialización de valores", en *Memorias Del XVIII Concurso Lasallista de Investigación, Desarrollo e Innovación CLIDi* (México: Universidad de La Salle, 2016)

Casagrande, Cledes. "La pedagogía lasaliana en diálogo con el mundo actual: pluralidad, fraternidad y trascendencia", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 251-268.

Corbellini, Marcos. "La Salle e seu projeto educativo", *Revista História da Educação* 10 (20) (2006): 101-114.

Coronado Padilla, Fabio H. "La Universidad de La Salle: ideario sobre su identidad lasallista", *Revista de la Universidad de La Salle* 45 (2008): 118-125.

Delors, Jacques. *Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI. La educación encierra un tesoro* (Madrid: Santillana, 1996).

D'Huiteau, Jacques. "¿Es posible hablar de "filosofía lasaliana"?", *Revista Digital de Investigación Lasaliana*, 9 (16) (2019): 39-50.

Dávila, Paulí, Naya, Luis M., e Murua, Hilario. "Tradition and modernity of the De La Salle Schools: the case of the Basque Country in Franco's Spain (1937–1975)", *Paedagogica Historica*, *49* (4) (2013): 562-576.

García Ahumada, Enrique. "350 años del natalicio de San Juan Bautista de La Salle", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002): 375-381.

Gil, Pedro. Mª. "Pedagogía Lasaliana hoy", en *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano,* ed. P. Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 241-250.

Hernández-Mondragón Alma, Salazar-Ibáñez Marcela, y Velasco y Arzac Manuel. "Trascendencia de la pedagogía y didáctica Lasaliana en el aula: Antecedentes históricos y evolución", *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 13 (47) (2017): 197-220.

Hopkins, Rebeca. "Alianzas internacionales, internacionalización, y Asociación Internacional de Universidades Lasalianas (AIUL). Red de colaboración", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 1 (2016): 82-127.

Houry, Alain. "La Guía, entre tradición e innovación: el Comité General de 1834", en: *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano*, ed. P.Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional

de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 149-166.

Labrador Herraiz, Carmen. "Estudio histórico-pedagógico", en *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum",* ed. E. Gil (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992).

La Salle de, San Juan Bautista. *Guía de las Escuelas Cristianas. Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares,* trad. José María Valladolid, FSC (Región Lasaliana de España, Portugal y Latinoamérica: Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional Lasaliana ARLEP y Región Lasallista RELAL, 2001).

La Salle de, San Juan Bautista. *Reglas de Cortesía y Urbanidad Cristiana para uso de las Escuelas Cristianas Obras completas II. Obras pedagógicas y escolares*, trad. José María Valladolid, FSC (Región Lasaliana de España, Portugal y Latinoamérica: Conferencias de Provinciales de la Agrupación Regional Lasaliana ARLEP y Región Lasallista RELAL, 2001).

Lauraire, León. "La revisión de la Guía. Hacia una red educativa lasaliana mundial", en: *Que la Escuela vaya siempre bien. Aproximación al modelo pedagógico lasaliano,* ed. P. Mª. Gil y D. Muñoz (Roma: Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos. Estudios Lasalianos Nº 17, 2013) 185-206.

Lauraire, León. *La Guía de las Escuelas. Enfoque diacrónico. Evolución del texto de 1706 a 1916* (Roma: Hermanos de las Escuelas Cristianas Cahiers lasalliens, 67, 2014).

Lázaro Pulido, Manuel. "*Scholastica Colonialis*: El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños". *Cauriensia*, *6* (2011): 147-167.

Lázaro Pulido, Manuel. "La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica". *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación 26* (50) (2010): 247-292.

LeBlanc, Alphonse. "The leadership journey of st. John Baptist de La Salle", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 4 (7) (2017): 11-26.

Leubet, Ângelo E., Pauly, Evaldo L. y Da Silva, Valdir L. "Contribuições de João Batista de La Salle para a constituição da escola moderna", *Revista Brasileira de História da Educação*, 16(4 [43]) (2016): 32-93.

Martín Hernández, Francisco. *La formación clerical en los colegios universitarios españoles (1371-1563)* (Vitoria: Eset, 1961).

Martín Sánchez, Miguel Ángel. "La formación clerical en los colegios menores de la universidad de Salamanca". *Cauriensia* 4 (2009): 367-389.

Martín Sánchez, Miguel Ángel. "Implicaciones educativas de la reforma y contrarreforma en la Europa del Renacimiento". *Cauriensia* 5 (2010): 215-236.

Muñoz, Diego A. "¿Podemos hablar de una pedagogía Lasaliana hoy?", *Revista Digital de Investigación Lasaliana* 2 (3) (2011): 1-9.

Nadal, Martina. "La calidad educativa en la pedagogía Lasallana", *Revista Digital de Investigación Lasaliana*, 7 (14) (2017): 62-81.

Peres Zawaski, Tatiane y Casagrande, Cledes A. "São João Batista de La Salle e a formação de professores: breves reflexões a partir das Meditações e do Guia das Escolas Cristãs", *Educação e (Trans) formação* 3 (1) (2018): 113-125.

Poveda Martínez, Ángel Ramón. "L'originalité éducative lasallienne aux XVIIème et XVIIIème siècles", *Revue Numérique de Recherche Lasallienne* 2 (2011): 124-128.

Tagliavini, Joao V. y Piantkoski, Marcelo A. "João Batista de La Salle (1651-1719): um silêncio eloquente em torno do educador católico que modelou a escola moderna", *Revista HISTEDBR on-line* 13 (53) (2013): 16-40.

Trendall, Alfredo. "Un santo del siglo de Luis XIV la vida y la obra del Señor de La Salle", *Revista de la Universidad de La Salle* 2(7) (1980): 89-92.

Vargas Aguilar, José Antonio. "Humanismo y lasallismo: un modelo pedagógico para la Universidad La Salle", *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 8 (32) julio-diciembre (2009): 27-37.

Villalobos Gómez, Claudia I. "Una propuesta de educación popular para adultos desde el estilo educativo lasallista"*, Actualidades Pedagógicas* 1 (47) (2005): 35-48.

Web Oficial del Instituto de los Hermanos Cristianos de La Salle. Consultado en: https://www.lasalle.org [Fecha de consulta: 12/01/2019]

Zeitler, Tomas E. "La pedagogía de la modernidad. Una aproximación a las formas y contenidos de la enseñanza en Comenio, los Jesuitas, los hermanos La Salle y la Reforma protestante", *Revista Iberoamericana de educación* 52 (7) (2010): 1-10.

Zorroza Huarte, María I. y Lázaro Pulido, Manuel. "Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana" *Cauriensia* 11 (2016): 23-51.

Miguel Martín-Sánchez
Facultad de Formación del Profesorado
Universidad de Extremadura
Campus Universitario, Av. de la Universidad, s/n
10071 Cáceres (España)
https://orcid.org/0000-0002-9370-1732

Jorge Cáceres-Muñoz
Facultad de Formación del Profesorado
Universidad de Extremadura
Campus Universitario, Av. de la Universidad, s/n
10071 Cáceres (España)

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 309-332, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.309

EFECTIVIDAD DEL VALOR Y CONSTITUCIÓN DEL ENTORNO EN MAX SCHELER

THE NOTION OF "VALUE EFFECTIVENESS" IN MAX SCHELER AND THE CONSTITUTION OF THE ENVIRONMENT

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 25/09/2021 Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

La noción de "entorno" (*Umwelt*) según la concibe Scheler —como una estructura subjetiva, tendencial o práctica, superpuesta a la objetividad del mundo (*Welt*)— requiere, para ser comprendida, la previa dilucidación de una idea que ha solido recibir poca atención: la de "efectividad" del valor (*Wirksamkeit)*, puesto que es lo valioso "efectivo" sobre mí lo que forma parte del entorno de la vida práctica humana. En este artículo me propongo rescatar dicho concepto técnico y demostrar su relevancia decisiva para el problema de la constitución del entorno. En particular, que Scheler distinga entre el "valor" objetivo y su "efectividad" subjetiva permite separar su teoría de la vida práctica de todo irracionalismo. De manera secundaria, defiendo también esta opción frente a la alternativa crítica de Dietrich von Hildebrand.

Palabras clave: Dietrich von Hildebrand, *Umwelt*, vida práctica, *Wirksamkeit*

ABSTRACT

To understand the Schelerian concept of environment (*Umwelt*) —which refers to a subjective structure of conative or practical nature, superimposed on the world's objectivity (*Welt*)—, it is necessary to elucidate the meaning of a lesser-known category: that of value "effectiveness" (*Wirksamkeit*). Only what is "effective" on me by virtue of its values belongs to my practical environment. I intend to revive this technical concept and show its crucial relevance to the problem of the environment constitution. In particular, the distinction between the objective "value" and its subjective "effectiveness" separates Scheler's theory from any kind of irrationalism. Secondarily, I consider reasonable to defend this position against Dietrich von Hildebrand's critical alternative.

Keywords: Dietrich von Hildebrand, practical life, *Umwelt*, *Wirksamkeit*

La noción de "entorno" (*Umwelt*), cuya importancia dentro de la filosofía de Max Scheler es indudable, ha sido frecuentemente estudiada, y también se han rastreado con esmero sus fuentes en la literatura científica de comienzos del siglo XX. Sin embargo, la comprensión del entorno, según lo concibe Scheler —como una estructura subjetiva, tendencial o práctica, superpuesta a la objetividad del mundo (*Welt*)—, requiere la previa dilucidación de una idea que ha solido recibir poca atención: la de "efectividad" del valor (*Wirksamkeit*), puesto que es lo valioso "efectivo" sobre mí lo que forma parte del entorno de la vida práctica humana. En lo que sigue me propongo rescatar dicho concepto técnico y demostrar su relevancia decisiva para el problema de la constitución del entorno. En particular, que Scheler distinga entre el "valor" objetivo y su "efectividad" subjetiva, donde el primero fundamenta la segunda, es lo que permite separar su teoría de la vida práctica de todo irracionalismo[1]. Me permito advertir que algunos puntos de mi exposición se harán más comprensibles al lector que ya esté familiarizado con la teoría scheleriana de las tendencias y de las distintas formas de unidad cósica, temas de los que me he ocupado en otras ocasiones.

1 Y, según he mostrado en otros trabajos, la distingue también muy significativamente de la teoría heideggeriana del útil, aun conservando la primacía de lo "práctico" sobre lo "teórico".

I. LAS COSAS DEL ENTORNO

Para entender el modo de ser de las llamadas "cosas del entorno" (*Umweltdinge*), primero hay que aclarar el sentido técnico del término "entorno"[2] (*Umwelt*) en la filosofía de Scheler. Con esta palabra se denomina aquello que es correlato, específicamente, del ser *vivo*, o de ese "cuerpo vivo" (*Leib*)[3] que es el viviente. En cuanto tal, ha de distinguirse del "mundo" (*Welt*), que es correlato intencional del ser *espiritual* o, lo que es lo mismo, de la persona[4]. Sin entrar en los pormenores de esta distinción, aquí me limitaré a exponer el modo en que Scheler concibe el entorno como correlato del ser vivo *humano* —que también posee "mundo" en cuanto ser personal —, dejando de lado sus diferencias con el entorno animal (la más decisiva de las cuales reside en que este último carece de fundamento en una objetividad de mundo).

Scheler emplea también, por cierto, la palabra "medio" (*Milieu*)[5] como aparente sinónimo de "entorno". Aunque a menudo encontraremos esta variante en los textos citados, yo me ceñiré siempre al término "entorno".

Dicho esto, es preciso establecer que las cosas del entorno humano son las cosas encontradas en una actitud absolutamente primitiva. Según Scheler, las cosas del mundo no se presentan en la llamada "concepción natural del mundo" como "cosas" teóricas (*Dinge*), completamente neutrales o libres de valor, pero tampoco como puros "bienes" (*Güter*) o "cosas de valor" (*Wertdinge*). Lo dado en esta actitud primaria son "*Sachen*" —que cabe traducir como "cosas de partida"[6]—, las cuales incluyen tanto datos de valor como datos teóricos y parecen tener un carácter eminentemente práctico. Pues bien, las *cosas del entorno* humano son las *cosas del mundo dadas en cuanto "cosas de partida"*[7].

2 Usaré "entorno" en lugar del "contorno" de la edición española. En todas las citas ofreceré mi propia traducción a partir de la edición alemana: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 7.ª ed. (Bonn: Bouvier, 2000).

3 El *Leib* scheleriano representa de antemano una unidad tanto psíquica como corporal, en oposición a los dualismos que construyen el ser vivo sumando una unidad psíquica a una unidad corpórea. Cf. Scheler, *Der Formalismus*…, 399.

4 Cf. Scheler, *Der Formalismus*…, 158.

5 En la traducción española se opta en ocasiones por "medio ambiente".

6 Sigo la propuesta de: Pilar Fernández Beites, "El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler", *Anuario Filosófico* 53, n. 3 (2020): 495-517, doi: 10.15581/009.53.3.005. En dicho artículo se encuentra una clara sistematización de esta teoría de los tipos de unidad cósica, originalmente expuesta en: Scheler, *Der Formalismus*…, 40 y siguientes.

7 En efecto, veremos que mundo y entorno no son dos estructuras desgajadas la una de la otra. En realidad, el entorno no es más que la peculiar configuración que adquiere el *mundo* mismo en la actitud práctica primaria.

Las páginas de *El formalismo* dedicadas al problema de las cosas del entorno (dentro de la sección tercera del libro, "Ética material y ética del resultado") presuponen este planteamiento y parten de una puesta en cuestión de la filosofía kantiana. Scheler se pregunta qué clase de "cosas" puede tener Kant en mente cuando habla de la acción que ellas ejercen sobre nuestra "sensibilidad"[8]. Frente a la idea de que dicha acción de las cosas sobre nuestros estados de placer y displacer produzca *a posteriori* una legalidad de valor sin validez moral, la cual deba quedar desplazada por la legalidad no sensible y, por tanto, *a priori* de la razón pura práctica, Scheler intenta mostrar que toda relación inmediata con las "cosas" circundantes se produce sobre la base de un previo sistema de tendencias dirigido por una legalidad de valor *a priori*.

Ante todo, Scheler niega que esas "cosas" con que nos relacionamos de manera más inmediata, que ejercen una acción sobre nosotros y que tenemos en cuenta en nuestra vida práctica, puedan ser del orden de las objetividades estudiadas por la ciencia positiva, ni mucho menos de la cosa en sí kantiana: "el sol del medio, por ejemplo, no es el sol de la astronomía; la carne que es robada, comprada, etc., no es una suma de células y tejidos con los procesos químicos y físicos que en ellos acontecen. El sol del entorno es diferente en el polo norte, en la zona templada y en el ecuador, y el rayo que de él es recibido es distinto"[9]. Más que objetos directamente experimentados, el sol de la astronomía y la carne como conjunto de células son "objetos pensados (*gedachte Gegenstände*) mediante cuya suposición busca [la ciencia] 'explicar' los hechos naturales"[10]. Pero, claro está, la labor de "explicar" los hechos naturales justamente los presupone. Estos representan lo inmediatamente experimentado y, en el orden de la experiencia, todo objeto de la ciencia será derivado de ellos; lo cual, dicho sea de paso, no resta a la labor científica un ápice de validez, siempre que no busque hacer pasar sus objetos teóricos, "pensados", por las cosas del entorno.

Por ello, establece Scheler, en primer lugar, dos características de las cosas del entorno: 1) se trata de "cosas ubicadas y hallables en la 'dirección de la concepción natural del mundo' (*natürliche Weltanschauungsrichtung*)" y 2) "en tanto que objetos de la acción (*Gegenstände des Handelns*), constituyen siempre *unidades de valor* y *cosas de partida* (*Werteinheiten und Sachen*)"[11].

8 Cf. Scheler, *Der Formalismus*…, 153.
9 Scheler, *Der Formalismus*…, 153.
10 Scheler, *Der Formalismus*…, 153.
11 Scheler, *Der Formalismus*…, 153.

De 1) se deriva sin más 2), al menos por lo que respecta a las "cosas de partida" (*Sachen*), que constituyen la forma de unidad cósica propia de la "concepción natural del mundo". Que Scheler añada aquí las "unidades de valor" (*Werteinheiten*) significa que, en realidad, son los bienes (y no las cosas teóricas) los que entran en la actitud de partida, pero no todavía como puros bienes, sino como "objetos de la acción" u objetos prácticos, equivalentes a las "cosas de partida". Las cosas del entorno son cosas de la actitud más primitiva y, por tanto, "cosas de partida" o "cosas valiosas" (*wertvolle Dinge*), todavía no dadas como las puras "cosas de valor" (*Wertdinge*) que son objeto de la contemplación afectiva. Y es que la naturaleza estrictamente "práctica", no contemplativa, de las cosas del entorno aún debe recalcarse de manera especial: al entorno "pertenece únicamente lo vivido como efectivo sobre mí (*das auf mich als wirksam Erlebte*)"[12]. Esta fórmula contiene una noción técnica, la de *efectividad*, cuyo sentido es necesario precisar.

II. LA EFECTIVIDAD TENDENCIAL DEL VALOR

Veamos cómo plantea Scheler esta cuestión:

> ""Medio" es, entonces, solo aquello que vivo como "efectivo" (*wirksam*). Como "efectivamente vivido" (*wirksam erlebt*) ha de entenderse, más precisamente, todo aquello con cuya variación en una dirección cualquiera varía también en una dirección cualquiera mi vivir (*Erleben*); con independencia de si soy capaz de reconocer dicha variación como variación de una cosa *determinada* y la variación de mi vivir como variación de una vivencia *determinada*, y con independencia también de si lo "vivido como efectivo" llega a ser percibido (*perzipiert*) de algún modo o no"[13].

Lo que se está diciendo en la definición de las cosas del entorno es que, como tales, ellas son vividas en su "efectividad" (*Wirksamkeit*) [14], en oposición, ante todo, a esa otra forma de experiencia que es la "percepción" (*Perzeption*); la cual, según se deduce después, consiste exclusivamente en la percepción *teórica* de objetividades neutrales, no en la percepción *afectiva* del valor. Pero

12 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.

13 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.

14 El traductor de la edición española prefiere "operante" para verter "*wirksam*", pero considero que "efectivo" es una traducción más certera del término scheleriano. En consecuencia, traduzco "*Wirksamkeit*" por "efectividad", frente al "influjo" y la "influencia" de la traducción española, que no conservan el carácter técnico de este concepto central.

dejemos por el momento de lado la relación entre vivencia de efectividad y percepción.

Respecto a la efectividad como tal, el recurso a un pasaje de la sección quinta de *El formalismo* puede ayudarnos a esclarecer su significado. Allí se la vincula a la idea de "motivación": "Lo efectivo *vivido* o motivante (*motivierend*) son los valores (*Werte*) *en tanto que* valores, los bienes (*Güter*) *en tanto que* bienes; y no, por tanto, las simples cosas [teóricas] (*Dinge*)"[15]. En un lugar posterior se indica que la "motivación práctica" consiste en que "en todo tender a algo (...) interviene el *percibir afectivo* (*Fühlen*) de un valor"[16]. Más concretamente, regresando al pasaje anterior, la "efectividad vivida" o "motivación" consiste en que los valores y bienes percibidos "nos *'atraen'* y nos *'repelen'*"; se trata del "atractivo y repulsión (*Anziehung und Abstoßung*) que son vividos como procediendo de las cosas *mismas* de valor"[17]. Por último, existen "*leyes de motivación* entre valores y bienes, por un lado, y la fuerza del *atractivo* y de la *repulsión*, por el otro"[18]. El peculiar carácter de cada valor y su peculiar altura jerárquica lo hacen más o menos "atractivo", y en eso consiste su ser *motivante* o *efectivo*.

La "efectividad" lo es, pues, del valor y de lo valioso, y tiene aquí carácter tendencial, pues se trata de que el valor se hace atractivo o repulsivo para un tender[19]. El valor motiva un tender (o un contratender, si es repulsivo en cuanto valor negativo) y, en ciertos casos, el obrar tendencial correspondiente. La vivencia de efectividad consiste en una experiencia de motivación, es decir, en la experiencia del valor y del bien, no en cuanto puro valor o puro bien (en tal caso, se trataría de una simple contemplación afectiva, sin carácter práctico), sino como algo que se muestra atractivo, motivando un tender hacia ello, o repulsivo, motivando un contratender.

Scheler delimita esta efectividad tendencial, que lo es del valor y del bien, de la "efectividad real objetiva" que concierne a las cosas teóricas, es decir, de la simple *causalidad*: "lo objetiva y realmente efectivo (*objektiv real wirksam*) no son de ninguna manera valores ni bienes"[20]. Aplicando esta distinción entre

15 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.
16 Scheler, *Der Formalismus*…, 346.
17 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.
18 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.
19 El "atractivo" y la "repulsión" ejercidos por el valor pueden asimismo ubicarse en el nivel de las respuestas *afectivas* al valor, no solo de las tendenciales. Sin embargo, me centraré aquí en la efectividad *estrictamente tendencial* del valor, que es la que con más sentido cabe vincular a la idea de "motivación práctica".
20 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.

"efectividad vivida" (*erlebt*) y "efectividad objetiva real" (*objektiv real*) al surgimiento de los estados sentimentales, existe la posibilidad de que "'atribuyamos' un estado sentimental a algo, es decir, que lo vivamos como producido (*bewirkt*) por dicho algo, sin que sea fácticamente su causa (*Ursache*)"[21]. Aplicando esto al nivel tendencial, lo vivido intencionalmente de manera inmediata no es el proceso causal objetivo existente entre cosas teóricas, sino más bien los valores objetivos en tanto que motivantes por relación a mi posible comportamiento práctico. Así, Scheler define la motivación como "causalidad inmediatamente vivida (*unmittelbar erlebte Kausalität*) y, en un sentido especial, 'causalidad de tracción' (*Zugkausalität*)"[22], donde son los valores los que "actúan" sobre mí, frente a esa causalidad entre cosas teóricas (y de las cosas teóricas sobre mí) que, por objetiva que sea, no es vivida intencionalmente.

Regresando al pasaje sobre el entorno, ahora se entiende que lo "efectivo" no sea algo simplemente "percibido": no se trata de que el objeto, ya sea una cosa o un estado de cosas, aparezca simplemente en tanto que siendo o no siendo, o siendo de tal o cual manera y nada más. Tampoco se trata de una pura percepción del valor de las cosas. La efectividad no es, por tanto, nada "cognoscitivo" en un sentido amplio, ni teórico ni afectivo; tampoco puede consistir en la relación de efectividad *objetiva* existente entre los objetos que se hallan frente al sujeto, esto es, de unas cosas sobre otras (la bola blanca desplaza la bola roja), sino que es siempre efectividad "sobre mí" (*auf mich*): una particular relación existente entre sujeto y objeto. Tiene, entonces, carácter "subjetivo", ya que es relativa al sujeto en cuestión y al modo en que los objetos remiten al sujeto.

La única forma de intencionalidad reconocida por Scheler que puede ajustarse a esta experiencia subjetiva y no cognoscitiva, no de lo valioso *en sí*, sino de lo valioso como "efectivo *sobre mí*", es la intencionalidad tendencial. Solo esta puede satisfacer formulaciones alternativas como la que define lo efectivo como aquello "con cuya variación en una dirección cualquiera varía también en una dirección cualquiera mi vivir"[23]. Esta idea encaja con el hecho de que la intencionalidad tendencial no se agote en la pura donación de un objeto. Por el contrario, el tender al objeto abre una dimensión desconocida a todo acto puramente cognoscitivo, como es el de la satisfacción o cumplimiento tendenciales. El tender a algo reclama el correspondiente cumplimiento tendencial; en el contexto tendencial, toda variación de lo objetivo supone un avance o retroceso (o

21 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.
22 Scheler, *Der Formalismus*…, 346.
23 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.

incluso una positiva indiferencia) en la dirección del cumplimiento de la tendencia. La variación de lo objetivo implica una variación simultánea y correspondiente del tender mismo: lo agudiza, lo prolonga, lo satisface... o motiva un nuevo tender.

El carácter no objetivante de la vivencia del entorno se hace expreso cuando Scheler afirma que las variaciones antes descritas acontecen "con independencia de si soy capaz de reconocer dicha variación como variación de una cosa *determinada* y la variación de mi vivir como variación de una vivencia *determinada*; y con independencia también de si lo 'vivido como efectivo' llega a ser percibido de algún modo o no"[24]. No obstante, conviene matizar el papel que cumple la percepción con respecto a la vivencia tendencial de efectividad.

III. LA VIVENCIA DE LA EFECTIVIDAD COMO ACTO FUNDADO

La vivencia de efectividad tiene por correlato una "cosa de partida" que no es simplemente "cosa valiosa", sino, en rigor, "cosa valiosa" *tendencialmente efectiva* sobre el sujeto tendencial. Ahora bien, aunque la "cosa de partida" sea la cosa del mundo dada de inmediato como *cosa tendencialmente efectiva*, si no se presupone la objetividad de la cosa, su efectividad se desvanece con ella. Para mantener la inmediatez de la experiencia tendencial, es decir, del puro tender no cognoscitivo hacia la cosa, debe plantearse en serio su fundamento cognoscitivo implícito. Sin embargo, en este nivel lo objetivo no interesa en sí mismo, en su pura objetividad, ni siquiera en tanto que objetivamente valioso, sino solo en virtud de su efectividad tendencial. Por eso, lo objetivo de la "cosa de partida" es todavía esa mezcla no depurada de rasgos teóricos y de valor, a menudo ampliamente indeterminada: porque dicha objetividad está seleccionada desde el tender, desde la efectividad tendencial. Aunque Scheler solo remite a lo teórico, mediante la expresión técnica "lo objetivo" (*das Gegenständliche*), como aquello que no es primariamente dado en la vivencia de efectividad, resulta evidente que es la *cosa entera* portadora de valor, la "cosa valiosa" completa, lo que queda en segundo plano en dicha vivencia, en favor de la experiencia más inmediata de la efectividad; pero la efectividad misma lo es *de la cosa objetiva* y, más concretamente, de sus valores.

24 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.

Esto es lo que reconoce Scheler cuando dice que el entorno es el "*mundo de valores* vivido prácticamente *como efectivo* (*die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt*)"[25] (cursiva mía). O también, como se dice en el manuscrito póstumo *Los valores vitales*[26], donde se menciona el mundo en general: "el *mundo* vivido *como efectivo* sobre nosotros, esto es, el 'entorno' (*die auf uns als wirksam erlebte Welt i. e. die «Umwelt»*)"[27] (cursiva mía). Lo vivido inmediatamente es la *efectividad tendencial subjetiva* del valor, su "significatividad" subjetiva como meta o fin tendencial de la vida práctica; pero dicha efectividad lo es *del valor* y solo puede haberla *si hay valor*: es *el mundo del valor* el que es vivido *en tanto que efectivo*, en tanto que "motivante" para el obrar tendencial del sujeto. La vivencia de efectividad no representa una pura toma de conocimiento o una pura percepción afectiva del valor, sino un tender hacia él, pero dicho tender está ya orientado por actos afectivos y dirigido a metas o fines que lo son *por su valor*. El *entorno* no es sin más el *mundo*, ni el mundo objetivo de valores, pero se *funda* sobre él; la vivencia del entorno no es simple percepción afectiva del mundo objetivo de valores, pero se *funda* en los valores dados en tales actos, implícitos al menos, de percepción afectiva. Y nada impide que el acceso estrictamente cognoscitivo-afectivo a la objetividad del valor se produzca después, tras la desactivación del tender y de lo "práctico" en general en dirección a una pura contemplación afectiva. En este segundo momento, no se hace más que llevar a plena objetivación afectiva el valor que *ya* fundamentaba necesariamente la tendencia, desligándolo de esta. Así, la fundamentación no solo es compatible con la tesis scheleriana de la posterioridad genética del puro bien (*Gut*) frente a la cosa práctica de partida (*Sache*), sino que de hecho la posibilita.

Que para Scheler toda efectividad tendencial descansa en el valor objetivo, en términos de *fundamentación*, es algo que constatamos también aquí: "Podría hablarse, en este caso, de 'cosa de partida' (*Sache*), expresión con la que nombramos las cosas (*Dinge*) en la medida en que son objetos de una relación, vivida y *fundada* (*fundiert*) en el valor, a un poder-disponer mediante una capacidad volitiva"[28] (cursiva mía). La "cosa de partida", o la cosa del entorno vivida tendencialmente, lo es en virtud de su relación inmediata con un "poder-disponer"

25 Scheler, *Der Formalismus*…, 156.

26 Max Scheler, "Die vitalen Werte", en *Schriften aus dem Nachlass Band 6* (Bonn: Bouvier, 1997), 191-220.

27 Scheler, "Die vitalen Werte", 202.

28 Scheler, *Der Formalismus*…, 43.

subjetivo, es decir, de su efectividad tendencial sobre el sujeto práctico; y dicha efectividad se halla *fundada* en el valor.

La formulación más nítida de la distinción entre "valor" y "efectividad", así como del hecho de que la efectividad lo es del valor, se encuentra en el pasaje del inicio de la quinta sección de *El formalismo* más arriba empleado para definir la efectividad como motivación. Allí se argumenta que, si el valor consistiera en la "efectividad" que ejercen sobre nosotros las cosas, entonces dicha efectividad procedería de las *cosas neutrales*; y no se ve cómo una cosa neutral puede ser efectiva sobre mí en un sentido relevante para la vida práctica, es decir, no en términos de simple causalidad.

> "Pero la naturaleza de un bien no *consiste* en este atractivo, que sería ejercido por la cosa libre de valor (*wertfreies Ding*). La belleza de un paisaje o de una persona y el quedar embelesada mi mirada por dicha belleza son vivencias claramente diferentes, donde la primera funda la segunda. La belleza no "es" la efectividad vivida del paisaje (libre de valor), sino que es su *belleza* la que es efectiva y cuya efectividad varía con el cambio de los estados sentimentales"[29].

En su inicial integración dentro de un acto tendencial, el acto de percepción afectiva dona la objetividad del valor en su relevancia para el tender. Es ya genuina intencionalidad afectiva, pero está, en cierto modo, subordinada a la vivencia de la efectividad del valor. Puede suceder que la percepción afectiva no alcance mayor grado de plenitud ni de amplitud que el estrictamente necesario para posibilitar el tender al valor. En el eventual paso posterior a una pura contemplación afectiva, la efectividad se desconecta y el foco queda puesto sobre lo que antes era mero fundamento de la efectividad: el valor objetivo en su pura objetividad de valor.

Puesto que aquí se trata de valores reales y no de cualidades abstractas, debe asumirse también la fundamentación de la vivencia tendencial del entorno en actos de percepción teórica que donen los *portadores* del valor. Pero dicha fundamentación es secundaria, ya que lo teórico es percibido justamente en tanto que portador de los valores de la "cosa valiosa" de partida. Solo en la medida en que hay este fundamento teórico, es decir, solo en la medida en que la "cosa de partida" incluye lo teórico portador de valor y no únicamente el valor, puede ejecutarse también, a continuación, una reducción que done la pura cosa teórica (*Ding*), liberando lo teórico de su subordinación al valor y, con ello, de su subordinación al tender al valor.

29 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.

IV. LA VIVENCIA DE LAS COSAS DEL ENTORNO COMO EXPERIENCIA PRÁCTICA

Repitamos la definición de la "cosa de partida" donde se hace un reconocimiento más claro de su carácter práctico: "cosas (*Dinge*) en la medida en que son objetos de una relación, vivida y fundada en el valor, *a un poder-disponer mediante una capacidad volitiva*"[30] (cursiva mía). En las páginas donde se aborda propiamente el tema del entorno, Scheler sostiene que a este pertenece "todo aquello con cuya *presencia o ausencia*, con cuyo ser así o ser de otra manera *cuento* de manera puramente *práctica*"; más adelante, equipara la vivencia de la efectividad con el "contar práctico con las cosas" (*den Dingen praktisch Rechnungtragen*)[31]. Es otra forma de expresar la idea de que no se puede entender la vivencia del entorno como puramente perceptiva, pues dicha experiencia inmediata excede los contenidos perceptivos:

> "(...) por ejemplo, los vehículos y personas que voy esquivando (perdido en mis pensamientos o con la mirada puesta en una persona en la lejanía); igualmente puede "contar" el marinero con una tormenta venidera a partir de variaciones de su medio, sin poder establecer que se trata de esta *determinada* variación (por ejemplo, de la configuración de las nubes, de la temperatura, etc.) la que le sirve de signo para ello"[32].

El marinero no se limita a percibir teórica o afectivamente la tormenta, sino que *cuenta prácticamente* con ella. Incluso si el contar práctico se halla fundado en la percepción afectiva de los valores de lo efectivo del entorno, sigue consistiendo en un *contar práctico*, y no en un simple acto de percepción afectiva.

Scheler señala que se trata en estos casos de un "vivir intencional" (*intentionales Erleben*) y "no simplemente de un acontecer objetivo (*objektives Geschehen*)"[33]. El acontecer objetivo corresponde a la efectividad "objetiva real" que vimos que se distinguía de la "efectividad vivida". No es que el marinero haga un estudio teórico de las relaciones causales existentes entre las cosas a su alrededor, las cuales no son inmediatamente vividas, y establezca que a una determinada variación objetiva corresponde, como efecto causal objetivo, la tormenta. Más bien, tiene vivencia intencional inmediata de la tormenta que se aproxima como algo "práctico" que motiva, a su vez, un posible obrar: cambiar el rumbo de la embarcación, recoger las velas, etc.

30 Scheler, *Der Formalismus*…, 43.
31 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.
32 Scheler, *Der Formalismus*…, 154.
33 Scheler, *Der Formalismus*…, 155.

Merece la pena subrayar, por cierto, que Scheler señale el carácter *intencional* de la vivencia tendencial o práctica del entorno, frente a todo irracionalismo vitalista que reduzca dicha experiencia a una colección de tendencias o impulsos sin conexión con objetividad intencional alguna de valor, o donde dicha "objetividad" constituya una simple proyección que el sujeto realiza desde sus propios impulsos. El vivir inmediato y práctico de la cosa del entorno como actuante sobre mí es *intencional*: constituye una apertura directa a un reino propio de correlatos intencionales, el de las cosas del mundo en tanto que *cosas efectivas sobre el sujeto*, siempre sobre la base del valor de dichas cosas.

Lo antes dicho hace también comprensible la primacía del valor de utilidad que Scheler menciona de pasada en otra de sus definiciones de la "cosa de partida": "cosas (*Dinge*) en la medida en que son valiosas (y, desde luego, esencialmente útiles)"[34]. No es que los valores de utilidad sean los principales —en términos de Scheler, se trata de *valores consecutivos* y, como tales, terminan remitiendo a un valor distinto del valor de utilidad—, pero todo en el entorno queda configurado como "útil" o "inútil" *por relación a las metas o fines de la vida práctica y su realización*. En este nivel tendencial o práctico más inmediato, donde se trata de *realizar metas o fines* y no simplemente de contemplar valores objetivos, el valor de utilidad adquiere una especial *efectividad tendencial*, pues lo útil es vivido como tendencialmente positivo en cuanto medio para dicha realización.

V. LA POSIBLE CONFUSIÓN DEL VALOR CON LA EFECTIVIDAD DEL VALOR EN DIETRICH VON HILDEBRAND

Ya quedó excluida la interpretación de la experiencia del entorno como pura experiencia *afectiva* de la cosa del mundo. La cosa del entorno no es cosa de valor, percibida afectivamente en su objetividad de valor, sino "cosa valiosa" de partida, vivida tendencialmente en su efectividad subjetiva; y ello incluso si la efectividad lo es siempre del valor y la vivencia tendencial incluye actos fundantes de percepción afectiva. Si la efectividad no consiste en nada que inhiera objetivamente en la cosa, sino que representa la "significatividad" tendencial, positiva o negativa, que la cosa, en virtud de sus rasgos objetivos de valor, adquiere *únicamente* en relación con el sujeto de tendencias, entonces la efectividad no es un dato de valor *de ningún tipo*. Pues todo valor en general es estrictamente objetivo.

34 Scheler, *Der Formalismus*…, 44.

La cosa no es en sí misma "significativa" o "relevante" tendencialmente: simplemente, es, tanto en su ser-neutral como en su ser-valiosa. Pero el sujeto recibe la cosa y sus rasgos objetivos, primariamente los de valor, como "significativos" o "relevantes" (atractivos, repulsivos) *por referencia a* su sistema particular de tendencias y en el desarrollo de las mismas. Esto crea sobre la objetividad una capa, variable subjetivamente, de significatividad tendencial, que no le pertenece a ella misma: en esto consiste su *efectividad*. El ser-valioso de la cosa es un "en sí", incluso si, como objetividad intencional, siempre es un "en-sí-para-mí"; la efectividad de la cosa, en cambio, solo la hay "por-referencia-a-mí".

No se trata de que haya unos valores más "objetivos" y unos valores más "subjetivos", sino de que hay valores, *siempre objetivos*, que poseen en cada caso una significatividad tendencial, *siempre subjetiva*, a la que Scheler denomina "efectividad". Una misma situación objetiva de valor puede ser vivida como tendencialmente positiva por un individuo dotado de un cierto sistema tendencial y como tendencialmente negativa por otro individuo dotado de un sistema tendencial diferente. La esencial relatividad subjetiva de la efectividad tendencial se distingue de la estricta objetividad que Scheler atribuye en todo momento a las cualidades de valor.

A la luz de esta inconmensurabilidad de valor y efectividad del valor, creo que deben hacerse importantes reparos a la alternativa que presenta Dietrich von Hildebrand frente a Scheler. Según Hildebrand, la categoría primaria sería la de "importancia" o, en una traducción que encaja mejor con los términos que venimos empleando, "significatividad" (*Bedeutsamkeit*). Lo "significativo" intrínsecamente o "en sí" sería, para Hildebrand, el valor propiamente dicho, que habría de distinguirse de lo significativo meramente subjetivo, no estrictamente valioso; y el error de Scheler sería haber incluido indistintamente ambas clases de significatividad bajo la noción de valor. Por ejemplo, lo que Scheler concibe como el genuino valor del agrado sensible sería, para Hildebrand, algo solo subjetivamente "significativo"[35].

A mi juicio, esta interpretación que hace Hildebrand resulta errónea por varios motivos, que me limito a exponer sumariamente; no pretendo realizar ahora la crítica detallada que este asunto merece.

35 Cf. Rogelio Rovira, "On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and the Need for a Logic of the Concept of Value", *American Catholic Philosophical Quarterly* 89, n. 1 (2015): 115-132.

En primer lugar, Scheler sí realiza la distinción señalada por Hildebrand entre lo objetivo o "en sí" y lo "meramente subjetivo", al separar por un lado el valor y por otro la efectividad del valor; y al separar, en consecuencia, el percibir afectivo del valor y la vivencia de su efectividad variable sobre el sujeto.

Al comienzo de la quinta sección de *El formalismo*, Scheler hace expreso este punto, aunque sin mencionar directamente la "efectividad" y refiriéndose más bien al "placer" que produce en el sujeto el valor o la percepción afectiva del valor: "tampoco son las vivencias de valor (*Wert-erlebnisse*), es decir, el vivir el valor, vivencias de relación (*Beziehungserlebnis*). Ya en el lenguaje natural distinguimos de manera tajante si la cosa tiene valor *en sí* o *solamente* para *nosotros*; por ejemplo, el valor de una joya y su valor para mí (valor de afección, *Affektionswert*)"[36]. El valor es, por principio, *en sí*, y la percepción afectiva del valor, como vivencia del valor mismo, es siempre percepción de un "en sí": de una cualidad objetiva de la cosa, dada al sujeto, pero no constituida por ninguna clase de relación con el sujeto. En cambio, el "valor de afección", o eso que en el lenguaje cotidiano se denomina "valor sentimental", *no es genuino valor*. Scheler utiliza el término "*Affekt*" para referirse a una clase de respuestas al valor. Pues bien, no se trata de que la cosa sea objetivamente valiosa, sino solo de que despierta *en mí* una contingente respuesta afectiva positiva, y ello sobre la base de una previa percepción afectiva del genuino valor; que, en este caso, no tiene por qué ser el de la joya, quizá una baratija, sino el de mi amistad con una persona querida que solía llevarla y a quien la baratija me recuerda. El valor actúa entonces como *fundamento de una relación* (en este caso, de asociación subjetiva), de la cual él mismo puede incluso ser miembro: "Así, el valor no solo puede ser fundamento de una relación, sino también entrar él mismo en la relación"[37]. Y esa relación puede ser, a su vez, portadora de valores. Pero entonces no se puede identificar el *valor* con la *relación* misma que él funda o en que él interviene.

> "Es cierto: habitualmente *tomamos* el puro valor del estar-referida una cosa al percibir afectivo de su valor, o solo al posible uso que podemos hacer de ella, por el valor de la cosa misma. Esta es una de las principales fuentes de nuestros engaños valorativos. Pero tan pronto como nos es dada esta situación, reconocemos este engaño como "engaño""[38].

Una de las relaciones que el valor puede fundar es, precisamente, la de la *efectividad tendencial del valor sobre el sujeto*. La efectividad no es un "en sí",

36 Scheler, *Der Formalismus*…, 249.
37 Scheler, *Der Formalismus*…, 249.
38 Scheler, *Der Formalismus*…, 249.

sino que descansa en una relación con el sujeto que desaparece si eliminamos a este último; y la efectividad lo es *del valor*, el cual queda presupuesto como ese "en sí" objetivo de la cosa sobre cuya percepción afectiva se *funda* la vivencia de su efectividad *sobre mí*. De hecho, parece referirse a esto Scheler cuando habla del "posible uso" que cabe hacer de la cosa, coincidente con el "poder-disponer" que caracteriza a la "cosa de partida". Esta efectividad "práctica" subjetiva y variable de la cosa valiosa tiene su fundamento en el valor objetivo de la cosa y no debe confundirse, por tanto, con dicho valor; si lo hacemos, incurrimos en un engaño valorativo.

Recordemos también que Scheler separaba la "belleza" de un paisaje de la "efectividad" del paisaje sobre nosotros, aduciendo que, si la belleza consistiera en la efectividad, entonces esta quedaría sin fundamento, al proceder inexplicablemente de la cosa neutral. Aquel pasaje concluía así: "La belleza no 'es' la efectividad vivida del paisaje (libre de valor), sino que es su belleza la que es efectiva y *cuya efectividad varía con el cambio de los estados sentimentales*"[39] (cursiva mía). Aunque aquí se está tratando de la efectividad *emocional* del valor, que produce tales o cuales "estados sentimentales", lo mismo podría aplicarse a la efectividad tendencial. Sobre la base de uno y el mismo valor, la "efectividad" del valor —ya sea emocional o tendencial— es variable; luego la efectividad no es el valor mismo, sino una cierta relación que guarda el valor con el sujeto.

En segundo lugar, considero que la caracterización correcta de la distinción entre lo "intrínseco" y lo "meramente subjetivo" es la que realiza Scheler y no la que ofrece Hildebrand. Para Scheler, la única categoría a considerar es la de valor: a partir de ella, podemos definir, por un lado, el valor sin más que la cosa posee y, por otro, la efectividad que dicha cosa ejerce sobre nosotros (su "importancia" o "significatividad" subjetiva, en los términos de Hildebrand) en la medida en que posee ciertos valores. El dato primero tiene que ser el del valor: él constituye el *único* fundamento posible de la "significatividad" meramente subjetiva, sin el cual esta se disolvería. Su fundamento no puede ser el objetivo ser-neutral, que es esencialmente indiferente, a-significativo; debe tratarse, entonces, de un ser objetivo esencialmente no-indiferente: el ser-valor. Hildebrand, en cambio, hace de la "significatividad" o "importancia" la categoría primaria a considerar y trata de definir a partir de ella el genuino valor (que sería significatividad "en sí") y la significatividad meramente subjetiva ("para mí"). Este intento de distanciarse de Scheler es impracticable, pues la idea misma de "significatividad" o "importancia", sea del tipo que sea, se viene abajo si no

39 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.

presuponemos ya la idea del valor que justifica que algo pueda llegar a ser "significativo" o "importante", tanto para *un* sujeto determinado como para *todo* sujeto en general.

Si lo que preocupa a Hildebrand es la defensa de que el agrado sensible, por ejemplo, no debe poseer la misma relevancia en la moral humana que la belleza o el propio valor moral, ello no puede lograrse mediante su reducción a una "significatividad" meramente subjetiva, pues esta todavía reclamaría fundamento en un *genuino valor objetivo* de lo agradable sensible. Que mi disfrute del buen sabor de un alimento excluya que lo puedan disfrutar otros no significa que el valor de ese buen sabor sea "subjetivo"; significa tan solo que hay valores *objetivos* cuya percepción afectiva no admite ser *compartida*. Análogamente, la imagen vista a través del ojo de una cerradura no se vuelve "subjetiva" por el hecho de que solo una persona pueda mirar a la vez por la cerradura. De hecho, Scheler establece en *El formalismo* que los valores son tanto menos "compartibles", pero *no menos objetivos*, cuanto menor es su altura de valor[40].

Lo consecuente es admitir, con Scheler, que el agrado sensible es portador de un genuino valor objetivo que se halla, eso sí, por debajo de otras especies de valor, como el estético o el moral, en la jerarquía objetiva de valores. De lo contrario, *no podría siquiera "importarme" subjetivamente*. Su "importancia" inferior con respecto a otras "importancias" no se debe a su supuesta subjetividad, sino a su *objetiva inferioridad* como valor frente a otros valores. Incluso las especies inferiores de valor constituyen auténticas modalidades de valor; una vez admitido esto, la distinción entre el valor propiamente dicho y la efectividad puramente subjetiva que él funda en su relación con las tendencias del sujeto (o, también, con sus estados sentimentales) se ha de aplicar a *todas* las modalidades de valor, desde las inferiores hasta las superiores. *También* el valor espiritual de la belleza funda una "significatividad" meramente subjetiva con la que, por supuesto, no se identifica el valor mismo; en no menor medida ha de evitarse identificar el objetivo valor inferior del agrado sensible con su efectividad subjetiva, como parece hacer Hildebrand[41].

40 Cf. Scheler, *Der Formalismus*…, 110-112.

41 Véase también: Pilar Fernández Beites, "Valores y valor moral: Scheler frente a Kant", en *Reflection on Moral in Contemporary Philosophy*, ed. por Julia Urabayen y Sergio Sánchez-Migallón (Hildesheim: Olms, 2014), 63 (nota al pie).

VI. EL ENTORNO COMO ESTRUCTURA TENDENCIAL, FRENTE A LO OBJETIVAMENTE CIRCUNDANTE, Y LA CONFIGURACIÓN DE DICHA ESTRUCTURA DESDE EL *ORDO AMORIS*

El hecho de que las cosas del entorno no sean sin más las cosas objetivas al margen de su relación con el sujeto implica que el entorno no consiste en las cosas que nos rodean en el mundo objetivo y que, por tanto, no se modifica mediante desplazamientos de ningún tipo:

> "Con ello cambian, sin duda, los objetos que hallamos aquí y allá en nuestro medio; pero en este cambio de posición de nuestro cuerpo permanece completamente *constante* el medio *mismo* y su *estructura*, mediante cuya impronta cosas cualesquiera llegan a ser cosas de nuestro medio (no solo "cosas de valor" [*Wertdinge*], sino "cosas del entorno" [*Umweltdinge*])"[42].

Scheler establece una analogía entre la constancia del entorno y la constancia de la estructura del arriba-abajo y delante-detrás, que se mantiene idéntica por más que nos desplacemos; al movernos, lo único que cambia es *qué objetos* en particular quedan delante, detrás, etc. Lo que hace que una cosa objetiva del mundo se convierta en cosa de *mi* entorno no es simplemente su objetivo ser valiosa, es decir, su ser "cosa de valor", ni que dicha objetividad de valor esté próxima a mí. La cosa objetiva de valor solo se convierte en cosa de mi entorno cuando recibe, además, la *impronta* de la peculiar estructura de *mi* entorno, que se mantiene invariable por mucho que cambien las cosas objetivas de valor a mi alrededor.

Esta particular impronta que en cada caso reciben los valores objetivos a mi alrededor descansa en una legalidad afectiva que solo secundariamente se refleja o despliega en forma de tendencias o "inclinaciones":

> "Pues, ante las cambiantes realidades empíricas, topamos con idénticas cualidades de valor; cualidades de valor en las que residen, en la peculiar jerarquía de las reglas de preferencia que dominan nuestras "inclinaciones", nuestras particulares actitudes de valor (*Werteinstellungen*) (o actitudes referentes a estados de valor). El aburguesado sigue siendo un aburguesado y el bohemio, un bohemio; solo se torna para ellos "medio" aquello que porta en sí (*an sich trägt*) los estados de valor de sus actitudes"[43].

Estas "actitudes de valor" representan el peculiarísimo diseño de la apertura *amorosa* del sujeto a la objetividad del valor, que Scheler denomina *ordo amoris*.

42 Scheler, *Der Formalismus*…, 156-157.
43 Scheler, *Der Formalismus*…, 157.

Dicha apertura amorosa tiene siempre una estructura particular, pues incluye tales valores y no tales otros; y, además, en unas determinadas reglas de preferencia. El entorno es contrafigura del *ordo amoris* en el sentido de que solo forman parte de *mi* entorno aquellos valores del mundo objetivo a los que estoy abierto en forma de actos originarios de amor, y mostrándose como apetecibles o repulsivos según las reglas de preferencia allí implícitas. Puesto que el entorno es la estructura tendencial de lo efectivo sobre mí y la efectividad lo es del valor, va de suyo que la estructura del entorno debe reproducir, en último término, la peculiar estructura de la apertura primaria del sujeto al valor en general. La persistencia de la estructura tendencial que constituye el entramado del entorno se debe a la persistencia de las "actitudes de valor", en forma de actos de amor, que la fundan. El "bohemio" seguirá cargando con su entorno de bohemio por mucho que se mude a otra ciudad; lleva consigo su corazón de bohemio y, con él, su sistema de "inclinaciones" bohemias. Simplemente, serán *otras cosas objetivas* las que pasen a recibir esa *misma* impronta de entorno.

Dicho de manera más sistemática: a cada persona corresponde su peculiar *ordo amoris*, esto es, su peculiar apertura amorosa al mundo de valores; esta se halla en la base del acceso *cognoscitivo* (todavía no tendencial) al mundo objetivo de valores y, secundariamente, de lo teórico portador de valores. A continuación, los valores objetivos se hacen tendencialmente efectivos sobre la persona de manera igualmente correspondiente a las implícitas reglas de preferencia de su *ordo amoris*. El modo en que las cosas son efectivas sobre mí no es azaroso, sino que obedece a un diseño afectivo particular; y la estructura de mi entorno, aunque es en cada caso una estructura *tendencial* o "práctica", se funda siempre en el dato previo de lo objetivamente valioso a mi alrededor, desvelado por los actos originarios de amor.

VII. CONSIDERACIÓN FINAL ACERCA DE LA LEGALIDAD PRÁCTICA DEL ENTORNO

Scheler tiene claro que ni lo afectivo se reduce a lo tendencial, ni lo tendencial a lo afectivo. Del puro dato del valor no se obtiene sin más el fenómeno del *tender* al valor, pero todo tender lo es primariamente *al valor* y presupone tanto el valor como su legalidad propia. Recordemos que, de hecho, hay "*leyes de motivación* entre valores y bienes, por un lado, y la fuerza del *atractivo* y de la

repulsión, por el otro"[44]. La efectividad tendencial está esencialmente conectada con el valor y la legalidad afectiva que le sirven de fundamento.

Insisto en que, si se malinterpretase esta teoría del entorno humano como una primacía de lo tendencial al margen de su fundamento en la apertura al valor, se la estaría reduciendo injusta y falsamente a un vitalismo irracionalista, donde unos impulsos ciegos puramente subjetivos, no estrictamente intencionales, serían fuente arbitraria de una experiencia de valores ilusorios y, en definitiva, de un mundo como pura proyección subjetiva sin entidad propia. Es la inconsistencia de estos irracionalismos lo que Scheler ha procurado combatir con su fundamentación de lo tendencial (la "efectividad") en el valor.

Dicho esto, cabe plantear la existencia de una cierta legalidad tendencial que, aunque construida sobre fundamentos afectivos (el *ordo amoris*), supone un añadido a la simple legalidad de valor. Dicha legalidad sería la propia de la estructura tendencial del entorno y no se identificaría sin más con la legalidad de lo valioso que subyace a toda estructura de entorno.

Scheler se aproxima a esta cuestión en los textos sobre el carácter práctico de la vivencia del entorno, pero lo hace, según quisiera mostrar, de manera todavía insuficiente. Por ejemplo, cuando plantea lo siguiente:

> "El "hombre práctico" en este sentido está, por así decir, rodeado de unidades cósicas que se presentan para él, independientemente de la percepción (*Perzeption*) de las mismas, como un reino de efectividades estratificadas y distinguidas cualitativamente, diferenciadas y articuladas de antemano como puntos de partida de un posible obrar; y "aprende" a "tratar" con dichas unidades sin que haya de tener conocimiento *teórico* alguno de las leyes que las dominan"[45].

Scheler sigue buscando ilustrar la contraposición entre la experiencia práctica inmediata y la experiencia teórica. Lo novedoso de este pasaje es que no se aplica dicha distinción únicamente a la experiencia de las cosas, sino también a la experiencia de las *leyes* que rigen las cosas. Habría un conocimiento teórico de legalidades cósicas y otro conocimiento, puramente práctico, de una legalidad diferente, la de las cosas tomadas subjetivamente como cosas prácticas del entorno; la cual no es reconocida en un asentimiento expreso, sino en una vivencia tendencial inmediata. Las leyes prácticas no son percatadas ni conocidas

44 Scheler, *Der Formalismus*…, 253.
45 Scheler, *Der Formalismus*…, 155.

teóricamente, sino *tenidas en cuenta* en el curso mismo de la tendencia y en el desarrollo de la acción.

Scheler pone como ejemplo al "artista creador 'dominado' por las leyes estéticas de su arte"[46], es decir, el artista que, sin tomar conciencia expresa de ellas, actúa según ciertas leyes estéticas en la creación de su obra. Que se trate de genuinos gestos creadores demuestra que la vivencia implícita de las leyes prácticas no se reduce al ejercicio y la costumbre, como asegura Scheler. Pero, según este planteamiento, la legalidad práctica no sería otra cosa que la legalidad afectiva vivida de manera todavía no temática. En lugar de tematizarla cognoscitivamente, me limito a darle reconocimiento implícito, pero por lo demás sigue tratándose de una pura legalidad de valor. Y esto podríamos aplicarlo también a legalidades teóricas: sería el caso de un tirador con arco que, sin conocimiento de las leyes de la física y sin hacer medición ni cálculo matemático alguno, "sabe" de manera implícita, puramente práctica, de la corrección e incorrección de la posición del cuerpo antes de realizar el disparo, así como del éxito o fracaso del mismo nada más efectuarlo y antes de que la flecha alcance la diana.

Estas leyes solo pueden denominarse "prácticas" en la medida en que están experimentadas en el curso de una tendencia, de un obrar tendencial; en sí mismas, son leyes puras de valor, como en el caso del artista, o del puro ser neutral, como en el caso del tirador. Las leyes prácticas se reducirían a leyes *no tendenciales* de valor y teóricas, aunque incluidas tácitamente en el seno de un acto tendencial. Lo experimentado, por tanto, no sería la ley como tal, sino la ley *en su efectividad* sobre el sujeto. Esto no demostraría la existencia de una legalidad tendencial independiente de toda legalidad cósica de valor y neutral, sino que simplemente ampliaría la experiencia de valor y teórica que funda lo tendencial más allá de los datos de valor y los datos neutrales, incluyendo ahora también las *legalidades objetivas* existentes entre ellos.

Pongamos otro ejemplo: todos contamos implícitamente en nuestras acciones con el fenómeno de la gravedad, operando con ella y previéndola con gran precisión práctica, tanto si se ha llegado a conceptualizar la ley física que la determina como si no. Pero la ley de la gravedad, tal como es experimentada prácticamente, no constituye una "ley práctica", tendencial: se trata de una ley de lo neutral, si bien vivida *tendencialmente*, en su relevancia práctica y en el desarrollo de comportamientos tendenciales.

46 Scheler, *Der Formalismus*…, 155-156.

Sin embargo, creo que sí se puede hablar de una legalidad estrictamente tendencial que rige sobre las cosas del entorno como correlatos tendenciales, por mucho que lo tendencial en general esté fundado en lo afectivo y, secundariamente, en lo teórico portador de valores. Trataré de explicarlo.

En el marco de una determinada situación tendencial, puedo experimentar como meta o fin el sabor agradable de una fruta. El cuchillo que tengo al lado no lo vivo, a su vez, como meta de la tendencia, pero sí como *medio* para su posible cumplimiento; es decir, como algo de significatividad tendencial positiva por relación a esa meta concreta. Tiendo a degustar el sabor de la fruta, pero dicho tender pasa por manejar el cuchillo. Por el contrario, el río que se interpone entre el árbol del que cuelga la fruta y mi posición actual se presenta como *obstáculo* para el cumplimiento de la meta. Con respecto a dicho obstáculo, la cuerda que llevo en la mochila adquiere significatividad tendencial positiva, pues quizá pueda ayudarme a cruzar el río sin peligro. Si no tengo cuerda y busco algún apoyo alternativo, la pequeña roca con que topa mi mirada aparece, por su parte, como carente de relevancia tendencial, en tanto que inútil para el cumplimiento de la tendencia —lo cual no constituye una ausencia de significado tendencial, sino un dato tendencial positivo: no es que el objeto no se muestre como objeto tendencial, sino que lo hace en el modo del "esto no me sirve"—.

De manera que las metas o fines, esto es, lo *tendido* en general, constituyen el objeto principal de la intencionalidad tendencial y actúan como punto de referencia desde el cual todo lo demás adquiere su propia significatividad tendencial. Sería erróneo creer que el correlato intencional único de la tendencia es la meta o el fin; más bien, su correlato es la *totalidad* de lo circundante vista en la perspectiva de la posible consecución de una meta o de un fin. Los correlatos propios de la intencionalidad tendencial son cosas tomadas primariamente como metas o fines y, secundariamente, como medios, obstáculos, etc. por relación al cumplimiento de aquellos. Lo experimentado en la intencionalidad tendencial es un *entramado* de metas o fines y de cosas dotadas de significatividad tendencial (positiva, negativa o relativamente indiferente) por respecto a las metas o fines.

Scheler no acentúa tanto este carácter de entramado del entorno práctico y suele limitar su consideración, en *El formalismo*, a las metas y los fines como puntos de llegada del tender; aunque sí establece los "valores consecutivos" de utilidad por relación a los "valores por sí mismos" de aquello que, en último término, es fin de la utilidad. En *El puesto del hombre en el cosmos* se ilustra

con más claridad algo parecido a este entramado tendencial, en el apartado dedicado a la inteligencia práctica, que el ser humano comparte con ciertos animales. Allí se sostiene que, ante el surgimiento repentino de una determinada meta, la experiencia entera del entorno se reconfigura: algo que habitualmente resulta indiferente ahora se muestra como útil para realizar la tendencia, otra cosa que generalmente resulta beneficiosa ahora se muestra como obstáculo...[47] La posibilidad misma de una reconfiguración del entorno presupone ya una muy precisa configuración tendencial de la realidad en derredor, cuyos puntos de referencia serían las metas y fines. Es este entramado tendencial de partida el que puede sufrir una reestructuración inesperada, dada la irrupción súbita de nuevas metas (como cuando se presenta un fuego y es necesario huir de él, abandonando todo lo demás).

Ampliando lo estudiado en *El formalismo* con esta idea brillantemente dibujada por Scheler en su obra tardía, cabe proponer una racionalidad o legalidad exclusiva de lo tendencial que no se deje reducir a la legalidad de valor y neutral, vivida implícitamente, de los objetos que son tomados como meta o fin, sino que se añada sobre ella. Esta legalidad exclusiva y originariamente tendencial es la que se establece entre las cosas portadoras de valor *en tanto que tendidas*, o en tanto que *experimentadas con relación a lo tendido* (metas, fines, medios, obstáculos...). Apliquemos esto a casos como el del artista para completar la descripción scheleriana del "conocimiento práctico".

La legalidad práctica que domina al artista no se reduce, como parecía asumir Scheler, a la pura legalidad de valor existente entre los valores estéticos en sí mismos, esto es, entre los valores considerados *al margen* de la tendencia; tal cosa no podría calificarse de genuina legalidad tendencial, aunque estuviera dada en el marco del tender. La legalidad tendencial es, más bien, la que rige en el *entramado de objetos tendenciales* que constituyen el entorno del artista: los pinceles, la pintura, el lienzo, la iluminación de la habitación en que se trabaja... Es con ellos con los que el artista se maneja de manera racional, pero con una racionalidad a la cual ninguna intencionalidad puramente teórica ni puramente afectiva podría tener acceso. Como el propio Scheler argumentaba, se puede tener un conocimiento afectivo muy preciso de las relaciones jerárquicas existentes entre distintos valores estéticos y, sin embargo, carecer de la menor idea de que cómo *realizar* dichos valores en un contexto tendencial o volitivo. En este último caso, lo importante es saber manejarse con los pinceles y la composición de la pintura, es decir, conocer con rigor la precisa *relevancia tendencial*

47 Cf. Max Scheler, "Die Stellung des Menschen im Kosmos", en *Späte Schriften* (Bern und München: Francke, 1976), 29-30.

de cada elemento con relación a la meta o el fin propuesto. Ello justifica la idea scheleriana de que el discernimiento de lo esencial e inesencial en sentido "práctico" no puede establecerlo el conocimiento meramente "teórico" (ni tampoco el meramente afectivo).

Ahora bien, incluso si la legalidad o razón tendencial es irreductible a legalidad teórica o de valor y supone un añadido completamente nuevo, no olvidemos que los *puntos de referencia* que organizan el entramado tendencial y su legalidad propia son las *metas y fines*, y que estos, por su parte, se establecen como tales sobre el fundamento de las cualidades objetivas de la cosa; primariamente, de sus *cualidades de valor*.

Por tanto, es cierto que, en el caso del artista, las *leyes puras de valor*, conocidas implícitamente, constituyen el fundamento último de la legalidad tendencial por él respetada de manera más inmediata: el artista elige dar una pincelada de este color y no de aquel otro porque ello resulta más "eficaz" con vistas a lograr una obra que corresponda al *valor artístico* que se quiere realizar; pero siempre sobre la base de que el artista sepa distinguir *afectivamente*, aunque sea de manera tácita, que tal valor artístico es superior a tal otro. Si bien lo inmediato es el manejo no caótico de los utensilios, la afectividad es lo que permite el establecimiento de la meta o fin "pintar un cuadro de estas características" y no "pintar un cuadro de tales otras": el reconocimiento, incluso si es implícito, de que la primera meta o fin supone la realización de un valor artístico superior al logrado en el segundo caso. Una vez establecida ya la meta o el fin sobre el fundamento del valor, sí que se establece la legalidad puramente tendencial que organiza el entorno según la relevancia de cada cosa para su consecución.

En definitiva, existe una legalidad tendencial originaria e irreductible a toda legalidad teórica o de valor, en virtud de la irreductibilidad de la intencionalidad tendencial en general y de su posesión de un ámbito propio de correlatos intencionales entre los que existen relaciones de tipo muy peculiar: la relación entre fin y medio, entre meta y obstáculo, etc. Pero, a causa del carácter esencialmente fundado de lo tendencial, primariamente en el valor, la legalidad tendencial se halla también fundada sobre una legalidad de valor, sin reducirse a ella. Así, una y la misma legalidad esencial de valor puede configurar entramados tendenciales de lo más variados, según la situación tendencial desde la que sea implícitamente aprehendida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fernández Beites, Pilar. "El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler". *Anuario Filosófico* 53, n. 3 (2020): 495-517. doi: 10.15581/009.53.3.005

Fernández Beites, Pilar. "Valores y valor moral: Scheler frente a Kant". En *Reflection on Moral in Contemporary Philosophy*, editado por Julia Urabayen y Sergio Sánchez-Migallón, 45-76. Hildesheim: Olms, 2014.

Rovira, Rogelio. "On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and the Need for a Logic of the Concept of Value". *American Catholic Philosophical Quarterly* 89, n. 1 (2015): 115-132.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 7.ª ed. Bonn: Bouvier, 2000.

Scheler, Max. "Die vitalen Werte". En *Schriften aus dem Nachlass Band 6*, 191-220. Bonn: Bouvier, 1997.

Scheler, Max. "Die Stellung des Menschen im Kosmos". En *Späte Schriften*, 7-71. Bern und München: Francke, 1976.

Verdú Berganza, Ignacio. "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera". *Cauriensia* 14 (2019): 117-130.

Miguel Armando Martínez Gallego
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad Pontificia Comillas
C. Universidad Comillas, 3-5
28049 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-3809-5186

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 333-351, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.333

LA VIVENCIA DEL NOVIAZGO EN LOS JÓVENES DE HOY. A LA LUZ DE *AMORIS LAETITIA* Y *CHRISTUS VIVIT*

THE EXPERIENCE OF COURTSHIP IN TODAY'S YOUNG PEOPLE. IN THE LIGHT OF AMORIS LAETITIA *AND* CHRISTUS VIVIT

JOSÉ MARÍA PARDO SÁENZ
Universidad de Navarra

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

El artículo se estructura en tres partes. 1. Desintegración de lo humano. 2. Demolición de la institución matrimonial. 3. Redescubrir el noviazgo. Partiendo de la situación actual de la institución matrimonial y de los jóvenes españoles, se intenta una propuesta realista de noviazgo como preparación al matrimonio.

Palabras clave: jóvenes, noviazgo, matrimonio.

ABSTRACT

The article is structures in three parts. 1. Disintegration of the human being. 2. Demolition of the marriage. 3. Rediscover the courtship. After analyzing the current situation of marriage and of Young Spaniard, a realistic proposal of courtship as a preparation for marriage is attempted.

Keywords: youth, dating, marriage.

El 19 de marzo de 2021 se cumplieron cinco años de la publicación de la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, sobre la belleza y la alegría del amor familiar. Con motivo de esta efeméride, el Papa Francisco instituyó el año *"Familia Amoris Laetitia"*, que concluyó el 26 de junio de 2022 en Roma, en el décimo Encuentro Mundial de las Familias.

Durante todo ese año, el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida ha puesto a disposición de las parroquias, diócesis, universidades, movimientos eclesiales y asociaciones familiares, herramientas de espiritualidad familiar, de formación y acción pastoral sobre la preparación al matrimonio, la educación en la afectividad de los jóvenes, y la santidad de los cónyuges y de las familias que viven la gracia del sacramento en su vida cotidiana. Además, en se han organizado simposios académicos internacionales para profundizar en el contenido y las implicaciones de la Exhortación Apostólica en relación con cuestiones de gran actualidad que afectan a las familias de todo el mundo.

Uno de los objetivos de ese año de la Familia *Amoris laetitia*, se afirmó desde el Dicasterio, es proclamar el precioso valor del sacramento del matrimonio, que "tiene en sí mismo una fuerza transformadora del amor humano". También, "hacer a las familias protagonistas de la pastoral familiar" y a los jóvenes "conscientes de la importancia de la formación en la verdad del amor y del don de sí mismos". Con los jóvenes, se añade, son deseables "iniciativas para reflexionar y debatir cuestiones como la familia, el matrimonio, la castidad, la apertura a la vida, el uso de las redes sociales, la pobreza, el respeto a la creación".

De la lectura y reflexión de estas propuestas de la Santa Sede ha surgido este escrito.

INTRODUCCIÓN

La periodista china Chai Jing presentó en 2015 el documental “Under the Dome“ (*Bajo la cúpula*), en el que denunciaba los altos niveles de contaminación de su país. Emprendió este proyecto cuando los médicos detectaron en su hija pequeña un tumor benigno relacionado con la contaminación. Decidió entonces grabar lo que estaba ocurriendo, la apatía del gobierno ante un problema evidente que afecta directamente a millones de personas, las ciudades cubiertas durante días por una densa nube, vertidos de residuos tóxicos y consumo incontrolado de carbón y otras materias altamente contaminantes. Auténticas ciudades sin cielo. En un momento del documental, Chai Jing pregunta a su hija: “¿Has visto alguna vez las estrellas?”. “No”, responde la niña. “¿Y has visto el

cielo?". "Algunas veces". La niña sabe que en el cielo hay estrellas porque se lo han enseñado en la escuela, pero no las ha experimentado. La hija de Chai Jing, como muchos niños chinos, no ha podido saber lo que se siente al contemplar una noche estrellada, porque viven bajo una cúpula de contaminación.

Por desgracia, a muchos de nuestros jóvenes les sucede algo parecido: nunca han contemplado la belleza del cielo estrellado. Y esto por dos razones: porque no pueden mirar hacia arriba, y porque viven bajo una densa cúpula de contaminación.

El propósito de estas páginas es mostrar la realidad de los jóvenes y del matrimonio. Pienso que solamente reconstruyendo lo humano (esa capacidad de mirar y contemplar) y la institución del matrimonio (el cielo estrellado) seremos capaces de ayudar a nuestros jóvenes a redescubrir el noviazgo.

El artículo abordará tres puntos: 1) La desintegración de lo humano como marco general; 2) el estado de la demolición que sufre la institución matrimonial; y 3) algunas pautas para redescubrir el sentido del noviazgo.

Quisiera empezar a desarrollar este esquema con una pregunta que, a su vez, atravesará toda la exposición: "¿Por qué tan pocos noviazgos llegan al matrimonio?".

I. DESINTEGRACIÓN DE LO HUMANO

1. Contexto socio-cultural del sujeto actual

Como señala el Papa Francisco en *Amoris laetitia* y *Christus vivit*, en el contexto socio-cultural donde vive el sujeto humano actual conviven luces y sombras.

Dentro de las "luces", podríamos citar las siguientes: mejor conocimiento de la interioridad del ser humano (su dimensión psicológica); mayor reconocimiento de la igualdad de hombre y mujer; mayor libertad en las relaciones y en la elección del matrimonio; el hecho de que los hijos sean recibidos más conscientemente; la solidaridad con los desfavorecidos; la preocupación por los desempleados; el crecimiento del voluntariado social. El respeto a los que tienen otra cultura o el cuidado de una conciencia ecológica son también importantes conquistas de nuestra sociedad.

Pero también vivimos bajo algunas "sombras". La cultura relativista y nihilista fomenta un creciente individualismo, que lleva a una alarmante fragilidad de los vínculos; una profunda crisis de fe y empobrecimiento espiritual, que

conduce a un progresivo alejamiento de Dios y de la Iglesia; y una dramática crisis de sentido[1], que desemboca en el escepticismo y en el subjetivismo, sin referencia alguna a lo trascendente.

Benedicto XVI, en el Encuentro con los jóvenes en Nueva York (19 de abril de 2008), hablaba de las "tinieblas del espíritu", unas tinieblas densas y opacas que, además de tener la particularidad de no percibirse con facilidad, son sin embargo muy nocivas. En efecto, la manipulación de la verdad puede llegar a distorsionar nuestra percepción de la realidad, de modo que confundamos bien con mal, o verdad con mentira.

San Juan Pablo II, en el número 18 de la Encíclica *Reconciliatio et paenitentia*, habla extensamente de la dramática "pérdida del sentido del pecado" en el individuo actual. Sin la realidad del pecado, no se puede descifrar el mundo[2].

Junto a esto, vivimos tiempos de fuerte incertidumbre debido a la pandemia y a las guerras, precariedad económica-laboral y un difícil acceso a la vivienda; circunstancias que no alientan a los jóvenes a contraer matrimonio.

Por último, el ambiente está altamente contaminado por la difusión del divorcio, los fracasos matrimoniales, el reconocimiento de las parejas de hecho y el intento de equiparación con otras formas de relación interpersonal[3].

2. BREVE RADIOGRAFÍA DE LA JUVENTUD ESPAÑOLA

Para poder ayudar a alguien, primero hay que conocerle. Contamos con un primer acercamiento sociológico, es decir, con el diagnóstico que elaboran las ciencias sociales sobre cómo están los jóvenes de hoy. Un segundo paso es el conocimiento en profundidad, desde la antropología.

Lo que aquí interesa no es la radiografía sociológica[4], sino la interior, la antropológica: ¿cómo están los jóvenes "por dentro"?

El 3 de noviembre de 2012, Mons. José Ignacio Munilla presentó una ponencia de sumo interés en el I Congreso de Pastoral Juvenil, celebrado en

1 Cf. Juan Pablo II, "Encíclica *Fides et ratio* (14 septiembre 1988)", 81-83.

2 Cf. Juan Pablo II, "Catecismo de la Iglesia Católica (15 de agosto de 1997)", 407.

3 Cf. Juan Antonio Reig Plà, "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", septiembre de 2021, 13, https://2019.obispadoalcala.org/pdfs/2021-09_Carta_Pastoral_Mons_JA_Reig_P la-Caminar_juntos_siguiendo_fielmente_a_Cristo_y_a_la_Iglesia.pdf.

4 Cf. Instituto de la Juventud, Gobierno de España, "Informe Juventud en España 2020", marzo de 2021, http://www.injuve.es/sites/default/files/adjuntos/2021/03/informe_juventud_espana_2020.pdf.

Valencia (España). Allí expuso las tres grandes heridas que, a su juicio, padece la juventud española.

La primera herida a la que se refirió fue el "Narcisismo".

El narciso, o la narcisa, es el que se queda encerrado en la contemplación de sí mismo. Actitud que lleva a la dificultad, cuando no incapacidad, de conocer y amar a un tú distinto de uno.

Pero, sorprendentemente, el narciso/a no se va a vivir a una isla, sino que es un "mendigo perpetuamente insatisfecho de afecto" y que fluctúa emocionalmente: vive en una diaria montaña rusa de euforia y depresión.

¿Cómo acercase adecuadamente para ayudar a la curación de esta herida? En primer lugar, fomentando un sano y equilibrado amor a uno mismo. Y para ello, es el mismo Jesucristo quien nos ofrece la medida precisa: "amarás al prójimo como a ti mismo".

Los arquitectos, siguiendo la ordenanza de construcción, diseñan las puertas en los lugares públicos para que se abran hacia fuera, con el objetivo de facilitar la evacuación en caso de emergencia. Pues en el ser humano ocurre algo semejante: la puerta de la felicidad no se abre hacia dentro. Quien se empeña en pensar en uno mismo solo consigue cerrarla con más fuerza[5]. La puerta de la felicidad se abre hacia fuera, hacia los demás. Y esto exige olvido de sí, abnegación, pensar en el otro.

¡Pero ojo!: uno no puede amar a los demás si no se ama previamente a sí mismo. El Papa Francisco está insistiendo continuamente en que Dios nos ama[6], que Dios no se ha equivocado conmigo, que Dios sueña con nosotros, "soy amado, luego existo"; que Cristo ha muerto, y lo volvería a hacer, por cada uno, por cada una; que el Espíritu Santo quiere habitar siempre dentro de nosotros y construir ahí su morada. Por lo tanto, es preciso quererse a uno mismo, elevar la autoestima; que ésta no dependa de lo que piensen o digan los demás, ni de que las cosas me salgan bien o mal. Sino de que soy hijo de Dios, de que Dios me quiere, de que valgo mucho, de que la sociedad y la Iglesia me necesitan. Por todo esto, no tenemos derecho a autodespreciarnos.

5 La felicidad no es un fin, es una consecuencia, la de entregarse a un ideal. La felicidad, señala V. Frankl, es como la mariposa. Cuanto más la persigues, más huye. Pero si vuelves la atención a otras cosas, ella viene y suavemente se posa en tu hombro. La felicidad no es una posada en el camino, sino una forma de caminar por la vida.

6 "No temas, que yo… te he llamado por tu nombre. Tú eres mío. Si pasas por las aguas, yo estoy contigo, si por los ríos, no te anegarán… Eres precioso a mis ojos, de gran estima, yo te quiero" (*Isaías* 43, 1-4).

Otra forma de sanación del narcisismo resulta de la experiencia del acercamiento al sufrimiento del prójimo: ancianos que viven en soledad, enfermos psíquicos, niños enfermos, inmigrantes, pobres de la calle, etc. "Un corazón puro es necesariamente un corazón despojado, que sabe abajarse y compartir la vida con los más necesitados"[7].

Segunda herida: el "Pansexualismo". También llamado "hiper-erotismo ambiental".

El bombardeo erótico actual es tal que facilita las adicciones y conductas compulsivas, provoca innumerables desequilibrios y falta de dominio de la propia voluntad, hasta el punto de hacer al sujeto incapaz para la donación.

Muchos jóvenes han nacido y crecido en este contexto, hasta llegar a percibirlo como normal. Es como el que ha nacido y crecido a 4.000 metros de altura: se ha acostumbrado a esa presión atmosférica y a la escasa concentración de oxígeno en el aire. Pero, aunque no lo perciba subjetivamente, esas condiciones en las que vive afectan objetivamente su organismo y su salud.

La atmósfera de materialismo y de hiper-erotismo a la que me refiero conduce inevitablemente a una terrible "indiferencia en el terreno sexual". El sexo se desgaja de la persona, se oscurece su sentido y valor. Se produce fácilmente un divorcio entre "sexo y procreación" (anticoncepción), "amor y matrimonio" (amor libre-cohabitación), y "sexo y amor" (ya no hace falta quererse para tener relaciones sexuales; el sexo como instrumento de diversión, incluso de venganza).

Toda esta deriva concluye en una gran dificultad psicológica y moral para vivir la vocación al amor en la fidelidad y en el tiempo.

¿Cómo acercarse adecuadamente para ayudar a la sanación de esta segunda herida, que tanto supura y duele?

En primer lugar, rescatando la virtud de la castidad de su impopularidad. Siempre se ha dicho que para poder darse primero hay que poseerse. Y la virtud de la castidad facilita el ser dueño de uno mismo, para poder gobernar las tendencias pasionales e integrarlas en la persona. Por ello, resulta importante transmitir a los jóvenes que la conquista del mundo, la "conquista" de otra persona, pasa por la conquista de uno mismo.

7 Francisco, "Mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud de 2015 (31 de enero de 2015)".

La virtud de la castidad es liberadora y totalmente necesaria para capacitar en las relaciones afectivas estables, maduras y verdaderas.

Es cierto que la batalla por la castidad puede resultar a veces larga y ardua, pero merece la pena luchar con esperanza en su victoria.

También querría apuntar la necesidad de recuperar el sentido del pudor. "La pureza exige el *pudor*. (…) El pudor preserva la intimidad de la persona. Designa el rechazo a mostrar lo que debe permanecer velado. Está ordenado a la castidad, cuya delicadeza proclama. Ordena las miradas y los gestos en conformidad con la dignidad de las personas y con la relación que existe entre ellas"[8].

En segundo lugar, educación en el amor.

El peor drama que está sufriendo la libertad de las generaciones más jóvenes es que se han olvidado aprender a amar[9]. Una de las grandes carencias actuales es la educación del amor humano. La felicidad de la juventud depende en buena medida de ello, del descubrimiento del verdadero sentido del amor humano y de la educación en la madurez afectivo-sexual.

El amor está relacionado con el don de sí, no con el "pelotazo emocional". El amor no es un "flechazo permanente". Para muchos jóvenes, y no tan jóvenes, cuando desaparece la emoción (el sentimiento) se acaba el amor[10].

Benedicto XVI señalaba que cuando la persona no ama, mendiga afectividad errónea. La droga, el sexo, la diversión desenfrenada, señalan algunos jóvenes, no me hacen feliz, pero son lo único que me compensa de no serlo. Este no es el camino. Todas esas esclavitudes sumergen al hombre y a la mujer en un drama de insensibilidad por el amor[11].

Por todo esto, considero esencial recuperar, de su decadencia, los dinamismos espirituales de la persona: inteligencia y voluntad. Y, en concreto, reconocer la realeza de la razón frente a las emociones y las pasiones.

Me detengo ahora en un punto que considero importante: en el noviazgo hay que ser libres. Hoy en día, hay muchos novios, sobre todo chicas, que están

8 "Catecismo de la Iglesia Católica", 2521.

9 Cf. Juan Antonio Reig Plà, "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", 31.

10 El auge del sentimentalismo en la cultura actual está favoreciendo la idea de que el secreto de la felicidad es el amor romántico, es decir, la vivencia permanente en un estado de "shock emocional". "Hoy en día muchos se enamoran del amor, no de personas concretas; aman la sensación de estar enamoradas". Michael Novak, "The Myth of Romantic Love", *First Things,* 14 de febrero de 2011.

11 Cf. Benedicto XVI, "Encuentro con los jóvenes en New York (19 de abril de 2008)".

enganchadas, que no son libres para dejarlo; y más si han tenido relaciones sexuales por primera vez con esa persona: "porque lo he entregado todo", señalan. El hombre es libre, ella no. Una mujer me confió un día: "no dejé a mi novio a los 25 años y he dejado a mi marido a los 32". ¿Y por qué? "Porque me he desenganchado emocionalmente". Otra chica me compartía: "pensaba que si me acostaba con él me lo ganaría". La gente joven debe saber que las chicas primero entregan el corazón y luego el cuerpo. Los chicos, en cambio, primero el cuerpo y luego el corazón.

Tercero. Educación en el gusto por la belleza (contemplación, asombro).

Uno de los dramas de nuestro tiempo consiste en reducir los cánones de la belleza a un modelo corporal erótico, que está muy lejos de ser expresión de la interioridad del ser humano y de su riqueza espiritual.

"La belleza salvará al mundo", señalaba Dostoievski. De ahí la necesidad urgente de ayudar a redescubrir el saber mirar, la contemplación, el asombro. Por ejemplo, ante una hormiga que transporta un peso mayor que el suyo, una araña tejiendo su red, un paisaje, el roce del terciopelo, una mujer embarazada, la caricia de una madre, etc.

Tercera y última herida de la juventud española: "Desconfianza".

Me refiero a la "inseguridad en uno mismo", que se acompaña de una notable dificultad para confiar en otros y en Dios. Esto supone, entre otras expresiones, un gran temor por el futuro y una terrible inmovilidad y soledad (repliegue sobre uno mismo).

Lógicamente, esto incide muy negativamente en las relaciones interpersonales, especialmente en las de noviazgo y matrimoniales. También en la vida espiritual, de trato con Dios[12].

¿Cómo abordarla adecuadamente para alcanzar su sanación? Confiando en los jóvenes. Os confieso dos máximas que me han ido muy bien en mi labor pastoral con gente joven: "mostrar, no demostrar" y "acompañar, no juzgar".

Cuando un joven comprueba que nos fiamos de él, que poco a poco vamos delegando en él pequeñas responsabilidades, empieza a superar la tendencia a la

12 El Papa Francisco, en la Audiencia del miércoles 22 de abril de 2015, señalaba el peligro de la desconfianza en el ámbito matrimonial. También en la de 29 de abril de ese mismo año: "Quizá precisamente este miedo de equivocarse es el obstáculo más grande para acoger la palabra de Cristo, que promete su gracia a la unión conyugal y a la familia".

desconfianza. Ya lo señalaba San Juan Bosco: "Amad aquello que aman los jóvenes, y ellos aprenderán a amar lo que vosotros queréis que amen". O como enseña la sabiduría popular: "si quieres que el otro sea bueno, trátale como si ya lo fuese".

Además, solo el que se siente acompañado podrá acompañar a los demás: "acompañados y acompañantes".

II. DEMOLICIÓN DE LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL

Nos adentramos ahora en el segundo punto del esquema, que lleva por título "Demolición de la institución matrimonial". Con ello, se quiere subrayar que hoy en día el edificio del matrimonio ha sido demolido, tirado abajo. Solo quedan los ladrillos esparcidos por el suelo: conyugalidad, paternidad, maternidad, filiación, fraternidad, etc.; pero no más el edificio.

1. ALGUNOS DATOS ESTADÍSTICOS

Cada vez se formalizan menos matrimonios. Según el INE, en 2020 tuvieron lugar 87.304 matrimonios en España, un desplome de cerca del 40%. Y donde casi nueve de cada diez son por lo civil.

Divorcio y separaciones. En España se produce una ruptura familiar cada cinco minutos. Son más de 100.000 rupturas familiares anuales, donde los divorcios son ya la práctica totalidad de las rupturas. Se han superado los tres millones de rupturas acumuladas desde su legalización en 1981. Con la ley del divorcio exprés de 2015 se han duplicado el número de los divorcios. Se producen seis rupturas por cada diez matrimonios, muy por encima de la media europea.

Junto a esto, cada vez hay más parejas de hecho (se ha triplicado en los últimos años, uno de cada siete hogares es de pareja de hecho) y convivencias sin vinculación (personal o social).

Por último, se ha consolidado el reconocimiento legal del llamado matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo.

2. ¿CÓMO RECONSTRUIR EL EDIFICIO MATRIMONIAL?

Para levantar de nuevo el edificio, se deben emprender dos tareas: 1. Eliminar las causas agresoras y 2. Curar al enfermo. Y este es el gran desafío que tenemos entre manos, no el lamento estéril.

2.1. Eliminar las causas agresoras

En su viaje a Manila (16 enero de 2015), el Papa Francisco se refirió a una "colonización ideológica del matrimonio y la familia", que pretende infiltrarse para destruir estas realidades.

Aunque existen muchos agresores, se analizarán solo tres de ellos.

- Una primera lacra ideológica es parte de la llamada "Teoría de género". En su viaje a Nápoles (22 de marzo de 2015), Francisco la definió de esta manera: "Ese error de la mente humana que es la ideología de género, que crea tanta confusión"[13].

Para esta mentalidad, el cuerpo no tiene significado objetivo (don de sí y generación). Cada individuo le asigna el que quiere, según su deseo. El cuerpo es simplemente el lugar donde mi libertad actúa[14].

Esta parte de la teoría de género destruye el alfabeto más fundamental de la persona, sus dos letras fundamentales: lo masculino y lo femenino. Así se ve reflejado en las cada vez más numerosas leyes de "inclusión de género", por emplear el lenguaje de las Naciones Unidas.

- En segundo lugar, otro peligro invasor es el intento de vaciar el matrimonio de su contenido real y reducirlo a un tema privado, desligándolo del bien común de la sociedad. Nos referimos al mal llamado "matrimonio homosexual".

Hoy en día, se está queriendo definir el matrimonio de la siguiente manera: dos personas, con gran afecto mutuo (que incluye deseos de conocimiento, intimidad interpersonal y cuidados mutuos), que quieren practicar sexo la una con la otra, y que dan su consentimiento para unir sus vidas en lo material y en lo

13 Este tema ha sido tratado recientemente por un documento de la Santa Sede. Cf. Congregación para la Educación Católica, "Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación (2 de febrero 2019)".

14 Esta mentalidad presenta la libertad como posibilidad de todas las posibilidades, hasta el extremo de afirmar "soy lo que siento" y mis deseos tienen que ser garantizados por leyes. Cf. Juan Antonio Reig Plà, "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", 30.

económico[15]. Por desgracia, esta es la definición de matrimonio en el ordenamiento jurídico español.

- Por último, un tercer germen nocivo es el "matrimonio ideal". Este patógeno es poco advertido, pero muy dañino.

Resulta necesario transitar del "matrimonio ideal" al "matrimonio real". No existen personas, noviazgos y matrimonios ideales; sino personas, noviazgos y matrimonios reales. ¿A quién se ama? ¿A la persona real que está junto a nosotros, o a una imagen idealizada de lo que nos gustaría que fuera? Gran parte de las crisis matrimoniales actuales tienen su origen en el desencanto, al comprobar que la realidad difiere mucho de aquel sueño primero.

Para esta reflexión nos ayudará la historia de Nasrudín. Nasrudín estaba hablando con un amigo suyo. Y este amigo le dice: Nasrudín, ¿tú nunca pensaste en casarte? Sí, lo pensé. En mi juventud resolví encontrar a la mujer perfecta. Crucé el desierto, llegué a Damasco, y conocí a una mujer muy espiritual y muy bella, pero no sabía mucho de la realidad de este mundo. Continué viajando, y llegué a Isfaján. Allí encontré a una mujer consciente del reino de la materia y del espíritu, pero no era bonita. Y resolví ir a El Cairo, donde cené en casa de una mujer muy religiosa, muy bella y conocedora de la realidad material. ¿Y por qué no te casaste con ella? Ah, amigo mío. Lamentablemente ella también quería un compañero perfecto. Moraleja: para ser buenos esposos no hace falta ser personas extraordinarias, ni perfectas. Solo se requiere ser personas que sepan amar.

2.2. Curar al enfermo

Cuando una persona alérgica sufre un ataque de asma, los médicos aplican un tratamiento de choque: antihistamínicos.

La gran mayoría de nuestros novios tiene una alta predisposición a sufrir un ataque severo de asma. ¿Cómo tratarlo? O mejor, ¿cómo prevenirlo?

15 Cf. José María Pardo Sáenz, *Somos felices, naturalmente. Cuestiones de sexualidad y familia* (Pamplona: Eunsa, 2014), 296.

2.2.1. Recuperar al sujeto humano

Para este apartado nos serviremos de una reciente reflexión de Monseñor Reig Plà[16].

El sujeto cristiano vive actualmente en una sociedad caracterizada por la desvinculación, la desconfianza y el enfrentamiento. Junto a esto, la cultura respira relativismo y nihilismo. Por último, se ha producido un notable empobrecimiento espiritual[17] y pérdida del sentido. De ahí, que la pretendida recuperación deba abordar estos tres elementos.

Este apartado se centrará solamente en el último elemento. Y para ello, se incidirá en dos puntos.

1. Regenerar la libertad y la vida interior. Para escapar del utilitarismo y hedonismo, resulta necesario reconquistar la libertad para el bien[18] y la profundidad de la vida interior. Entendiendo vida interior como la propia intimidad donde aflora la conciencia moral rectamente formada como el órgano a través del cual habla Dios.

2. Formar la mente cristiana. Es decir, adquirir la mente de Jesucristo. Y eso supone una renovación interior, para que el entendimiento, la voluntad y los sentimientos concuerden, por la acción del Espíritu santo, con los de Cristo.

16 Cf. Juan Antonio Reig Plà, "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", 17-23.

17 En actualidad existe una crisis espiritual profunda, en el sentido de una decadencia de los dinamismos espirituales de la persona: inteligencia y voluntad. Lo que caracteriza este momento es el no reconocer la realeza de la razón frente a las emociones y pasiones, la falsificación de la conciencia moral incapaz de distinguir el bien del mal y la ruptura del vínculo verdad-libertad. La razón no se atreve a afrontar la verdad y es asaltada por el emotivismo, que solo tiene dos dogmas laicistas: el utilitarismo y el hedonismo. Este debilitamiento de la razón, que se niega a abrirse a la trascendencia y a dejarse iluminar por la fe, produce el sujeto utilitario, que solo está pendiente de sus intereses, de sus deseos y de cuanto le proporciona gusto y placer. La crisis espiritual profunda conduce, por la falsificación de la conciencia moral, que sin verdad se queda a oscuras, a llamar al mal bien y a la libertad "progreso y crecimiento de los derechos humanos".

18 Hoy en día, desde los dogmas laicistas se presenta la libertad como posibilidad entre posibilidades, hasta el extremo de afirmar "soy lo que siento" y mis deseos tienen que ser garantizados por leyes. Sin embargo, una persona es libre cuando obra por sí misma (no es esclava) y se encamina por los pasos congruentes con su propio ser o naturaleza humana (obrar el bien en conformidad con su propio ser o naturaleza). En su ayuda, la gracia y las virtudes facilitan obrar el bien (obrar el bien hacia la plenitud humana) y hacerlo con prontitud.

2.2.2. Recuperar las verdades fundamentales del matrimonio

Nos podemos preguntar: ¿Los que se quieren casar por la Iglesia, se quieren casar naturalmente?

El Papa Francisco recuerda en *Amoris laetitia* los elementos decisivos del matrimonio, sin los cuales no existe tal institución: unidad, fidelidad, indisolubilidad y apertura a la vida[19]. Estas realidades, resulta necesario subrayarlo, no son imposiciones desde fuera, sino que surgen de la misma conyugalidad; es decir, hunden sus raíces en la naturaleza humana[20].

Pues bien, estos elementos no son conocidos en profundidad por un gran porcentaje de novios. Estas personas no saben, desconocen, a qué van al matrimonio. El punto de partida, por tanto, nace viciado.

Unidad. De la cual, solo se señalará un punto: la importancia de no ir al matrimonio a buscar la propia felicidad.

Vivimos inmersos en una sociedad individualista y egoísta, donde cada cual busca y mira hacia sus intereses particulares[21].

¿Cómo afrontar esta enfermedad para promover una auténtica y real comunidad de vida y amor? Un primer acercamiento a esta pregunta lo ofrece esta reflexión del difunto Rey Balduino de Bélgica: "Señor, enséñame a amar a Fabiola alentándola y aceptando su ritmo, que no es el mío; la manera de pensar y de organizarse que le son propias. Enséñame también a respetar su personalidad con todas sus diferencias y sus contradicciones. Jesús, gracias por haberme dado este maravilloso tesoro"[22]. Es decir, salir de uno mismo para buscar el bien del otro.

Para ello, resulta necesario cultivar un ideal común en el que sustentar la relación de pareja. En efecto, a veces se comprueba que la pareja tiene dos ideales distintos y distantes, sin posibilidad de comunión entre ellos. Muchos matrimonios fracasan porque se han quedado en la primera fase del noviazgo, el enamoramiento. La crisis se les plantea al comprobar que, llegado un momento determinado, ya nada les une: "mi ideal eras tú cuando te veía vibrar enamorado, pero ahora te veo diferente y no hay nada que nos una".

19 Cf. Francisco, "Exhortación Apostólica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016)", 77.

20 Cf. Augusto Sarmiento y José María Pardo Sáenz, *El matrimonio y la familia cristiana* (Pamplona: Eunsa, 2021), 87ss.

21 Cf. Francisco, "Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*", 101.

22 José Pedro Manglano, *El libro del matrimonio. Esa misteriosa unión* (Barcelona: Planeta Testimonio, 2010), 110. Fabiola era la esposa de Balduino. Ambos han fallecido.

El ideal común sobre el que se ha de fundamentar el noviazgo y el matrimonio posterior no puede ser el enamoramiento ciego, ni las metas económicas, ni determinadas ilusiones compartidas, ni tan siquiera el reto de los hijos. El ideal común ha de ser necesariamente el de un amor maduro, fundado sobre unos valores consistentes. Y aquí entra Cristo. El matrimonio cristiano no es cosa de dos, sino de tres; porque la presencia de Jesús en medio de la pareja sustenta, configura y madura el amor humano[23].

Fidelidad. En un encuentro del Papa Francisco con novios celebrado el 14 de febrero de 2014 en la Plaza de San Pedro, una pareja le preguntó: "Santidad, vivir juntos todos los días es hermoso, da alegría, sostiene. Pero es un desafío que hay que afrontar. Creemos que es necesario aprender a amarse. ¿Puede ayudarnos en esto?". El Papa les señaló que el vivir juntos es un arte, que se tiene que aprender[24]. Arte que se concreta en tres palabras: "Gracias, perdón y por favor".

Cuando se dialoga con expertos en diagnóstico y tratamiento de crisis matrimoniales, un tema que siempre despunta es la comunicación de la pareja. Abundantes crisis matrimoniales esconden una notable falta de comunicación, de diálogo entre los esposos. Por distintos motivos, no saben o no quieren decirse las cosas a la cara: pura dinamita para la convivencia.

Los novios deben hablarse mucho, dialogar, comunicarse, decirse las cosas a la cara con nobleza. Todo lo que se avance en esta etapa, ayudará a construir un matrimonio saludable.

Indisolubilidad. En ese mismo encuentro romano, otros novios le hicieron la siguiente pregunta: "Santo Padre, son muchos los que hoy piensan que prometerse fidelidad para toda la vida sea una empresa demasiado difícil; muchos sienten que el desafío de vivir juntos para siempre es hermoso, fascinante, pero demasiado exigente, casi imposible. Le pedimos su palabra que nos ilumine sobre esto".

El Papa habló del "miedo al para siempre" (el futuro como amenaza) de la sociedad actual, donde no se quieren tomar opciones definitivas. Los animó a

23 Para profundizar en esta idea: José María Pardo Sáenz, "Sentido e implicaciones de la sacramentalidad del matrimonio a la luz de *Amoris laetitia*", *Cauriensia* 12 (2017): 557-578.

24 El peor drama que está sufriendo la libertad de las generaciones más jóvenes, en opinión de Monseñor Reig Plà, es que se ha olvidado aprender a amar. Se está corrompiendo la vocación al amor. Cf. Juan Antonio Reig Plà, "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", 31.

superar la "cultura de la provisionalidad"[25]. Y para ello, es preciso pensar y vivir para el otro en el día a día, teniendo preocupación sería por la otra persona. El miedo real debe ser más bien al "estar juntos sin amarse". El Santo Padre utilizó la oración del Padrenuestro ("Danos hoy nuestro pan de cada día") para enseñar a los esposos que rezaran así: "danos hoy el amor de cada día".

Apertura a la fecundidad. Sobre este tema se podrían señalar innumerables cosas. Pero en el momento actual resulta urgente rellenar tres grandes lagunas existenciales.

En primer lugar, enseñar que uno de los fines del matrimonio, una razón de ser del matrimonio, es la procreación. Es decir, que el matrimonio está ordenado, además de al bien de los cónyuges, a tener hijos. Este es el doble fin del matrimonio.

En segundo lugar, explicar la "paternidad-maternidad responsable": qué significa y qué medios son moralmente lícitos para llevarla a cabo[26].

Y, en tercer lugar, enseñar a los novios a ser madres y padres. ¿Cómo?: fomentando –ya en este tiempo de preparación al matrimonio– el ejercicio de las virtudes: la generosidad, el espíritu de sacrificio, la paciencia, el diálogo, el saber ceder, el respetar los tiempos, etc.

* * *

Las ideas arriba expuestas se pueden resumir con estas palabras pronunciadas por el Papa Francisco en la Audiencia del miércoles 11 de marzo de 2015, cuando trató del papel de los abuelos y ancianos: "Me emocionó mucho la Jornada para los ancianos que realizamos aquí en la plaza de San Pedro el año pasado. La plaza estaba llena. Escuché historias de ancianos que se entregan por los demás, y también historias de parejas de esposos que decían: "Cumplimos cincuenta años de matrimonio, cumplimos sesenta años de matrimonio". Es importante hacerlo ver a los jóvenes que se cansan enseguida; es importante el

25 "Hoy reina una cultura de lo provisorio que es una ilusión. Creer que nada puede ser definitivo es un engaño y una mentira. Muchas veces "hay quien dice que hoy el matrimonio está "pasado de moda" [...]. En la cultura de lo provisional, de lo relativo, muchos predican que lo importante es "disfrutar" el momento, que no vale la pena comprometerse para toda la vida, hacer opciones definitivas […]. Yo, en cambio, les pido que sean revolucionarios, les pido que vayan contracorriente; sí, en esto les pido que se rebelen contra esta cultura de lo provisional, que, en el fondo, cree que ustedes no son capaces de asumir responsabilidades, cree que ustedes no son capaces de amar verdaderamente". Yo sí tengo confianza en ustedes, y por eso los aliento a optar por el matrimonio". Francisco, "Exhortación Apostólica *Christus vivit* (25 marzo 2019)", 264.

26 Cf. Augusto Sarmiento y José María Pardo Sáenz, *El matrimonio y la familia cristiana*, 106-111.

testimonio de los ancianos en la fidelidad. (…) Podemos recordar a los jóvenes ambiciosos que una vida sin amor es una vida árida. Podemos decir a los jóvenes miedosos que la angustia del futuro se puede vencer. Podemos enseñar a los jóvenes demasiado enamorados de sí mismos que hay más alegría en dar que en recibir".

2.2.3. Revelar el alcance de la sacramentalidad del matrimonio en la vida de los esposos

Por desgracia, para muchos esposos cristianos la sacramentalidad del matrimonio está vacía de contenido y significado; o, a lo sumo, entienden la gracia sacramental del matrimonio como algo extrínseco y ajeno a sus vidas, a sus crisis y problemas.

Esta es la razón por la que el Papa Francisco en *Amoris laetitia* anima a los pastores a que saquen brillo a la sacramentalidad del matrimonio; es decir, a la verdadera acción de Dios sobre los esposos: "(La Iglesia católica) ha presentado a veces un ideal teológico del matrimonio demasiado abstracto, casi artificiosamente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales. Esta idealización excesiva, sobre todo cuando *no hemos despertado la confianza en la gracia*, no ha hecho que el matrimonio sea más deseable y atractivo, sino todo lo contrario"[27].

Por limitación de espacio no es posible el desarrollo de este punto tan importante. Solo se señalarán tres consecuencias de la sacramentalidad para la vida matrimonial[28]:

- fortalecimiento del matrimonio en sí mismo y en sus fines;

- perfeccionamiento de los cónyuges;

- y el carácter vocacional del matrimonio.

27 Francisco, "Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*", 36. El subrayado es mío.

28 Sobre este tema: José María Pardo Sáenz, "Sentido e implicaciones de la sacramentalidad del matrimonio a la luz de *Amoris laetitia*", 557-578.

III. REDESCUBRIR EL NOVIAZGO

En su viaje a Nápoles el 21 de marzo de 2015, el Papa Francisco señaló que la preparación al matrimonio no puede ser como un curso para aprender un idioma: "conviértete en matrimonio en ocho lecciones".

¿Qué entienden los jóvenes de hoy por "noviazgo"? ¿El noviazgo es hoy para nuestros jóvenes un camino de preparación para el matrimonio? ¿Está en el horizonte de los novios el compromiso matrimonial? Por desgracia, para muchos de ellos la respuesta a estas preguntas es NO.

¿Qué camino tomar entonces para revalorizar el noviazgo? Una posible respuesta se concreta en el redescubrimiento del matrimonio.

Como ha podido comprobar el lector, este ha sido el esquema que se ha seguido en este artículo. Solo cuando se valora el matrimonio, se valora el noviazgo. Si no existe un horizonte de compromiso no se estimará el noviazgo, que es preparación para el matrimonio. Por eso, solo cuando se haya reconstruido el matrimonio se podrá restaurar el sentido del noviazgo.

Se indican tres puntos para una posible recuperación del verdadero sentido del noviazgo[29]:

1. El noviazgo es el tiempo para conocer realmente a la persona de la que uno se ha enamorado, intentando superar la idealización del principio, el fenómeno emotivo del flechazo.

Un tiempo para querer a la persona por lo que es, y no solo por lo que tiene (belleza, dinero, juventud, etc.). Esta es la misión del noviazgo: descubrir las dimensiones de la persona en su integridad, aprender a amar al otro por sí mismo.

2. En segundo lugar, verificar la existencia o inexistencia entre los novios del entendimiento básico para construir un proyecto común.

El acuerdo-desacuerdo en temas fundamentales de una vida en común (hijos, educación de estos, proyectos profesionales y su compatibilidad con la familia, el valor de la sexualidad, los valores personales, los valores religiosos, los valores sociales, etc.) les hará ver si será posible o no vivir un proyecto común.

29 Cf. Canal Se buscan rebeldes, "La prueba del noviazgo", video de Youtube, consultado el 17 de septiembre de 2021, https://www.youtube.com/watch?v=X830Ynvog2E

3. En tercer lugar, el noviazgo es un tiempo para empezar a vivir, o fortalecer, las virtudes propias de la convivencia: sinceridad, paciencia, perdón, respeto, generosidad, fortaleza, buen humor, etc.

CONCLUSIÓN

Resulta claro que la "salud del matrimonio" está muy condicionada por la "calidad del noviazgo previo". Inevitablemente, las carencias del noviazgo se arrastran al matrimonio.

Sería bastante ingenuo pensar que la mera novedad del cambio de estado de vida, o la gracia del sacramento, fueran a subsanar las lagunas existentes en la educación del amor humano.

Tampoco cabe esperar que el cursillo prematrimonial, que una pareja realiza en las semanas o, a lo sumo, en los meses previos a la celebración de la boda, vaya a ser suficiente para suplir el proceso que debiera haberse recorrido durante los años de noviazgo.

¿Cuándo finalizar el noviazgo y abrir la puerta del matrimonio?: cásate cuando ya no quieras regalarle la luna, sino ir juntos a por ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benedicto XVI. "Encuentro con los jóvenes en New York (19 de abril de 2008)".
Canal Se buscan rebeldes. "La prueba del noviazgo", video de Youtube, consultado el 17 de septiembre de 2021, https://www.youtube.com/watch?v=X830Ynvog2E.
Congregación para la Educación Católica. "Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación (2 de febrero 2019)".
Francisco. "Mensaje para la Jornada Mundial de la Juventud de 2015 (31 de enero de 2015)".
Francisco. "Audiencia (22 de abril de 2015)".
Francisco. "Audiencia (29 de abril de 2015)".
Francisco. "Exhortación Apostólica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016)".
Francisco. "Exhortación Apostólica *Christus vivit* (25 marzo 2019)".
Instituto de la Juventud. Gobierno de España, "Informe Juventud en España 2020", marzo de 2021, http://www.injuve.es/sites/default/files/adjuntos/2021/03/informe_juventud_espana_2020.pdf.
Juan Pablo II. "Encíclica *Fides et ratio* (14 septiembre 1988)".
Juan Pablo II. "Catecismo de la Iglesia Católica (15 de agosto de 1997)".

Manglano, José Pedro. *El libro del matrimonio. Esa misteriosa unión*. Barcelona: Planeta Testimonio, 2010.
Novak, Michael. "The Myth of Romantic Love", *First Things,* 14 de febrero de 2011.
Pardo Sáenz, José María. *Somos felices, naturalmente. Cuestiones de sexualidad y familia*. Pamplona: Eunsa, 2014¡.
Pardo Sáenz José María. "Sentido e implicaciones de la sacramentalidad del matrimonio a la luz de *Amoris laetitia*". *Cauriensia* 12 (2017): 557-578.
Reig Plá, Juan Antonio. "Caminar juntos siguiendo fielmente a Cristo y a la Iglesia", septiembre de 2021, https://2019.obispadoalcala.org/pdfs/2021-09_Carta_Pastoral_Mons_JA_Reig_Pla-Caminar_juntos_siguiendo_fielmente_a_Cristo_y_a_la_Iglesia.pdf.
Sarmiento, Augusto y José María Pardo Sáenz. *El matrimonio y la familia cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2021.

José María Pardo Sáenz
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
https://orcid.org/0000-0002-9198-3019.

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 353-371, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.353

LAS HUELLAS CISTERCIENSES EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

THE CISTERCIAN TRACES IN THE THOUGHT OF JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

ARMANDO PEGO PUIGBÓ
La Salle - Universitat Ramon Llull

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

En este artículo se pretende profundizar en el vínculo que José Jiménez Lozano estableció entre la mística española del siglo XVI y el movimiento jansenista de Port-Royal-des-Champs a través del análisis de las huellas de la tradición cisterciense en sus diarios y ensayos. El ejemplo de san Bernardo de Claraval contribuye a perfilar mejor la originalidad de la estética de la desnudez y el desdén del autor de la *Guía espiritual de Castilla*. Así como su obra de ficción quiere dar voz a los excluidos y marginados, en sus ensayos la geografía y el arte castellanos constituyen un paisaje moral que también merece ser rescatado del olvido y de la ruina a los que les han sometido los relatos oficiales. Se proponen así algunas claves que ayudan a comprender el sentido anamnético de la historia española entre la Edad Media y la Modernidad.

Palabras clave: Císter, Diarios; Ensayo; José Jiménez Lozano; Literatura Española Siglo XX; Narrativa; San Bernardo de Claraval.

ABSTRACT

This article aims to delve into the link that José Jiménez Lozano established between the Spanish mysticism of the 16th century and the Jansenist movement of Port-Royal-des-Champs through the analysis of the traces of the Cistercian tradition in his diaries and essays. The example of Saint Bernard of Clairvaux contributes to better outline the originality of the aesthetics of nudity and disdain of the author of the *Guía espiritual de Castilla*. Just as his work of fiction wants to give a voice to the excluded and marginalized, in his essays Castilian geography and art constitute a moral landscape that also deserves to be rescued from oblivion and the ruin to which official accounts have subjected them. Thus, some keys are proposed that help to understand the anamnetic meaning of Spanish history between the Middle Ages and Modernity.

Keywords: Cistercian; Diaries; Essay; José Jiménez Lozano; Narrative; Saint Bernard of Clairvaux; XX Century Spanish Literature.

La reflexión sobre el significado histórico, cultural y religioso del jansenismo francés del siglo XVII es un rasgo distintivo de toda la obra de José Jiménez Lozano. Se ha resaltado que, bajo el ejemplo de la abadía de Port-Royal, "el movimiento y la ideología jansenistas no solamente influyen en el propio estilo de vida de Jiménez Lozano, sino también en la adopción de actitudes muy claramente definidas frente a cualquier ostentación de poder» (Higuero 1988: 42). En la adopción de ese compromiso personal, que le ha llevado a querer dar voz a la historia de los silenciados y los oprimidos, el sentimiento de familiaridad moral y estética que, como escritor y como ciudadano, desarrolla hacia ese universo está marcado de raíz por el vínculo que quiso establecer con el modelo de la espiritualidad española del siglo XVI (Ibáñez 2005: 166-176).

Desde la atención prestada en sus artículos de los años 70 a figuras como Juan de Ávila o fray Luis de León hasta el protagonismo cada vez mayor que concede a partir de los 80 a la mística carmelita, como lo acaban demostrando los relatos *El mudejarillo* (1992), sobre Juan de la Cruz, o *Precauciones con Teresa* (2016), sobre la santa abulense, Jiménez Lozano trata así de fijar la continuidad entre el jansenismo y la religiosidad interior española como una de las bases centrales de su genealogía intelectual. A mediados de los 70 había definido su alcance con claridad bajo la fórmula retórica de una interrogación: "¿Acaso, efectivamente, toda la teología y la praxis espiritual cristocéntrica de los españoles del XVI no tuvo que emigrar ante la presión inquisitorial y no destiñó sobre el jansenismo francés concretamente?» (Jiménez Lozano 1977b: 5).

Sobre este horizonte nos proponemos plantear que en la relación que acabamos de subrayar Jiménez Lozano introdujo desde bien temprano un tercer elemento. No solo le sirvió de apoyo, sino que le proporcionó la amplitud necesaria desde la que poder desarrollar a fondo los esquemas y los presupuestos de su interpretación de la realidad histórica española y, concretamente, de la castellana. Se pretende sostener que en ella desempeña un papel clave la significación política, cultural y artística del monacato y, muy concretamente, del Císter a través de su figura más representativa: Bernardo de Claraval. No pretendemos repasar *qué* importancia atribuye nuestro autor al Císter sino *cómo* este le sirve para dotar de coherencia última a sus tesis de fondo o, en otros términos, *por qué* "cree que la esencialidad de la estética jansenista viene determinada por la pobreza y desnudez cisterciense» (249).

Nuestro interés se centrará especialmente en las dos décadas en que la obra de Jiménez Lozano alcanza su madurez: entre los años 70 y los 80 del siglo XX. Se tendrá en cuenta su producción ensayística, sobre todo la *Guía espiritual de Castilla* (1983), *Los ojos del icono* (1988) y *Retratos y naturalezas muertas* (2000), así como algunos de sus diarios, especialmente *Los tres cuadernos rojos* (1986).

I. EL CÍSTER COMO SIGNO POÉTICO: LA OTRA MODERNIDAD DE JIMÉNEZ LOZANO.

De hecho, la figura de Bernardo de Claraval aparece en la obra de Jiménez Lozano desde *Historia de un otoño* (1971), su primera novela. En sus primeras páginas, los protagonistas –el cardenal de París Monseñor Noaille, su secretario el Padre Vivant y la Priora Madre Du Mesnil- mantienen una entrevista ante "un crucifijo y un tomo de las obras de San Bernardo» (Jiménez Lozano 1971: 16). Aunque funcione como un motivo de caracterización ambiental, sin que se especifique qué obras pudiera contener ese volumen, en función del propio argumento, no es ocioso recordar que el abad de Claraval había sido el autor del opúsculo *De Consideratione*, en cuyo segundo libro presentó una apología de los desastres de la Segunda Cruzada que había predicado con pasión y que tantas muertes había provocado. También, como veremos más adelante que el propio Jiménez Lozano cita, había escrito el tratadito *De diligendo Deo*, en el cual advirtió que "a la dignidad y a la inteligencia debe acompañar la virtud, que es su fruto» (Bernardo de Claraval 2016: 269). Si a lo largo de la novela Port-Royal representaba la defensa de la conciencia y de la dignidad personal ante las pretensiones de todo poder humano, la complejidad de la figura de san Bernardo adelantaba de un modo paradójico los rasgos con que Jiménez Lozano llegó a

definir unos años después el significado de aquella abadía: "La búsqueda del "Dios oculto» y el talante de dignidad humana, de seriedad religiosa absoluta y de lucha contra todo absolutismo intelectual, religioso o político y una austera moral son en realidad la verdadera consistencia del jansenismo» (Jiménez Lozano 1977b: 5).

Desde los ensayos que en los años 80 dedicó a las realidades artísticas castellanas, se suele hablar de que la "estética de la desnudez», como acabaría calificando Jiménez Lozano también la del Císter, caracterizará su propia escritura, no solo como voluntad de estilo, sino también como una apuesta estética y moral que guarda desde entonces una ambivalente relación con la modernidad. En este trayecto la figura de Bernardo de Claraval desempeña un papel clave. En la *Guía espiritual de Castilla* (1984), donde se le dedicaba una atención sustancial y central, Jiménez Lozano lo había definido "como una extraña mezcla de ultrancista y encantador liberal, tan complejo y más que cualquier otro hombre» (Jiménez Lozano 2003: 107). En su siguiente obra ensayística, *Los ojos del icono* (1988), su nueva mirada sobre el arte profundizaba en esa búsqueda del despojamiento atribuida al abad de Claraval. Hasta tal punto Jiménez Lozano habría denunciado en ella los excesos que acompañan el uso del poder y las riquezas que se ha reprochado a esta obra mantener igualmente un "humanismo "reaccionario", en este caso, de reacción contra el protestantismo y contra la modernidad» (Muñoz 1996: 83).

En cierto modo, a partir de la redacción su primer volumen de diarios, *Los tres cuadernos rojos* (1986), que cubre la década entre 1973 y 1983, Jiménez Lozano había empezado a apuntar la tensión antitética con que caracterizaría la modernidad. En términos religiosos, él mismo la viviría en su interior como un "cristiano impaciente», comprometido como se sentía con las historias de las víctimas y con la voz que debía alzarse de sus silencios. En una de las entradas del diario señalaba que "mi entendimiento de la fe es "quelque peu luthérien", porque entiendo que la teología no tiene ningún derecho a instrumentalizar lo científico para su reflexión; porque no creo en la armonía ciencia-fe, tan católica, ni que haya que mezclar una sola pizca de teología a los problemas cosmológicos». Y remachaba: "a la Biblia sólo le interesan los hombres y la historia: la justicia y el amor» (Jiménez Lozano 1986: 113). Frente una concepción de la Modernidad como sinónimo de emancipación y de ilustración, de la cual la posmodernidad no sería sino su consecuencia nihilista, Jiménez Lozano había vislumbrado que "la modernidad se arruinaría, si contase con la fragilidad y la debilidad» (Jiménez Lozano 2006: 125). En este sentido, como se ha sugerido a la vista de la orientación tanto de sus diarios como de sus relatos breves, "resulta

más sencillo afirmar que estamos ante una crítica moderna de la modernidad» (Calvo Carilla 2013: 21).

De este modo el pensamiento de Jiménez Lozano se forma mediante un tejido de "palimpsestos» que son tanto textos que han sido preteridos o que han sido despreciados como las propias ermitas a las que se les ha arrancado retablos, imágenes o esculturas que durante siglos habían acompañado el dolor y la esperanza de sus fieles. En las obras de arte también estarían grabados los deseos y las oraciones de la gente, dándoles un espesor de sentido que Jiménez Lozano consideraba imprescindible reivindicar. Al contemplarlas, se esforzaba por leer *entre líneas* lo que queda de ellos, como restos o como incisiones que cumplen, como los personajes de sus cuentos y novelas, una función *anamnética* (Reyes Mate 1994: 47-60). Una lectura de este tipo también "promueve el rescate del olvido a todos aquellos seres que la historia ha intentado sepultar como víctimas, a todos aquellos que son el precio a pagar por un progreso que, supuestamente, debía llevar al hombre a la felicidad» (Ibáñez 2005: 329). Sus menciones y sus referencias no son simples ejemplificaciones que sostengan y justifiquen indisociablemente la cosmovisión ética y estética de su autor, sino que *son* su propia trama a la que confieren una tonalidad específica. Como sus personajes, el autor sentía que debía compartir también su destino.

> Tengo, por otra parte, una idea digamos que monástica o wittgensteniana acerca del artista, del filósofo o del escritor: la de que tiene que permanecer en el silencio y en el anonimato, haciendo su obra lo mejor que pueda y sin pedir nada a cambio: excepto que "luceat et ardeat», que decía Bernardo de Claraval (Jiménez Lozano 1983: 79).

En el caso del compromiso de Jiménez Lozano con un lenguaje verdadero en contra de los estereotipos sociales –"el secreto está aquí, todo un desafío para quien escribe: se trata de escribir todo con muy poco, sin nada que se parezca a un estilo» (Jiménez Lozano 1986: 103)-, Francisco Javier Higuero ha señalado acertadamente que "esta fidelidad a lo real hace que Jiménez Lozano simpatice con el arte cisterciense, los escritos de los místicos y la concepción existencial de la vida de los jansenistas» (Higuero 1997: 72). Podría decirse que no sólo simpatiza, sino que las testimonia encarnadas en una escritura de aspiración *total* que, por necesidad paradójica, debe reconocer y asumir su condición *fragmentaria,* siempre presta a liberarse de los compartimentos y las casillas que impone la institución literaria. Como se ha sugerido, "esta estética se configura a partir de una lucha ascética por encarnar la belleza espiritual, inspirada en modelos de arte religioso y escritura mística» (Mermall 2003: 198).

De un lado, opera siempre la lección jansenista de esencialidad que desde sus primeros relatos se propone como meta: "la fidelidad a lo que sabía, la desnudez de toda "literatura" y barroquismo. La pura verdad» (Jiménez Lozano 1986, 126). Por otra parte, con la convicción de querer permanecer al margen de las modas, Jiménez Lozano busca ahondar en ella remontando y no sólo siguiendo su hilo. Es así como intenta que su voz resuene, coherente y unitaria, en los acordes de una tradición, española y europea, libremente asumida. En la senda de los solitarios de Port-Royal se abrirá entonces a analizar la realidad histórica de Castilla que está determinada por la coexistencia de las tres religiones -judíos, musulmanes y cristianos-. Si entre sus cimas se encuentran Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, que representan de un modo sobresaliente la continuidad subterránea de su mestizaje cultural, tanto converso como mudéjar, esta realidad se debe en gran medida a "la naturaleza fronteriza de las formas culturales que cuajan durante la edad media y los inicios de la edad moderna y que van a constituirse en condicionantes de nuestra particularidad como región y como nación» (González 2021: 203).

Para Jiménez Lozano esa singularidad que convierte el nacimiento de Castilla en una encrucijada entre Oriente y Occidente viene marcada, de un modo muy particular, por la llegada a esta tierra de la reforma cisterciense, tanto en un plano artístico y literario como social y cultural. Con el análisis de su aportación logrará acabar de alzar el plano que su obra propone como un diálogo armónico con las otras dos grandes fuentes que vivifican y fecundan los márgenes en que se mueve su pensamiento: Port Royal y el Carmelo. Entre estos tres cauces también se manifiesta que "la obra de Jiménez Lozano se halla marcada por el signo de la reiteración, la composición de una poética especular en la que todos los elementos se reflejan y refuerzan, a fin de alcanzar, aunque sea de pasada, esa realidad interior que tanto se anhela» (De la Rica 2006: 36). Gracias a la inclusión del Císter es posible así observar a una nueva luz dos temas fundamentales de nuestro autor que han solido interpretarse habitualmente en función de su inclinación por la significación contemporánea del jansenismo y por la radicalidad moral y estética de los grandes místicos carmelitas: la reflexión sobre el oficio de escribir y la mirada crítica sobre la modernidad.

II. TRAMA Y EPISODIOS EN LOS DIARIOS DE JIMÉNEZ LOZANO.

Jiménez Lozano había señalado la paradoja de que todo místico, como el propio Juan de la Cruz, a la vez que está vuelto hacia Dios y hacia la oración, se convierte de inmediato en el eje de transformaciones sociales, políticas y culturales. Entre los ejemplos que propone se encuentra una caracterización de Benito

de Nursia que anticipa los rasgos del retrato que desde la *Guía espiritual de Castilla* se atribuyen a Bernardo de Claraval.

> Benito de Nursia y sus monjes enseñaron a la Europa bárbara el cultivo de la tierra, la cultura antigua, la oración y el trabajo, pero también erigieron estilos arquitectónicos e inventaron el champán y delinearon todo un estilo de ser hombres y de vivir en sociedades reducidas y marginadas para poder ser racionales y tener una vida moral y espiritual, y enseñaron igualmente a tomar decisiones colectivas sobre los asuntos importantes de esas colectividades y resistir la brutalidad (Jiménez Lozano 1977a: 75).

Es cierto que Jiménez Lozano situaba dentro de aquella primera enumeración a Benito junto a Vicente de Paúl, George Fox o Juana de Arco. Ahora bien, de entre todos ellos, escoge trazar con cierto detalle solo el perfil del abad italiano en unos términos que adquirirán una importancia decisiva en la configuración de su obra posterior. El significado que atribuye al programa del monacato no solo le servirá para analizar el papel del arte medieval, sino que le permitirá construir una interpretación histórica y cultural fundada en una "estética de la desnudez».

Testimonio de ese interés creciente por el arte medieval, fuese románico, gótico o mudéjar, aparece ya en *Los tres cuadernos rojos*. En medio de sus frecuentes excursiones, la contemplación de ermitas semiabandonadas o de iglesias en ruinas con restos de retablos arrancados no son una mera preocupación arqueológica. Como hemos dicho, reflejan un compromiso en el que no es posible deslindar el paisaje geográfico y cultural del destino de las gentes que lo han modelado. Bajo el impacto de la interpretación de Américo Castro, con el que había mantenido una correspondencia estrecha durante un lustro (cf. Jiménez Lozano 2020), su mirada intenta captar el sentido anamnético de la historia de un pueblo como el castellano en todas las dimensiones antropológicas de su existencia. En la *Guía espiritual de Castilla* el pasado sigue presente y operativo, aunque sea bajo la forma de las huellas que, como los palimpsestos, deben resistir el peso de las ausencias: "Se trata por lo tanto de la percepción de un espesor histórico sobre el que asentamos nuestro actuar presente […] y que podemos leer y desvelar a partir de las realidades materiales que son huella y rastro visible del tiempo que fue» (González 2021: 201).

Tal orientación de su escritura se ve confirmada con una formulación precisa: "Esta es la cuestión ética de la escritura, la única: porque la vida hiede y la belleza debe hacerse presente sin mostrarla nunca» (Jiménez Lozano 1986: 79). Es esta *memoria passionis*, de los despreciados y los ignorados, la razón de narrar encontraría su símbolo máximo en el Crucificado. Su contemplación

permite asomarse al infierno del corazón humano que urde la trama de sus acciones. Los idiotas y los demonios de Dostoievski no son pura fabulación, sino la transfiguración artística de los locos y los pobres que el propio Jiménez Lozano va tropezándose cotidianamente: "Desde luego, cuando se escribe no se piensa en nada; quiero decir en ninguna otra cosa que en lo que se está haciendo: en ver y en escuchar, y en plasmarlo» (140).

Para Jiménez Lozano, la esperanza cristiana, como la del arte y la literatura auténticos, radica en su anhelo de trascender la muerte. Se propone arrancar de la nada la brizna milagrosa del *fiat* creador, en su dimensión inseparablemente moral y ontológica. En *Los tres cuadernos rojos*, como después en la *Guía espiritual de Castilla*, una de las imágenes recurrentes es *El Resucitado* de Diego de la Cruz, conservado en Covarrubias, "que nos mira con sus ojos amoratados y sus mejillas maltratadas, un terror de pobre perro apaleado; y es el Señor del Mundo […] La tabla me desasosiega. ¿Cómo puede mostrarse así, como un tesoro artístico, sin más, a los turistas?» (51). Aunque no es fácil justificar la existencia humana ante el mal que los hombres no dejan de infligirse los unos a los otros, Jiménez Lozano se esfuerza en descubrir su sentido en el más mínimo gesto de la naturaleza que afirma el misterio de que incluso la más pequeña criatura *sea*, por oprimida que esté.

Esta lección de un arte que es vida y que solo como vida, hasta en su más pura materialidad, es digno de su función, alcanza en el ejemplo del Císter un efecto nuevo y denso de profundidad que el abad de Claraval encarnaría. En el significado de su figura se condensa la percepción de Jiménez Lozano sobre la aportación del arte cisterciense. De esa "tenaz empresa de despojo y desnudamiento», como definiría también al Císter un par de años después en la *Guía* (Jiménez Lozano 2003, 105), cabría resaltar la "alegría» como el rasgo esencial que se atribuye al arte que se deriva de él (Jiménez Lozano 1986: 142).

Como el ideario estético del Císter, suele citarse la *Apología al abad Guillermo* en la que Bernardo arremete, en polémica con Cluny, contra la ornamentación y las riquezas artísticas (Bernardo de Claraval 2016: 251-257). La proyección de su visión de perfección moral se basa en una renuncia a toda belleza sensible para alcanzar así una belleza más limpia y simple. Humildad y pobreza no son sino medios para "llegar hasta la viga maestra que sostiene la innovación cisterciense: la vuelta hacia el interior» (83). El arte de Bernardo es así el de la palabra que todo lo inunda. Como sostiene George Dubuy "Bernardo no se preocupa de construir y aún menos de decorar. Bernardo de Claraval habla. Escribe sobre todo» (Dubuy 1981: 11). También el propio Jiménez Lozano había admitido en su prólogo a la poesía de San Juan de la Cruz redactado a

principios de los años 80: "Tampoco Bernardo de Claraval es un arquitecto; también él es un místico que solo desnudez busca, y no ninguna estética […] Elimina todo lo superfluo, rompe toda regularidad y se dirige al centro, a la búsqueda de la desnudez total, dejando solo aquella forma que transparenta la esencia del ser» (Jiménez Lozano 1982: 51-52). Ese es un ideal que sintetiza esa frase de la *Apología* que tantas veces repite Jiménez Lozano: "Por Cristo hemos renunciado a la belleza del mundo» (Bernardo de Claraval 2016: 251), pero sin dejar de mencionar que "la belleza le persigue. Y la ternura» (Jiménez Lozano 1986: 146). Amenazado siempre por el barroco que teme y que le fascina, acompañado de los efectos retóricos que Port-Royal recriminaba, se deja notar tras esas palabras la limitación que Étienne Gilson otorga a esa renuncia: "sauf a l'art de bien écrire» (Gilson 1969: 19). La delicadeza, la simplicidad, la luz o la gracia cisterciense no deberían dejar jamás de ser el signo de haber "circuncidado» lo accesorio "con el cuchillo de la pobreza y de la simplicidad» (Jiménez Lozano 1986: 143).

No es sorprendente, pues, que Jiménez Lozano llegue a establecer una antítesis entre el arte cisterciense y la práctica literaria de Bernardo. Esa tensión también se resuelve en el interior paradójico de los intereses estéticos de nuestro autor. En dos de sus diarios comenta unas mismas líneas a las que en cada caso otorga un diferente matiz de significación y que atribuye, sin más explicación, a una carta del abad de Claraval. En realidad, se trata del pasaje inicial del parágrafo 39 del tratado *De diligendo Deo* dirigido al canciller de la iglesia de Roma, el cardenal diácono Aymeric. Escribía allí Bernardo: "Porque somos carnales es preciso que nuestro deseo y nuestro amor comiencen por la carne» (Bernardo de Claraval 2016: 317). En el *Segundo abecedario* ese par de líneas servían para anticipar, mediante el análisis comparado de las pinturas *La gran crucifixión* de M. Grünewald y el *Guernika* de P. Picasso, la contraposición entre la modernidad y la posmodernidad ante la muerte del hombre y de Dios. En cambio, en *La luz de una candela* se presentaban como el programa literario de Bernardo. Mientras en el primer caso "las más excelsas geometrías y los colores más fascinantes del arte abstracto y todas las bellezas de la naturaleza no pueden consolarnos de ese duelo» (Jiménez Lozano 1992: 26), es decir, de la destrucción de la hermosura humana, en el segundo eran motivo para reflexionar, amparado por la autoridad de George Dubuy, sobre "esa mezcla de encanto y de violencia» que hacía asomar tras la cogulla del monje el orgullo letrado del joven aristócrata: "Le pasó a él lo que luego pasaría de todos modos al arte cisterciense: que acabó embelleciéndose» (Jiménez Lozano 1996: 102-103).

A diferencia de Gilson, para quien Bernardo resolvió el dilema de su juventud encontrando en su estilo antitético, capaz de aprovechar la enseñanza de los

clásicos e imprimirle su natural vehemente, "le moyen de rester un homme de léttres et de devenir un saint» (Gilson 1969: 19), como si su vida pudiera definirse bajo la figura de un oxímoron, Jiménez Lozano ha preferido insistir en la irreductibilidad de las antítesis de la personalidad del abad de Claraval. En ellas también proyecta esas dualidades que, enriquecidas por un afán de sencillez y renuncia, de precisión y de libertad, han delineado su mismo oficio de escritor: arte y literatura, verdad y belleza, gótico y barroco, Oriente y Occidente, la convivencia precaria de las tres religiones en la Castilla medieval.

Esa búsqueda de la verdad, sin adornos ni añadidos, debía tener una sola meta: "la recuperación de la palabra en su condición adámica, su capacidad de nombrar la realidad, si se logra con trabajo y escrúpulo un acuerdo entre ambas: palabra y realidad» (Jiménez Lozano 2000: 194). Es así como cabe entender el hilo íntimo de las estrechas corrientes internas que unirán su visión de Port-Royal con el Císter y con el Carmelo y a estos últimos entre sí para iluminar mejor el sentido de su jansenismo. La luz del Císter y el agua islámica del Carmelo que hermanan a Teresa de Jesús y a Juan de la Cruz confluyen en la simplicidad de la pura verdad perseguida por Port-Royal:

> yo estoy en la cadena de ese oficio para añadir una palabra muy pequeñita, pero que sea verdadera y diga todo eso, deje traslucir toda esa hermosura. No tengo nada que teorizar. Miro simplemente a los griegos y a las historias de la Biblia, y me digo: ésta es el agua clara que me gusta (Jiménez Lozano y Galparsoro 1998: 23).

Es frecuente en los *Sermones al Cantar de los Cantares*, muy especialmente en el número 72 (cf. Bernardo de Claraval 1987: 899-912), que Bernardo contraponga la noche al día, las tinieblas a la iluminación, en un horizonte tanto escatológico como estético: la espera de lo real absoluto, de lo inmediato trascendido o salvado. Como si se asomase a un tipo de mística laica, Jiménez Lozano apunta así un entrecruzamiento entre las partes tradicionales de la oración y su alcance secular: "Me imagino que san Bernardo no tendría mayor inconveniente en trasladar, como yo hago, ese elogio de la plegaria nocturna a la lectura nocturna. Ninguno» (Jiménez Lozano 1998: 14). Incluso, en uno de sus últimos cuadernos de diarios de título pascaliano, el sentimiento de estar asistiendo, más que a un apocalipsis, al fin de la cultura occidental, le hace acudir de nuevo al ejemplo de Bernardo como si simbolizase la humilde resistencia a una consumación transpolítica que la oración y la lectura no bastarían para contener: "Quizás es efectivamente el fin para casi todo, y el único movimiento notable que parece detectarse es el abandono del campo, las ciudades de viviendas verticales y el alegre nihilismo; y la celda de san Bernardo abierta a su inmensa planicie» (Jiménez Lozano 2015: 149).

Cabe insistir. Solo lo humillado o lo olvidado que la cultura anamnética reivindica sostiene, contra toda evidencia, el mundo del que la Gran Historia siempre se ha querido adueñar: "En realidad, sólo la "incierta esperanza" de poder vencer a la muerte y hacer escapar de su lazo a la hermosura hace posible la belleza» (Jiménez Lozano 1986: 167). No es casual entonces que, cosa rarísima en sus diarios, Jiménez Lozano llegue a poner la fecha de un Viernes Santo, para reflejar esa esperanza anónima y singular. La cita extensa permitirá adentrarnos más en la urdimbre política y social de toda esta descripción que hasta este momento nos ha permitido asomarnos al Císter y al ejemplo de Bernardo de Claraval como una voluntad de estilo y como una voluntad de acción indisociables de una afirmación de la vida y de la conciencia de su fragilidad. En la persecución de una sencillez extrema y de una depuración máxima se da un impulso a descubrir tanto lo que es real como solo lo verdadero. En ellas encuentra su justificación última todo arte que hace de lo humano su centro:

> Monasterio de Cañas: toda la luz del mundo irrumpiendo en la pequeña iglesia por dieciocho ventanales. La luz es la esencia del arte cisterciense; la luz como símbolo de la Luz inextinguible, y símbolo también de la liberación de la tiniebla y de la pesadez y gravedad de la materia mediante el trabajo, que encuentra la forma como esencia del ser en el arte y en todas las otras cosas más cotidianas y aparentemente banales y modestas: la rugosidad de la piedra como una extraña escritura geológica de siglos, la desnudez de la madera, la castidad del hierro, el buen grano o la esponjosa lana producidos con mimo y sabiduría (Jiménez Lozano 1992: 36-37).

III. EL EJEMPLO CISTERCIENSE EN EL CRISOL DEL CARMELO Y PORT-ROYAL: LOS ENSAYOS DE JIMÉNEZ LOZANO.

El Císter se asocia, pues, al campo semántico de la luz y de la mirada: "Un "oculus» cisterciense es el ojo de un cíclope que da a lo profundo, a lo último. Un ojo sin pupila, pero no ciego. Gratuito, aéreo, ingrávido, obstinado en mirarnos» (Jiménez Lozano 1986, 143). Esta estética se dirige a la consecución de la simplicidad, la pobreza y la alegría. Con esa búsqueda se lleva a cabo tanto una afirmación histórica y cultural como si se quisiera realizar una síntesis simbólica que aúna lo masculino y lo femenino: la luz y el agua. Comentando el libro que estaba esbozando sobre Castilla, Jiménez Lozano afirmó en *Los tres cuadernos rojos*: "No es adusta Castilla, ni cuando es terrible. Es femenina. Y memoria de acarreos por sus veredas: Europa y el Oriente. Lo importante es acertar a decirlo» (223). Se pretende señalar así que esa condición dual –unidad en la diferencia- se funda y se fecunda con la llegada del Císter a las tierras castellanas

de la Edad Media, de una manera que acabará abriendo el camino que condujo al Carmelo.

No obstante, Jiménez Lozano ampliaba el horizonte de su consideración del Císter en la *Guía espiritual de Castilla*. Prefería comenzar destacando su importancia política para la historia europea. En busca de la forma mínima que descubra la esencia del ser, "el Císter inventa la democracia parlamentaria como el único modo racional de vivir en colectividad los hombres» (Jiménez Lozano 2003: 105). Comparando sus normas de gobierno con los *checks & balances* del sistema liberal anglosajón, subrayaba implícitamente esos aspectos de Port-Royal a los que siempre había querido permanecer fiel: la seriedad moral y religiosa que hace de la conciencia atenta al *Deus absconditus* el núcleo de la dignidad humana. El propio carácter de Bernardo habría realizado su trazo inicial, pues, recuérdese, "de esa mezcla de ultrancismo y libertad en busca de lo esencial nació este otro *nuovo stil* cisterciense» (107).

Todo el rigor ascético que despliega el abad de Claraval en su *Apología* contra la riqueza y la superfluidad en la ornamentación contiene una verdad profunda. En sus aparentes antítesis apunta a una esencialidad reducida a sus rasgos mínimos, pero completos. Las formas que persigue "están al borde de ser aire, y son piedra; pero piedra leve, nos parece: ajustada con sus arrugas que son su juventud perenne y, sin duda, con un cierto encanto femenino y lúdico que nos llena de alegría» (111). Riguroso y grácil, masculino y femenino es el suyo un arte que combina –en sentido estricto, que *marida*- piedra y aire, luz y agua. Cuando Jiménez Lozano enumera los nombres de tantos monasterios cistercienses, en los que, como quería la estética jansenista, se manifestaba la realidad misma, acaba casi en un éxtasis que identifica lo histórico y lo simbólico en una unidad que trasciende su propio tiempo: "siempre el agua, los árboles, la idea de descanso, paz o alegría y dulzura. Y sobre todo de luz. O el puro encanto eufónico: La Moreruela. O el encanta de lo minúsculo: La Lugareja, donde el Císter casó con el mudéjar, insistiremos: la oriental España con Europa» (115).

Son muy relevantes estos pasajes para entender las raíces que alimentan y vertebran la unidad de la mirada artística de Jiménez Lozano. El Císter representa la cara europea y cristiana de una Castilla que nace de la fusión con la realidad islámica del mudéjar. La luz orientada hacia el agua o la piedra hacia el aire representan respectivamente un elemento erótico y otro de purificación (Cirlot 1992: 181) que unen en estratos muy hondos lo histórico y lo simbólico. La Lugareja de Arévalo, también en lo que significará en la formación de la estancia carmelitana y en la propia historia familiar de Juan de la Cruz, cumple una función esencial. En ella "el maridaje con lo mudéjar es aquí más total y

espontáneo: el del cisterciense que es desnudez, con lo islámico que es énfasis en el espacio vacío, desnudez igualmente» (Jiménez Lozano 2003, 92). Esa hermosura de la ausencia en La Lugareja es aún más recalcada en el *Segundo abecedario* cuando, de nuevo con términos nupciales, Jiménez Lozano ensalce esa continuidad histórica hasta con el románico mozárabe de la significativa ermita de San Baudelio de Berlanga, otra de las referencias fundamentales en el imaginario de nuestro autor: "desposamiento de la simplicidad del Císter, de su desnudez, con la umbría islámica, su juego finísimo de luces y sombras, sus espacios vacíos indicativos de una ausencia. O las techumbres de mezquitas de tantas iglesias en la última aldea de esta Castilla» (Jiménez Lozano 1992: 77).

Ese *stilnuovo* cisterciense se mantuvo y organizó la vida no sólo de los monasterios, sino que proyectó su labor manual y agrícola sobre las sociedades en que se encarnó mientras se mantuvo fiel a sus orígenes. Las riquezas que el Císter fue adquiriendo entre los siglos XII y XIV provocaron la ruina de su arte porque, a juicio de Jiménez Lozano, le hizo perder de vista el fundamento anamnético que debe sostener la obra humana en la verdad de su belleza: "así que siempre hay que buscar lo más humilde y sencillo y no dejarse fascinar por los nombres ni la grandeza de la historia» (Jiménez Lozano 2003: 113-114). Pero el Císter había ya engendrado en la belleza una Castilla que era también judía. No cabe olvidar que Jiménez Lozano había empleado un término muy marcado que ya hemos mencionado para resaltar cómo el Císter había librado al arte de la inquietante animalidad que se había apoderado del románico: "el Císter ha exorcizado todo eso, lo ha "circuncidado" con el cuchillo de la pobreza y de la simplicidad» (Jiménez Lozano 1986: 143).

¿Quién sino Teresa de Jesús era la heredera de esa fusión de las tres culturas en siglo XVI? El diseño de sus conventos se convierte entonces en otra síntesis: la pobreza de materiales mudéjares y la fascinación por el símbolo acuático del jardín y el pozo se proyectan en esa estancia "de mucho secreto» de la que hablaba en las *Moradas* (Amengual 2021) y que recogía la experiencia de aquellas cámaras recogidas al fondo de las casas donde los criptojudíos del siglo XVI celebraban también en desnudez, con miedo a la Inquisición, el recuerdo del *sabbat*. Interioridad y pureza máximas: búsqueda otra vez de la forma más sencilla del ser. De ese contexto es de donde emerge la aportación carmelitana, tal como puede quedar reflejada en un convento como el que Teresa de Jesús fundó en Duruelo.: "He aquí otro "stil nuovo", que de los portales y desvanes castellanos de las pobres casitas de labor hace desnudos y a la vez encantadores lugares de oración, y reconduce los ojos a una belleza interior; porque la castidad de lo que se ve es absoluta» (Jiménez Lozano 2003, 220). El motivo de la estancia, que está vinculado con las valencias simbólicas asociadas a la casa, el jardín o

el paraíso y que pasará a jugar un papel fundamental en *Los ojos del icono,* como también en *Retratos y naturalezas muertas,* se convierte en un elemento decisivo a la hora de acabar de esbozar este plano de las relaciones entre el Císter, el Carmelo y Port-Royal.

La búsqueda de una belleza desnuda, a la que se le quiere arrancar la tentación siempre barroca de los adornos y de una sensualidad en el fondo moralizante, va encontrando un camino oscuro y escondido. En la "nada» y en la pobreza casi iconoclasta de la poesía o los sermones observaría cómo dos de sus autores de referencia también habrían plantado un jardín erótico y místico, tanto en su sentido paradisíaco como escatológico: "Aunque precisamente por este total anonadamiento y desposesión o pobreza se alza luego ante él [Juan de la Cruz], como en el caso de Bernardo de Claraval, el fabuloso jardín del *Cántico espiritual*, lleno de imágenes de paraíso, de silbos de amor y silencios profundos del más alto nivel estético» (Jiménez Lozano 1988: 36). Luz filtrada por los ábsides y las ventanas de las construcciones cistercienses y la penumbra recogida en el silencio y la soledad de las celdas carmelitas culminan entonces en la estética de la desnudez y del desdén de Port-Royal, la cual no constituiría tanto el vértice o la culminación de un largo recorrido histórico, cuanto operaría como el núcleo de irradiación de toda una tradición acrisolada en ella:

> a mi entender, viene determinada tanto por la *exigencia de la pobreza y esencialidad cisterciense* -la mínima forma capaz de revelar el ser- como por la *exigencia de la verdad y el miedo a toda evasión de esta* -nada para los ojos todo para los adentros- que es un sentimiento tanto luterano como agustiniano y jansenista, con un añadido más: la *desconfianza hacia los engaños de los sentidos*, que es una actitud esencialmente mística. Y estas tres actitudes o talantes, que se entremezclan, componen el modo de mirar de un ojo secular en un sentido muy concreto: todos los "entes ficticios" construidos por la mano, la imaginación y el arte del hombre -edificios y estancias, pinturas, escultura o escritura y las otras "cosas"- no son algo divinal o religioso: son criaturas del hombre hechas en un mundo cuya esencia es la mentira; su única justificación, su verdadero grosor y existencia verdadera ha de estar, pues, en relación con la verdad profunda (Jiménez Lozano 1988: 99) (cursiva mía).

En *Los ojos del icono* se encuentra así urdido, en su esquema completo, el dinamismo que liga unas y otras reformas entre sí y en su conjunto según las entiende Jiménez Lozano con su "ojo secular». Las características del Císter, de la Reforma protestante y de la Mística -en el fondo, carmelitana- expresan la autoconciencia que, como escritor, tiene José Jiménez Lozano de su experiencia del fenómeno estético. En el espacio de esas estancias, lugares de recogimiento y acogimiento, de interioridad y de abertura a una libertad sin límites, acaba

conectando de un modo más preciso el sentido simultáneo de esos tres cauces espirituales.

Estas ideas cobran un nuevo vigor en *Retratos y naturalezas muertas*, donde se propone fijar la distancia entre la estancia carmelitana y la de Port-Royal. Siendo ambas pobres y sencillas, entre ellas existiría la separación entre "un sueño, un vivir-desviviéndose intra o trans-mundano» y "la pura realidad de lo que es» (Jiménez Lozano 2000: 139), como también puede distinguirse entre el canto *recto tono* de Port-Royal, semejante al descalzo de Teresa, y el canto gregoriano de los benedictinos como si este estuviese "casi al borde mismo de la mundanidad» (22). Todas estas características comparten un mismo esfuerzo de austeridad y sencillez, un prurito de verdad que se manifiesta igualmente en el uso simple de dos colores tanto en los cantorales del Císter como en la pintura de Philippe de Champaigne que colgaba de los muros de la abadía jansenista (22).

En las primeras páginas de este libro la tiniebla y las tinieblas de Port-Royal reflejan tanto como se sustraen a cualquier intento de plasmar una belleza que no transparente la forma del ser. Es esta una Belleza infinita como la habían perseguido, hasta en sus contradicciones interiores, los carmelitas y los cistercienses. Como les pasaba a unos y a otros también les ocurría a las seguidoras de Antoine d'Arnauld:

> En Port-Royal se sentía terror ante el poder de la belleza del mundo y de la carne -de las formas y de la sensualidad- porque se la tenía por verdadera, sólo polvo y ceniza si se la ponía junto a la Belleza infinita; pero incluso así, se temía que aquella belleza del mundo ocultase a esta Belleza infinita, le ganase la partida (Jiménez Lozano 2000: 19).

Es esa precisamente la tarea del arte: vencer el cuestionamiento definitivo y nihilista, en su *apariencia* de no poder ser sobrepasado, con que la muerte de un solo hombre desafía el sentido del mundo y de Dios mismo (Jiménez Lozano 1992, 260). Jiménez Lozano se había preguntado si la naturaleza muerta no era en el arte una especie de acta de defunción de Dios. Se había respondido afirmando que "la belleza sugerida por la luz y el espacio -como ocurre en Vermeer- apunta a la ausente belleza, a la ausente Presencia» (Jiménez Lozano 1986: 183). A fin de cuentas, en una línea que lo emparenta tanto con Simone Weil como con Søren Kierkegaard, "la belleza no es la mera estética, y no sólo está ligada a la verdad y al bien […], sino que en la belleza hay una especie de protección y salvación o amparo del hombre y de lo humano» (Arbona 2011, 21). La muerte o la destrucción no podrían obtener una victoria completa mientras la más humilde brizna de verdad que el artista se esfuerza por captar y salvar siga

brillando en cualquiera de sus formas, contra todo tipo de violencia o sometimiento que pueda padecer. Entre el sufrimiento y la alegría, como las que Jiménez Lozano recorre por extenso en la *Guía espiritual de Castilla*, "en estas manifestaciones estéticas se encuentra una visión teológica del mundo» (Higuero 2012: 218).

En suma, entre el Císter y el Carmelo, mediante la pobreza del mudéjar y la llaneza *conversa* de la escritura teresiana, se habría forjado la personalidad española de Castilla. Entre el Císter y Port-Royal, tan franceses, igualmente se habría articulado la percepción europea de la originalidad espiritual española del siglo XVI. Finalmente, entre el Carmelo y Port-Royal la otra España de ilustrados y liberales desde el siglo XVIII habría querido liberarse del opresivo corsé de la ortodoxia política y religiosa hispánica. Los niveles simbólicos y artísticos, sociales y hasta políticos habrían encontrado en la organización monástica un poderoso vehículo de explicación de los equilibrios históricos que Jiménez Lozano había intentado defender.

Más allá de discusiones sobre la pertinencia académica de esta visión, resulta indudable que en sus propios términos tejen los hilos de una mirada muy singular dentro del panorama literario español del último medio siglo. La intención de deconstruir la deconstrucción, de volver del revés el barroquismo posmoderno para rescatar y poder tomar contacto de nuevo con la experiencia inmediata de una semántica de los sonidos y los colores enterrados bajo el *ens fictum* de nuestra cultura actual, conserva una frescura mística y un rigor natural, no afectado, que Jiménez Lozano intentó traducir en sus novelas y en sus cuentos, así como en su poesía. Ante su obra, como dentro de la celda carmelitana, puede decirse que "la belleza que se nos insinúa no está allí; está ausente; y esas cosas, como la estancia entera, son sólo sus indicios, pero producen alegría» (Jiménez Lozano 1988: 106).

IV. EN TORNO A LA FE DE LA DESNUDEZ ESTÉTICA.

En las páginas precedentes no hemos mencionado algunos de esos sintagmas que Jiménez Lozano empleaba una y otra vez tomados del mundo de Port-Royal: de la Madre Agnès, de Pascal, de Saint-Cyran, incluso de Descartes… Lugares tan habituales en los textos de nuestro autor como el "uso criminal y delicioso» de las cosas de este mundo, "el ruido de moscas», el "Mundus est fabula», entre otros, atraviesan de una y otra manera los diferentes géneros que ha practicado. No obstante, han estado latentes con la coloración que la huella del Císter les imprimió en su producción sobre todo diarística y ensayística.

Hemos querido resaltar que para Jiménez Lozano la significación del Císter resulta el engarce decisivo no solo para establecer el puente entre Port-Royal y el Carmelo, sino entre cada uno de ellos y su propia historia compartida. Mediante ella aseguraba su concepción deudora de Américo Castro en torno a la singularidad histórica de Castilla. Por un lado, en una ermita como La Lugareja se mostraba hasta en profundos niveles simbólicos, representados por la luz y el agua, la síntesis mudéjar entre la vertiente islámica y la aspiración europea de España. Por otro lado, en la estancia "de mucho secreto» que la celda carmelitana intenta recrear en sus conventos reformados, como pudiera ser el de Duruelo, puede rastrearse, en lo que el término tiene de profunda resonancia judía, la "circuncisión» de lo accesorio por la pobreza y la simplicidad que Port-Royal acabaría heredando también del Cister medieval.

En *Guía espiritual de Castilla*, *Los ojos del icono* y *Retratos y naturalezas muertas*, así como a la luz de sus diarios, especialmente *Los tres cuadernos rojos*, es posible percibir con gran nitidez la plasticidad del esquema interpretativo de Jiménez Lozano sobre el significado histórico y simbólico del Císter en los orígenes de la modernidad española. En un principio la había hecho bascular entre la espiritualidad interior de nuestros místicos y el ejemplo ético y estético de Port-Royal. En los más diversos ámbitos –personales, artísticos y morales- el Císter aporta una pieza de encaje fundamental en la búsqueda de una estética de la desnudez o de las formas mínimas o esenciales del ser, y no tanto del "desdén» como la ha calificado también en otras ocasiones. No por ello, ni mucho menos por razones cronológicas, se le ha querido atribuir ninguna clase de prioridad. Más bien, su papel sirve de elemento que dinamiza la comprensión global de las relaciones históricas que Jiménez Lozano había querido tejer, así como muestra un ejemplo de resistencia a los excesos de una modernidad que pretende allanar los relieves de la memoria personal y colectiva.

Por tanto, el objetivo de este artículo ha pretendido señalar la presencia del Císter como un elemento clave en la configuración del pensamiento de Jiménez Lozano. A través del paisaje histórico de Castilla se ha constituido en una fuente de reflexión moral tanto como de autoconciencia de su labor estética. No se ha tratado tanto de presentar la interpretación que ensayó sobre el significado artístico del Císter, sino de observar cómo se acomodaba a sus propios presupuestos literarios, tal como los desarrolló entre los años 70 y 90, con especial atención a los libros centrales de su producción durante los 80.

Con el modelo de las contradicciones humanas del propio Bernardo de Claraval y de su reforma cisterciense, se ofrece así otro capítulo de una amplia lección anamnética de que "sólo el arte puede ayudar al hombre a aspirar a serlo

por encima mismo de la mediocre realidad cotidiana de su vida. Y, desde luego, de los "hombres virtuosos de la plebe» […]. El arte, por el contrario, siempre es vida» (Jiménez Lozano 2003: 127).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amengual i Coll, Gabriel. "Interioridad habitada. Ipseidad y alteridad en las 'moradas' de santa Teresa de Jesús". *Cauriensia* 16 (2021): 39-54.

Arbona, Guadalupe. *Las llagas y los colores del mundo. Conversaciones literarias con José Jiménez Lozano*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.

Bernardo de Claraval, San. *Obras Completas I. Introducción general y Tratados (1.º)*. Madrid: BAC, 2016.

Bernardo de Claraval, San. *Obras Completas V. Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987.

Calvo Revilla, Ana. "Las perplejidades de la posmodernidad en el pensamiento de José Jiménez Lozano." *Rilce* 29, nº 1 (2013): 5-24. Disponible 26/10/2022. https://dadun.unav.edu/handle/10171/34217.

Castro, Américo y Jiménez Lozano, José. *Correspondencia 1967-1972*. Ed. G. Arbona y S. López-Ríos. Madrid: Trotta, 2020.

Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1992.

De la Rica, Álvaro. "*Retratos y naturalezas muertas* en la obra de José Jiménez Lozano." En *Homenaje a José Jiménez Lozano*, ed. de Á. de la Rica, 29-43. Pamplona: EUNSA, 2006.

Dubuy, George. *San Bernardo y el arte cisterciense*. Trad. L. Muñiz. Madrid: Taurus, 1981

Gilson, Étienne. *La théologie mystique de Saint Bernard*. 3ª ed. Paris: J. Vrin, 1969.

González, José Ramón. "Resignificación de Castilla: en torno a la *Guía espiritual de Castilla*, de José Jiménez Lozano." *Turia. Revista cultural* 139 (2021): 199-204.

Higuero, Francisco Javier, 1988. "El jansenismo de José Jiménez Lozano." *El Ciervo* 453 (1988): 41-42.

Higuero, Francisco Javier. "Las fuentes de la escritura: Sobre *Segundo abecedario* de Jiménez Lozano." *La Balsa de la Medusa* 43 (1997): 67-85.

Higuero, Francisco Javier. "Confrontación de poderes históricos en *Guía espiritual de Castilla*." *Crítica Hispánica* 34, nº 1 (2012): 207-233.

Ibánez Ibáñez, José R. *La escritura reivindicada. Claves interpretativas en los ensayos de José Jiménez Lozano*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005.

Jiménez Lozano, José y Galparsoro, Gurutze. Barcelona: Anthropos, 1998.

Jiménez Lozano, José. *Historia de un otoño*. Barcelona: Destino, 1971.

Jiménez Lozano, José. *Retratos y soledades*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977a.
Jiménez Lozano, José. "Sobre el jansenismo español." *Ínsula* 366 (1977b): 5.
Jiménez Lozano, José. "Estudio preliminar". En San Juan de la Cruz. *Poesía completa*, 9-81. Madrid: Taurus, 1982.
Jiménez Lozano, José. "Desde mi Port-Royal." *Anthropos* 25 (1983): 79.
Jiménez Lozano, José. *Los tres cuadernos rojos*. Valladolid: Ámbito, 1986.
Jiménez Lozano, José. *Los ojos del icono*. 3ª ed. Valladolid: Caja de Ahorros de Salamanca, 1988.
Jiménez Lozano, José. *Segundo abecedario*. Barcelona: Anthropos, 1992.
Jiménez Lozano, José. *Retratos y naturalezas muertas*. Madrid: Trotta, 2000.
Jiménez Lozano, José. *Guía espiritual de Castilla*. 4ª ed. Valladolid: Ámbito, 2003.
Jiménez Lozano, José. *Advenimientos*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
Jiménez Lozano, José. *Impresiones Provinciales*. Almería: Confluencias Editorial, 2015.
Mermall, Thomas. "Estética y mística: el castillo interior de José Jiménez Lozano." En VVAA. *José Jiménez Lozano. Una narrativa y un pensamiento fieles a la memoria*, 198-203. Barcelona: Ánthropos, 2003.
Muñoz, Pedro M. "La problemática convivencia entre la forma y el discurso en *Los ojos del icono* de José Jiménez Lozano." *España Contemporánea* IX, nº 1 (1996): 81-92.
Reyes-Mate, Manuel. "Narración y memoria: reflexiones filosóficas sobre la obra de Jiménez Lozano." En AA.VV. *José Jiménez Lozano, Premio Nacional de las Letras Españolas, 1992*, 47-60. Valladolid: Ministerio de Cultura, 1994.

Armando Pego Puigbó
FiloCultura, SmartSociety Research Group
La Salle - Universitat Ramon Llull
C/ Sant Joan de La Salle, 42
08022 Barcelona (España)
https://orcid.org/0000-0002-9554-8671

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 373-402, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.373

ESTÉTICA Y ASCÉTICA: EL ESPÍRITU Y LAS VIRTUDES

AESTHETICS AND ASCETICISM: SPIRIT AND VIRTUES

RICARDO PIÑERO MORAL
Universidad de Navarra

Recibido: 14/01/2022 Aceptado: 27/04/2022

RESUMEN

En el siglo IV entre los Padres del Desierto se desarrolla una práctica espiritual cuyo fundamento está en la ascesis como vía de encuentro con Dios. Entre los cristianos que abandonan las grandes urbes se fueron constituyendo una serie de comunidades que van adoptando una forma de vida retirada que persigue establecer una relación directa con la divinidad gracias a una delicada tarea que compagina, por un lado, la búsqueda en la interioridad de una armonía con Dios, y, por otro, un habitar la creación desde la perspectiva de ser una criatura salida de las manos de Dios mismo. En la soledad, en el silencio y en la quietud tendrá lugar un proceso de iluminación que revela toda una serie de perfiles éticos y estéticos originarios que hacen que el ser humano pueda soñar con alcanzar la plenitud de una vida buena, de una vida que aspira convertirse en reflejo de la justicia, de la paz y del amor de Dios.

Palabras clave: Estética, ascética, virtud, oración, hesicasmo, Padres del desierto.

ABSTRACT

In the 4th century, a spiritual practice developed among the Desert Fathers, based on ascetism as a way of encountering God. The Christians who leave the big cities formed a series of communities that are adopting a retired way of life and seeks to establish a direct relationship with the divinity, thanks to a delicate task that combines, on the one hand, the search in the interiority of harmony with God, and, on the other, an inhabiting creation from the perspective of being a creature out of the hands of God. In solitude, silence and stillness a process of illumination will take place and reveals a whole series of original ethical an aesthetics profiles that human beings dream of reaching the fullness of a good life, or a life that aspires become a reflection of justice, peace and love of God.

Keywords: Aesthetics, ascetics, virtue, oration, hesycasm, Desert Fathers.

I. REGRESO A LO ORIGINARIO: A LA BÚSQUEDA DE LO TRASCENDENTE

Ya no está en la mentalidad de nuestra época esa búsqueda de lo originario que llevó a algunos seres humanos a retirarse a lugares apartados[1] desde los que re-ordenar su existencia, desde los cuales re-pasar las cuestiones básicas de la vida, desde los cuales re-habi(li)tar un encuentro con lo transcendente[2]. Desde los primeros tiempos del cristianismo se constata una vía de meditación y reflexión que descubre en la vida apartada de las grandes ciudades un *locus* en el que despejar de toda contaminación visual y acústica el cuerpo y el alma. Si retrocedemos en el tiempo podemos degustar el ejemplo que Evagrio Póntico[3] (345-399) nos dejó con su vida y con sus obras, unas palabras que siguen hablando en profundidad al corazón del ser humano, que siguen siendo reflexiones lúcidas sobre las relaciones entre lo divino y lo humano, que siguen despertando el ánimo ahora tan adormilado por el bombardeo constante de estímulos de una sociedad instalada en los bienes, no en el bien; ornamentada con multitud de objetos técnicos, no con la hermosura; regulada por los intereses económicos y

1 Cf. William Harmlees, *Desert Christians* (New York: Oxford University Press, 2004).

2 Cf. Ricardo Piñero Moral, *Vivir en Belleza* (Madrid: Sindéresis, 2021), 61-102.

3 Cf. Wilhelm Frakenberg, *Euagrius Ponticus* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912); Paul Géhin, "Les développements récents de la recherche évagrienne", *Orientalia Christiana Periodica* 70 (2004): 103-125; y Enrique Contreras, "Evagrio Póntico: su vida, su obra, su doctrina", *Cuadernos Monásticos* 11 (1976): 83-95.

políticos, pero que ha dejado de lado a la inmensa mayoría de los hombres que viven en el planeta.

Evagrio no es un solitario ni un antisocial ni un masoquista ni un bicho raro, sino alguien que sabe que, en la soledad, la voz de Dios resuena con más dulzura; alguien que no huye de sus semejantes, sino que aspira a formar su cuerpo, su mente y su espíritu; alguien que no busca el dolor por el dolor, sino que encuentra en la ascesis [4] una vía luminosa que, mucho más allá del mero autodominio, propicia la entrega. No, Evagrio no es un bicho raro, aunque decida vivir en el desierto[5]: no es un reptil ni una alimaña, sino un ser que tiene la evidencia de que 'sólo Dios basta'… "Fue, y sigue siendo, el maestro de la oración por excelencia en la tradición griega-cristiana"[6].

Lo poco que sabemos acerca de su vida proviene de algunas fuentes cercanas como el testimonio de su discípulo Paladio quien convivió bajo su magisterio en las *Kellia* de Egipto. Prácticamente todos los estudios biográficos arrancan de la *Historia Lausiaca*[7] aunque entre los estudiosos como Bunge[8] o Draguet[9] no se han esclarecido todas las cuestiones importantes y algunos temas siguen siendo objeto de controversia[10]. En 345 o 346 nace "en Ibora, en el Ponto, era hijo de un obispo auxiliar. San Basilio, obispo de la Iglesia de Cesarea, lo ordenó lector. Después de la muerte de san Basilio, Gregorio de Nacianzo, sabio obispo y hombre en extremo impasible, … habida cuenta de las raras aptitudes del joven lector, lo ordenó diácono. Luego, en el gran concilio de Constantinopla (IIº ecuménico, 381), lo confió al obispo Nectario, pues era Evagrio muy hábil en la dialéctica para hacer frente a toda suerte de herejías"[11].

Gregorio Nacianceno[12] recuerda en su testamento que había compartido muchas peripecias vitales y que juntos habían superado muchas circunstancias

4 Cf. Robert E. Sinkewicz ed, *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus* (New York: Oxford university Press, 2003).

5 Cf. Lucien Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypt au IVe siècle* (Paris: Hachette, 1990).

6 Augustine M. Casiday (ed), *Evagrius Ponticus* (London: Routledge, 2006, 3).

7 Cf. Palladius, *Historia Lausiaca* (edición de Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge: Cambridge University Press, 1898). La traducción española es de León E. Sansegundo, *Paladio, El mundo de los Padres del Desierto* (Madrid: Studium, 1970).

8 Cf. Gabriel Bunge, "Palladiana. I. Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque", *Studia Monastica* 32 (1990): 79-129.

9 Cf. René Draguet, "L'Histoire Lausiaque: une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre", *Revue d'Histoire Écclétiastique* 41 (1946): 321-364; y 42 (1947): 5-49.

10 Cf. René Draguet, "Butler et sa Lausiac History face à un ms. de l'édition, le Wake 67", *Le Muséon* 63 (1950): 205-230.

11 *Historia Lausiaca*, § 38.

12 Cf. Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory* (Farnham: Ashgate, 2009).

y alguna que otra pena y preocupación, y que siempre su comportamiento había sido benevolente. Lo cierto es que en compañía de autores como los citados –Basilio[13], Gregorio…– no es de extrañar que su formación fuera excelente y que, además, no se ciñera a cuestiones teológicas, sino también, literarias, filosóficas e incluso matemáticas. Tras su paso por Constantinopla sus deseos de lograr una mayor profundidad en la vida interior le llevan a Jerusalén porque se plantea llevar vida monacal. Una enfermedad le hace tener una convalecencia de seis meses en los que acierta a entrever cómo la vida monástica puede ser su mejor camino de purificación. De allí se dirige a Egipto.

Su viaje a Egipto no es una huida, no es una salida negativa, sino una vía afirmativa, un camino de luz, un proyecto de encuentro en el que el 'destierro' no es un castigo, sino la condición de posibilidad de una opción vital plena. Rufino le impone el hábito monástico y se encaminará al desierto de Nitria donde pasará sus dos primeros años. Este tiempo era una especie de preparación para poder emprender una vida en soledad, que llevará a cabo en las *Kellia*. En las Celdas hay otros monjes que comparten su ideal de vida y que luchan por encontrar un sendero en el que ser hombres de Dios. La tentación del poder y la fama estuvieron presentes en su vida y gracias a su valía Teófilo pensó en él como un excelente candidato al episcopado de Tmuis, pero en lugar de aceptar se refugió en Palestina.

Estuvo en el desierto catorce años en los que se convirtió en un alma cuya delicadeza y finura, cuya fortaleza y prudencia, cuya sabiduría y mansedumbre le llevaron a ser, a nuestro juicio, un verdadero "filósofo del desierto"[14], tal vez el más profundo, tal vez el más cercano, tal vez el más lúcido. Su misión siempre fue dar a conocer la palabra de Dios siendo él mismo un ser acogedor; su tarea fue mostrar la misericordia siendo él misericordioso con sus hermanos y con todos los que iban a visitarle; su vida callada le permitió engendrar no sólo una producción amplia sino muchos hijos espirituales[15] que acudían a escuchar sus pensamientos, que esperaban y obtenían de él el consuelo y la orientación en sus luchas y combates, haciendo de su vida su mejor obra.

Por lo que respecta a la exposición sobre el conjunto de su obra consideramos que no hay mejor síntesis que la que Antoine y Claire Guillemont realizan

13 Cf. Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley: University of California Press, 1994).

14 Cf. Cf. Antoine Guillaumont, "Un philosophe au désert: Évagre le Pontique", *Revue d'Histoire des Réligions* 181 (1972): 29-56; y la monografía que lleva el mismo título que el artículo *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique* (Paris: J. Vrin, 2004) en la que nos ofrece una síntesis de la vida, obra y el pensamiento de uno de los pensadores más importantes del siglo IV.

15 Cf. Gabriel Bunge, *La paternitá sprituale nel pensiero di Evagrio* (Magnano: Qiqajon, 1991).

en el *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*[16]. Allí encontramos catalogados los trabajos del filósofo del desierto en tres grandes bloques. En el primero encontramos las obras más importantes que ya habían sido objeto del análisis de historiadores de la talla de Sócrates de Constantinopla en su *Historia eclesiástica*[17] y Genadio de Marsella en el capítulo undécimo de *De Scriptoribus Ecclesiasticis*[18]. Entre ellas está lo que podría considerarse una trilogía compuesta por el *Tratado práctico*, el *Gnosticós* y los *Capítulos gnósticos*. Esta tríada responde a lo que podrían considerarse los tres niveles de la vida espiritual.

El *Tratado práctico* se compone de cien capítulos breves, como si fueran sentencias para la meditación condensadas. La clave reside en asentar la vida interior, y para ello se muestra la lucha que ha de emprenderse contra los ocho malos pensamientos, pecados capitales, con el propósito de dominar el espíritu y hacerlo gozar de la impasibilidad. Se trata pues, en esencia, de combatir el pecado para llegar a la gracia, que se revela en un estado de quietud. En el *Gnóstico*, del que sólo se han conservado algunos fragmentos, nos encontramos con cincuenta capítulos. Se percibe que es un libro para personas ya iniciadas, que ya conocen, que ya saben y se dirigen hacia la contemplación. Además, éstos que ya saben, pueden enseñar a otros, de ahí su enfoque didáctico. Y con los *Capítulos gnósticos* se cerraría esta trilogía. Esta obra se compone de seis secciones de noventa capítulos y es, sin duda, el texto clave para llegar a entender la visión teológica de Evagrio. Tiene un marcado carácter filosófico y algunos de sus pasajes son crípticos, por lo que no siempre resulta fácil su interpretación y ha podido llevar a ciertos errores.

Este primer bloque comprende también otros textos como el *Antirrheticos*, que es un programa de combate de los ocho malos pensamientos tomando como munición los textos de la Biblia, para que se ponga de relieve que no hay mejor arma que la Palabra de Dios para vencer al Enemigo. Sus casi quinientas citas bíblicas son el mejor arsenal. También nos encontramos con *A los monjes* y la *Exhortación a una virgen* en los que el tono teológico se hace ahora más suave, más dulce y menos severo, más cercano y fraternal. Y se incluyen también algunas cartas (sesenta y cuatro) en las que se destilan algunos de los principios de las enseñanzas de Evagrio.

El segundo conjunto de textos está formado por escritos que no son mencionados por los historiadores citados y entre ellos podemos destacar *Las bases*

16 (Paris: Beauchesne, 1961) Vol 4, col. 1731-1744.

17 Cf. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* (Paris: Cerf, 2006), vol. IV, 23 [PG 67, 516 B-C].

18 Cf. Gennadius, *Script. Eccl*. 11 (PL 58, 1066-1067).

de la vida monástica y tres colecciones de *Sentencias*. Aparecen con ellos comentarios exegéticos en las denominadas *Cadenas* (escolios a los Proverbios, al Eclesiastés, sin olvidar los libros de Job, el Génesis, los Números, los Reyes, el Cantar de los Cantares, el evangelio de Lucas y, el más interesante, el comentario a los Salmos).

Al tercer bloque pertenecen una serie de obras que han sido atribuidas a otros autores, especialmente a Nilo de Ancira[19], con el propósito de salvarlas de la desaparición en el fuego porque, tal vez, podían contener algunos aspectos doctrinalmente problemáticos[20]. Entre ellas citaremos el *Tratado al monje Eulogio*, el *Tratado de los diversos malos pensamientos* y el *De los ocho espíritus de la malicia*. Pero la obra más importante es, sin duda, el tratado *Sobre la oración*. Completan su producción los *Skemmata*, que son reflexiones y sentencias sobre temas ya abordados en otros escritos, y tres series de *Sentencias* y un opúsculo titulado *Maestros y discípulos*. Desde luego, no es nuestro propósito dejar fijadas todas las fuentes ni todas las obras atribuidas a Evagrio, sino solamente presentar su figura de un modo tal que al lector contemporáneo le dé una imagen certera de la relevancia y la profundidad filosófica y teológica de un autor al que ha perseguido la polémica durante siglos y siglos. Nuestro objetivo es otro: adentrarnos en su pensamiento estético cuyo origen está en una filosofía en la que la ascesis es todo un método para conducirnos hacia la plenitud de la experiencia de Dios.

II. ENTRE LA ASCESIS Y LA 'AÍSTHESIS': LA ORACIÓN DE QUIETUD

Resulta difícil hablar hoy de la necesidad de la ascesis a una sociedad en la que impera el hedonismo. Pero los tiempos geopolíticos en los que vivieron los Padres del Desierto no fueron tampoco sencillos ni serenos, precisamente. En el siglo IV la estética[21] se asocia a la búsqueda de una experiencia cuyo centro eminente es la belleza. La Ética era y sigue siendo una disciplina filosófica orientada al estudio del bien, al discernimiento entre el bien y el mal. Ambas tienen como punto de encuentro la acción humana, una acción que no es ajena

19 Cf. Friedrich Degenhart, *Der heilige Nilus Sinaita* (Münster: Aschendorff, 1915); y *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung* (Münster: Aschendorff, 1918).

20 Cf. Pierre Augustine, "Note critique sur deux traités d'Évagre", *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993): 203-213.

21 Cf. Edgar de Bruyne, *Historia de la Estética* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963), vol. II, segunda parte.

a las normas, ni a la concepción de un modo de vida que busca la realización del ser humano.

Nuestro análisis de Evagrio se centrará en su tratado *Sobre la oración*[22], porque a nuestro juicio es la obra en la que aparece de un modo más directo y sencillo una visión de la importancia de alcanzar la vida buena, de la relevancia de hacer de la vida humana una obra de arte, que sea reflejo del esplendor de la divinidad. Ese ser 'imagen y semejanza' del Dios creador, del Dios todopoderoso, del Dios clemente comporta que la vida humana tenga un fin, que haya de ser desplegada en la búsqueda de una meta que exige, para ser lograda, no un mero hacer, sino todo un compromiso de excelencia en el que el hombre ha de desplegar la mejor versión de sí mismo. Hemos pues de caminar, desde la 'tierra' hasta el 'cielo' y para eso nuestro actuar ha de ser educado, cuidado, atento, virtuoso… Evagrio lo anuncia sin miedos: "que las virtudes corporales te conduzcan hacia las del alma y las del alma hacia las espirituales. Y éstas, a su vez, hacia el conocimiento inmaterial y esencial"[23].

No es casual que sea en este tratado donde se produzca de un modo más claro ese punto de encuentro entre Dios y el hombre. Justamente si la oración es algo es la prueba efectiva de esa conexión en la que se produce una cierta unión entre lo divino y lo humano. Orar es un hecho que acaece en el espacio y en el tiempo, no es algo imaginario o irreal, sino todo un escenario en el que convergen realidades aparentemente separadas. La oración es un encuentro personal, profundo, íntimo en el que se desencadenan una serie de consecuencias que abarcan la totalidad del ser humano.

No estamos ante un ejercicio retórico ni ante el fruto evanescente de un proceso imaginativo, sino que nace desde lo más radical de la interioridad. La antropología evagriana[24] no concibe al ser humano como un conglomerado de facultades, sino como un ser dotado de sensibilidad e inteligencia, de cuerpo y alma, de espíritu, y todo ello en una peculiar síntesis armónica e interconectada en la que la condición de criatura racional querida por Dios hace que la sensibilidad ocupe un lugar adecuado para degustar de su Creador, y la inteligencia busque la plenitud del saber. "La oración es el coloquio del intelecto con Dios.

22 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*. 2ª ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 2020). En adelante citaremos el tratado *Sobre la oración* siempre por esta edición.

23 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 132, 268.

24 Cf. Rubén Peretó Rivas, *Evagrio Póntico y la acedia* (New York: Peter Lang, 2018, Capítulo 2. Algunos aspectos de la antropología de Evagrio Póntico).

¿Qué estado requiere entonces el intelecto para que pueda tender hacia su propio Señor sin desviarse y dialogue con Él sin ningún intermediario?"[25].

El encuentro es coloquio entre dos seres personales, un coloquio en el que la inteligencia aspira a ese trato íntimo, delicado, único con quien es su Padre. El estado que la oración requiere no es sólo, ni siquiera, una cuestión mental, sino una actitud de entrega total de todas las potencias, de todas las capacidades, de toda la sensibilidad y de todo el entendimiento. Todo aquello que pueda desvirtuar el encuentro ha de ser despreciado; nada que distraiga puede ser admitido: se trata de un diálogo total sin intermediarios, sin distracciones, sin mediaciones. Santa Teresa llamaba a la imaginación 'la loca de la casa', y Evagrio, con mucha agudeza remarca: "no representes en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientas que se modele en tu intelecto forma alguna; antes bien, corre inmaterial hacia lo inmaterial y comprenderás"[26].

No hay necesidad de mediación formal. No se requiere una determinada imagen de la divinidad para hacer fluir la oración. Es más, parece inadecuado que cualquier proceso material se interponga entre Dios y quien ora. Aunque humanamente nos resulte prácticamente imposible prescindir de una mediación material-formal, aunque nos resulte complicado acallar la imaginación, el fruto final nos espera: *comprenderás*… Ese vestigio del filosofar neoplatónico en el que hay una invitación a ir más allá del ser, más allá de la razón, más allá… se cumple en estas recomendaciones sobre la oración. A los seres humanos nos gusta definirlo todo, atribuir un aspecto concreto a lo que 'sabemos' que es inmaterial, parece que necesitamos dar un aspecto, una forma, una cantidad, una figura a aquello que no lo tiene, como para procurar tratar lo infinito de manera finita.

De ahí una advertencia clara: "evita las trampas de los adversarios. Porque suele suceder, cuando ores con pureza y tranquilidad, que de repente se te aparezca una forma desconocida y extraña, para llevarte a la presunción de creer que allí está la divinidad, y así persuadirte rápidamente a pensar que la divinidad es cuantificable. Sin embargo, la divinidad no tiene cantidad ni figura"[27]. No se trata de una elección en la que optamos por la vía apofática, en la que intentamos balbucear lo que no cabe en palabra alguna… Se trata de asumir, de una vez por todas, la diferencia entre la criatura y el Creador, una diferencia que es mucho más que una mera cuestión ontológica y epistemológica. Frente al peligro de

25 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 3, 234.
26 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 67, 250.
27 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 68 (67), 251.

enfoques demasiado pegados al antropocentrismo, es necesario posibilitar una apertura hacia lo no definido, haciendo que el propio ser humano pueda llegar a experimentar no sólo el límite de sus capacidades, sino también su riqueza.

La búsqueda de Dios sólo hallará sus frutos en la desnudez, en ese despojarse de los límites, en ese abandono que no es dejadez sino confianza, que no es oscuridad mental, sino iluminación[28]. Todas estas actitudes no son más que el 'descalzarse' para no profanar el suelo sagrado; revelan, en el fondo, un profundo respeto ante el misterio, pues lo que buscamos en la oración no es una simple purificación personal, una catarsis de nuestras particulares debilidades, sino algo mucho más importante. Claro que necesitamos liberarnos de nuestras pasiones, pero para eso hemos de llegar a un saber sobre el alma que nos libere de nuestras ataduras: "ora, en primer lugar para ser purificado de las pasiones; en segundo lugar, para ser preservado de la ignorancia; y, por último, para verte libre de toda tentación y abandono"[29].

En la oración tiene lugar ese encuentro con el reino de Dios, que es justicia, amor, paz (Mt 6, 33), un espacio en el que aparece una especie de imperativo categórico teológico: "busca únicamente en tu oración la justicia y el reino, es decir, la virtud y el conocimiento; y todo lo demás se te dará por añadidura"[30]. La normatividad de ese precepto no viene del consenso ni del libre juego de las facultades, ni del acuerdo socio-político de un determinado territorio, sino que procede de Dios mismo, de su Palabra, una Palabra que tiene el poder de hacer lo que dice.

La oración es un acto de generosidad y de toma de conciencia de la propia finitud. Generosidad porque ha de ser entrega cierta, total, sin límites; toma de conciencia porque es un coloquio del intelecto con Dios. Si unimos las dos perspectivas resulta que nos reconocemos indigentes ante la divinidad, nos sabemos débiles y aún así, lejos de desencadenar un proceso emocional que nos lleve al desánimo o la tristeza, somos capaces de experimentar la alegría de entregarnos por amor al Amor. "El Espíritu Santo, compadeciéndose de nuestra debilidad, nos visita aun siendo impuros todavía, y con sólo hallar nuestro intelecto orando con amor sincero, entra en él, desvanece todo el ejército de razonamientos y

28 Cf. Hans Urs von Balthasar, "Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus", *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14 (1939): 31-47; Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (London: E. P. Dutton and Company, 1924); Alois Dempf, "Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker", *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970): 297-319; y Heinrich Bacht, "Euagrios Pontikos", Gerhard Ruhbach y Josef Sudbrack, eds., *Grosse Mystiker, Leben und Werken* (München: Beck, 1984), 36-50.

29 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 38 (37), 242.

30 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 9 (38), 242.

pensamientos que lo envuelve y lo empuja al amor de la oración espiritual"[31]. Ese amor y esa sinceridad con respecto a Dios y a nosotros mismos tiene como fruto el don de la oración espiritual que es un peculiar empujón amoroso cuya primera consecuencia es que nuestros queridos razonamientos se esfuman como la 'casi-nada' que son…

Si orar es acoger un don hemos de estar alerta[32] para no desperdiciar esa caricia que libre, voluntaria y amorosamente Dios mismo nos hace a cada uno de nosotros. Somos visitados por la divinidad, lo cual nos debería hacer considerar el valor infinito de nuestra naturaleza y el rango absoluto de nuestra dignidad. Y es que como afirma Evagrio "la oración es la actividad propia de la dignidad del intelecto o, dicho de otro modo, la ocupación mejor y adecuada de éste"[33]. Esta sentencia nos debería hacer recapacitar sobre la potencialidad de nuestras capacidades sensitivas e intelectivas y, más especialmente, nos debería llevar a plantearnos la verdadera finalidad de nuestra vida, el auténtico propósito de la condición humana[34].

Toda vida alcanza su fin en el encuentro con Dios, ése es su verdadero *télos*. No se trata de ir a Dios como acude un pedazo de hierro hacia el imán, pues el metal no es libre de ser atraído. Sin embargo, la plenitud de vida del ser humano sólo se verá lograda en ese regresar a la casa del Padre, pero no en el momento de la muerte, no de manera triste o fúnebre, sino a cada instante, con la alegría del que se sabe hijo de Dios, como quien acude a un banquete para ser saciado. En la oración se cumple, en el espacio y el tiempo de nuestra vida humana, ese carácter último, escatológico, en el que podremos contemplar una tierra nueva y un cielo nuevo.

Orar es lo mejor y lo más adecuado que puede hacer el ser humano… ¿A quién le extraña? ¿Acaso hemos olvidado la verdad y la hermosura de las palabras de Agustín en el capítulo primero del libro primero de sus *Confesiones*? Pues no estará de más recordarlas: "grande eres, Señor, e inmensamente digno de alabanza; grande es tu poder y tu inteligencia no tiene límites. Y ahora hay aquí un hombre que te quiere alabar. Un hombre que es parte de tu creación y que, como todos, lleva siempre consigo por todas partes su mortalidad y el testimonio de su pecado, el testimonio de que tú siempre te resistes a la soberbia humana. Así pues, no obstante su miseria, ese hombre te quiere alabar. Y tú lo

31 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 63 (62), 249.

32 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 70 (69), 21.

33 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 84, 256.

34 Cf. Augustine M. Casiday, "Deification in Origen, Evagrius and Cassian", en *Origeniana Octava*, ed. por Lorenzo Perrone (Leuven: Leuven Universitu Press & Peeters, 2003), 995-1001.

estimulas para que encuentre deleite en tu alabanza; nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti"[35].

Es hermoso, pero no es tarea fácil, entre otros pequeños detalles por la perfecta indefinibilidad de Dios, un Dios que al mismo tiempo se nos hace presente y es inaprehensible, que sale a nuestro encuentro y al que no reconocemos fácilmente (tal vez sí cuando nos explica las Escrituras o parte para nosotros el Pan…), que nos ha creado para Él y al que le damos la espalda no sólo con nuestra mirada sino con nuestro amor propio, nuestro egoísmo y nuestra falta de delicadeza. Y aún así Evagrio se empeña en recordarnos que estamos a tiempo, que aún todo es posible, que Su gracia está a tiro de nuestro intelecto en la oración y lo tematiza en lo que podríamos calificar como unas bienaventuranzas estético-filosóficas y que podemos sintetizar con sus propias palabras así: "dichoso (*makáriós*) el intelecto que en el tiempo de la oración alcanza una perfecta indefinibilidad (*teleían amorfían*)"[36]; "dichoso el intelecto que, orando sin distracción, acrecienta constantemente su deseo de Dios (*pleíoma póthon áeì pròs Theòn proslambánei*)"[37]; "dichoso el intelecto que, en el tiempo de la oración, llega a ser inmaterial y a estar desasido de todo (*áûlos kaì àctêmon*)"[38]; "dichoso el intelecto que, en el tiempo de la oración, alcanza una perfecta insensibilidad (*teleían ánaisthesían*)"[39]; dichoso quien se cree "el desecho de todos"[40]; dichoso el que "mira la salvación y el progreso de todos como propios con total alegría"[41]; dichoso quien "considera a todos los hombres como Dios, después de Dios"[42].

La perfecta indefinibilidad de Dios, su constante deseo, el desasimiento radical, la insensibilidad absoluta, junto con la humildad y la total alegría, sin olvidar que los demás son *alter Christus, ipse Christus*… He ahí la dicha, la contemplación cara a cara de Dios mismo en Dios mismo, la bienaventuranza. Todo ello gracias al silencio de las pasiones, al despliegue del intelecto; gracias a una transformación del propio ser humano que deviene puro silencio, silencio puro, y cuya soledad es habitada por la presencia de Dios que nos regala, porque es don, la quietud…

35 San Agustín, *Obras de San Agustín. Las Confesiones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974-1979), vol. II.

36 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 117, 265.

37 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 118, 265.

38 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 119, 265.

39 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 120, 265.

40 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 121, 266.

41 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 122, 266.

42 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 123, 266.

Llegamos al hesicasmo[43], esa forma de vida contemplativa en la que, en la soledad y en el silencio, la divinidad nos ofrece la gracia de una oración continua, recogida, interior y exteriormente. Así la oración es alegría en la paz, plenitud en la serenidad, un especial temple de ánimo en el que todo se detiene porque Dios nos habita. Paradójicamente en el yermo del desierto todo es oasis de gracia; en el recogimiento interior la totalidad nos sacia; en el retiro exterior experimentamos que todo nos acompaña[44]. La *hesychía* ya no es soledad sino plenitud, es mucho más que un estilo de vida o una ciencia o una técnica[45]. En el espíritu se recogen los frutos de la serenidad (*amerimnía*) que deviene sobriedad (*nepsis*) en la que sólo cabe el ayuno, porque estamos saciados de todo. Ahora bien, para lograr ese ayuno de las pasiones, de las distracciones, de los afectos, para alcanzar ese ayuno de la voluntad, del entendimiento y del corazón antes es preciso todo un camino de virtud, un camino en el que la unión con Dios nos da la *virtus* de la contemplación[46]. En esa vía la estética y la ética se alían haciendo de la vida humana una hermosa travesía[47].

III. UN COMPENDIO DE VIRTUDES: ESTÉTICA, ÉTICA Y TEOLOGÍA

Tanto en la ética como en la estética la normatividad es relevante, pero el sustrato que fundamenta todo el aparato normativo es, en el fondo, valioso, permanente, estable, único, admirable, deseable, algo, en definitiva, por lo que merece la pena entregar la vida a una indagación exigente, ardua. Aún más, algo que hace de la vida humana una experiencia única, incomparable: una obra de arte creada por el más excelso artista. Sólo así la vida se hace de verdad excelente.

La excelencia está en el núcleo de la '*areté*', no porque la virtud sea sin más una capacidad que produce efectos positivos, sino porque esa disposición habitual para hacer el bien se amplifica de manera muy eficiente cuando se apoya en la

43 Cf. Irénée Hausherr, *Hésychasme et prière* (Roma: Pontificium Institutum Studiorum 1966).

44 Cf. Tomas Spidlik, *La spiritualité de l'orient chrétien* (Roma: Pontificium Institutum Studiorum 1978).

45 Cf. Tullo Goffi y Bruno Secondin, eds., *Problemas y perspectivas de espiritualidad* (Salamanca: Sígueme, 1986), 122-136.

46 Cf. Irénée Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif: le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (Paris: Beauchesne, 1960).

47 No puede extrañar que los textos de Evagrio fueran incluidos en la *Filocalía*, esa compilación de autores del cristianismo del oriente que fue publicada gracias a la generosidad de Juan Mavrocordato, un príncipe rumano, y al trabajo del obispo de Corinto Macario (1731-1805) y del monje del monte Athos Nicodemo el Hagiorita (1749-1809). Este 'libro' es un tesoro para toda la cristiandad en la que la inteligencia mística, la sobriedad y la contemplación (Una selección de esos textos se puede consultar en *La Filocalía*, 4ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2019).

belleza. Cabe así hablar de una estética de las virtudes en el sentido de que la belleza fortifica al ser humano y engendra en él potencia, poder… Genera un impulso siempre hacia lo alto, la conciencia de un origen que está más allá de toda cosa bella, la evidencia de una connaturalidad con la belleza misma, con la cual ha de reencontrarse, a la cual ha de regresar. Ahí radica ese cumplimiento acabado que comporta la virtud.

Para Evagrio la virtud es el verdadero alimento del alma: "como el pan es el alimento del cuerpo y la virtud del alma (*kaì áretê tê psychê*), así también la oración espiritual es el alimento del intelecto"[48]. Aún más, "como la vista es el mejor de todos los sentidos, así también la oración es la más divina de todas las virtudes (*pasôn tôn áretôn proseuchê theiotéra*)"[49]. Esto supone que cuerpo, alma y espíritu[50] culminan en la oración, es decir, estética, ética y teología son un *continuum* que llevan al ser humano a su verdadero fin, a su más hermosa meta, al encuentro con Dios mismo. Y si la oración es la más divina de las virtudes nos proponemos ahora cartografiar ese ámbito de la virtud en esta obra de nuestro filósofo del desierto, pues sus capítulos están llenos de referencias explícitas a todo un abanico de virtudes que entran en juego en la oración. Para llevar a buen término esta compleja tarea nos permitimos dividir todo ese vasto espacio en tres grandes territorios: la voluntad, la inteligencia y el corazón. Esta división está fundada en aspectos estéticos y éticos de la antropología evagriana, pero somos muy conscientes de que alguna de las virtudes tiene 'alma' de frontera, o lo que es lo mismo, podría pertenecer a varios de esos ámbitos al mismo tiempo.

La estética, en tanto que teoría de la sensibilidad, tiene un alcance mucho mayor que el de las meras sensaciones recogidas por los sentidos. En la estética, como en la ética, se articulan sentimientos que llevan a tener experiencias; actos que configuran nuestra existencia; y conocimientos, de los que se sirve para esclarecer no sólo el gusto, sino también los medios y los fines[51]. Este modo de concebir lo estético nos permite que podamos trazar en el tratado *Sobre la oración* toda una serie de itinerarios que perfilan nuestra sensibilidad, educan nuestra voluntad y asisten a nuestra inteligencia. De ahí que nos parezca que la oración puede ser considerada como un compendio de virtudes estéticas de la voluntad, la inteligencia y el corazón.

48 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 101 260.

49 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 150, 274.

50 Cf. Franz Rüsche, *Das Seelenpneum. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Philosophie* (Paderborn: Schöningh, 1933).

51 Cf. Rubén Peretó Rivas, "Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico", *Cauriensia* IX (2014): 75-93.

1. VIRTUDES DE LA VOLUNTAD

En una lectura atenta de este peculiar tratado se van desgranando toda una serie de virtudes con las que nuestro autor va marcando el seguro camino para acceder al escenario propio en el que puede acontecer la oración espiritual. Resulta obvio que nuestra clasificación de las virtudes no responde a los criterios habituales, pero consideramos que esta división ofrece un potencial peculiar para entender la profundidad estética y metafísica de los escritos evagrianos.

Como virtudes propias de la voluntad aparecen un buen número y sería imposible abordarlas todas, pero, a nuestro juicio, las más destacadas son: el desprendimiento, la pobreza, la paciencia, la reciedumbre, la perseverancia y la humildad. Atrevámonos a comentar, aunque sea brevemente, algo sobre cada una de ellas.

Todo camino de ascesis comienza con el *desprendimiento* que es un acto de desposesión voluntaria que implica generosidad, largueza y desapego. Si pretendemos que nuestra oración sea profunda, hemos de conseguir que, poco a poco, nos separemos no sólo de la carne, sino también de todos aquellos pensamientos que tienen su origen en la sensación, que residen en la memoria, incluso en el temperamento[52]. De este modo podremos llegar a la piedad auténtica, al verdadero ámbito de la oración.

Hemos de conseguir desatarnos de las cosas materiales y de las preocupaciones que nos agitan. Por eso no es fácil llegar al desprendimiento, porque podría parecernos que estamos prescindiendo de nosotros mismos… Y en efecto es así. Si no dejamos de ser el centro de nuestro propio universo, no conseguiremos nada. Mientras nos empeñemos en nuestros deseos, en nuestras ideas, en 'nuestras cosas', la oración será inútil, no será. Hemos, pues de renunciar a todo para de ese modo heredarlo todo[53].

En la oración nos espera el lote de nuestra heredad, es como nuestra llegada a la tierra prometida: "si a Moisés, al intentar acercarse al lugar de la zarza ardiente, le fue prohibido hacerlo hasta que se desató las sandalias de los pies, ¿cómo tú, deseando ver a Aquel que transciende toda sensación (*aísthesin*) y pensamiento (*énnoian*), quieres llegar a ser su constante compañero, no te desprendes de todo pensamiento apasionado? (*ou lueis èk sou pân nóêma èmpathés*)"[54].

52 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 62 (61), 248.
53 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 37 (36), 242.
54 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 4, 235.

La perfecta compañera del desprendimiento es la *pobreza*. Ésta no es aquí una carencia de lo necesario para vivir, sino una afirmación de la única cosa importante: no poseer nada al ser poseído por Dios. Es éste el momento perfecto para cumplir ese consejo evangélico que Cristo le da al joven rico, y, en él, a todos nosotros que, como él, nos creemos a salvo de todo mal porque no matamos, no mentimos, no robamos… En las palabras de Evagrio del Ponto suena tan rotundo como en las de Jesús de Nazaret: "ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres; y tomando tu cruz, niégate a ti mismo para que puedas orar sin distracción"[55]. En este texto se unen dos momentos cuya fuerza espiritual es única. El primero, como anticipábamos, el encuentro con el joven rico. Alguien que, desde su óptica miope, parece autojustificado y que, sin embargo, en el encuentro con Cristo, en lugar de disfrutar de la alegría de estar con el Salvador, se va triste y solo. Ha perdido la mejor ocasión de su vida. Ha desperdiciado estar cara a cara con el Señor, recibir su consejo y su cariño, su saber y su abrazo redentor.

El segundo momento recuerda esa petición a los apóstoles en Getsemaní, cuando les ruega que le acompañen en su vigilia de oración para no desfallecer, y les pide que oren sin cesar… Los apóstoles, y tú y yo también, caen dormidos y abandonan al Cristo vivo y sufriente. No fueron, ni somos, capaces de velar con Él. Y la razón de ese fracaso es clara, y Evagrio nos la recuerda: para permanecer en el Señor hemos de coger nuestra cruz, hemos de negarnos a nosotros mismos… Ésa es la verdadera pobreza que nos hace ricos: compartir la cruz, ser siempre Simón de Cirene, con dolor, pero por amor, con dolor de amor que nos lleva a amar el dolor del Amor.

¿Qué dice quien es Palabra de Dios en Getsemaní? *Hágase Tú voluntad*… por eso nuestro Padre del desierto nos recuerda: "no ores para que se cumpla tu voluntad, pues no se ajusta completamente a la voluntad de Dios. Antes bien, ora según te fue enseñado diciendo: «Hágase en mí tu voluntad»; y así, en todas las cosas pídele que se realice su voluntad, puesto que Él desea lo bueno y conveniente para tu alma, mas tú no siempre buscas esto"[56].

A veces tontamente nos olvidamos de un hecho sencillo: el camino de la cruz es siempre un *via crucis*. Para recorrer cada una de las estaciones de la vida se requiere de una virtud indispensable: la *paciencia*. La paciencia no es resignación, no es acostumbramiento, no es dejadez, no es asumir sin más las dificultades. No. La paciencia es todo un arte de contemplar la vida con capacidad de sufrir y tolerar la adversidad. No es paciente el que se rebela, el que se queja, el que protesta a

55 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 17, 237.
56 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 31, 240.

cada momento porque las cosas se han torcido. Es paciente quien sabe degustar el dolor con esperanza, quien aguarda tranquilamente que se cumpla la voluntad de Dios.

Quienes han experimentado la gracia de una oración espiritual han concluido con sencillez que 'la paciencia todo lo alcanza' (Teresa de Jesús) o que lo propio de la paciencia es su capacidad de mantener 'el ánimo tranquilo' (Agustín de Hipona), sin olvidar que la prueba de fuego de la paciencia es la tristeza, justamente porque no huimos de la dificultad (Tomás de Aquino). Por muy duras que sean las tristezas el ser humano que no se aparta del bien de la virtud, ése es el verdadero 'paciente'[57]. Evagrio, incluso, va más allá porque afirma: "si eres paciente, siempre orarás con alegría"[58].

En esa unidad paciencia-alegría se destila otra virtud propia de la voluntad: la *reciedumbre*. Quien es recio es fuerte. Quien es recio tiene capacidad de soportar las dificultades, el dolor, las penas, los sinsabores. Quien es recio posee un vigor que va más allá de lo meramente material, de lo meramente corporal. La reciedumbre así entendida es un saber olvidarse de uno mismo, es un no estar pendiente de lo que uno desea o le apetece y sabe encarar esas cosas pequeñas o grandes que nos incomodan cada día. Un consejo sencillo para ejercitar esta virtud: "pasa por alto las necesidades del cuerpo cuando estés en oración, a fin de que ni por la picadura de un mosquito o de una mosca, pierdas el enorme beneficio de tu oración"[59].

Tiene mucho de autodominio, pero es más que eso, porque la meta no está en el gobierno del cuerpo sino en hacer que todas nuestras potencias y todas nuestras capacidades se orienten a la voluntad de Dios. Evagrio aconseja: "mantén quieta tu mirada durante la oración y abnegando tu carne y tu alma, vive según el intelecto"[60]. Vivir según el intelecto no es vivir en el propio interés ni en el resentimiento ni en la búsqueda del beneficio propio, sino vivir cara a Dios, intentar contemplar a Dios cara a cara. Es una tarea, sin lugar a dudas, ardua.

El Evangelio de Mateo (10, 21) recuerda: *quien persevere hasta el final se salvará*… La perseverancia parece más una gracia que una virtud. Ambas, gracia y virtud, no son excluyentes. La perseverancia es lo más parecido a un certificado de santidad, si es que se puede hablar de este modo. El sendero está lleno de altibajos, de luces y sombras, y requiere nuestro esfuerzo y la ayuda de Dios, al que

57 Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II q.136, a. 4, ad. 2.
58 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 23, 238.
59 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 105, 261.
60 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 110, 263.

hemos de pedir incesantemente[61] que nos asista. "No te aflijas si no recibes inmediatamente de Dios lo que pides; porque el Señor quiere hacerte un bien aún mayor perseverando con Él en la oración. ¿Qué hay, en efecto, más sublime que dialogar con Dios y ocuparse en el trato con Él?"[62].

Cuando el perseverar nos canse podemos pensar en lo desgraciada que resultó ser la vida del 'hijo pródigo' cuando abandonó a su padre. Estaba con él, cada día, y se cansó, y prefirió sus propios planes, y se fue de casa y malgastó su vida y su fortuna, perdió su honra porque dejó de saberse hijo de su padre… Sin embargo, a su regreso su padre nada le reprochó: le revistió con sus mejores telas, le puso un anillo para recordar su estirpe, mató el ternero cebado para celebrar el banquete que es estar en la presencia del padre. La perseverancia es una paciencia sobrenatural en la que la voluntad del ser humano se gloría en hacer la voluntad del Padre.

¿El fruto de la perseverancia? El banquete pascual, vivir la vida de Dios, aunque no deberíamos olvidar que esa vida pasó por la Cruz: "no creas que has adquirido ya la virtud sin haber combatido por ella hasta la sangre, pues es necesario oponerse al pecado hasta la muerte, como luchador irreprensible"[63]. Perseverar puede implicar dar la vida en condiciones extremas, pero lo común será que la perseverancia sea la entrega silenciosa de la vida de cada día, que no es un heroísmo menor que el del martirio.

Todas las virtudes de la voluntad convergen hacia una: la *humildad*. Una humildad contra el Adversario[64]; una humildad que es lucha contra nosotros mismos. Puede ser tan peligroso un demonio como una pasión, una mala idea como un mal sentimiento. La humildad es andar en verdad[65], la verdad de nuestra poquedad, la verdad de nuestra nada. "Preocúpate por adquirir una buena humildad y valor, y las vejaciones de los demonios no tocarán tu alma ni el flagelo se aproximará a tu tienda, porque a sus ángeles dará órdenes de custodiarte y ellos apartarán de ti invisiblemente toda acción contraria"[66]. Contamos con la fuerza de nuestra debilidad que, lejos de ser una paradoja, nos protege, porque es esa misma conciencia de nuestra nada la que nos invita a pedir ayuda a lo alto. Y, además, como la generosidad de Dios es tanta como su ternura, el Señor nos regala el ser custodiados por sus ángeles. Sí, son los mismos ángeles del cielo quienes tienen el encargo

61 Cf. 87, 256: "insiste y lo recibirás".

62 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 34, 241.

63 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 136, 269-270.

64 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 135, 269.

65 Cf. Teresa de Jesús, *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, *Moradas*, VI, 10).

66 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 96, 259.

de protegernos –como asegura este texto que acabamos de citar– para que ninguna acción del Maligno nos produzca una herida mortal.

Contar con la ayuda de Dios a través de sus ángeles puede hacernos pensar que toda esa 'riqueza' que recibimos se debe a nuestros propios méritos, pero no es así. Todo es gracia, todo es don, porque "aunque derrames fuentes de lágrimas en tu oración, de ningún modo te enorgullezcas creyendo estar por encima de la mayoría; pues se trata simplemente de una ayuda que ha obtenido tu oración para que puedas confesar voluntariamente tus pecados y aplacar al Señor con tus lágrimas. No conviertas en pasión el remedio de las pasiones, no vayas a irritar más al que te da la gracia"[67]. Resulta hermoso considerar que la compañía de nuestro ángel custodio es un don más que procede del amor de Dios.

Así pues, no cabe más que recitar los versos del *Salmo* 8: ¿quiénes somos para que pienses en nosotros, Señor?, ¿qué es el ser humano para que lo cuides? Nos hiciste poco inferior a los ángeles, pero quieres coronarnos con tu gloria y esplendor. Siendo nada nos has dado el dominio sobre la obra de tus manos… Señor, Dios nuestro, qué admirable es tu nombre en toda la tierra… Señor, Padre nuestro, no nos dejes caer en la tentación de olvidar que somos barro, que hemos salido de tus manos, y, ya que somos *humus*, danos la gracia de ser *humiles*…

2. VIRTUDES DE LA INTELIGENCIA

Para llegar a esa plenitud de la inteligencia que es la oración espiritual hace falta otro buen conjunto de virtudes. En el orden de la inteligencia se requiere la sinceridad, la fijeza, la entrega, la previsión, la confianza y, desde luego, la prudencia. Ésas son las semillas que a voleo deja Evagrio a lo largo de los capítulos que van entretejiendo su tratado.

Su primera recomendación en este sentido es "si deseas orar evita […] toda falsedad"[68]. La *sinceridad* es una prueba de consistencia, de consistencia ontológica y epistemológica. No cabe engaño alguno ante quien nos ha dado el ser, no cabe tapar las miserias ante quien todo lo ve. Nuestro Padre *ve en lo escondido* (Mt 6, 4). Sería ridículo pretender engañarlo con artimañas, sería absurdo intentar ocultarle nuestras faltas. Él sabe de nuestra flaqueza y cuenta con ella para llevarnos hacia sí. Otra cosa es que nuestro orgullo, nuestra soberbia, nuestra vanidad quieran interponerse entre Dios y nosotros.

67 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 7, 235.
68 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 127, 267.

La clave de la sinceridad está en que no debemos olvidar que nuestros actos son ejecutados siempre ante la mirada de un Dios que nos ama. La misericordia y el perdón deberían hacer que nuestra relación con la divinidad fuera sin trampas. Las reglas del juego están claras, como está claro que no somos infalibles ni imbatibles. La inteligencia que busca a Dios no debería engañarse a si misma ni sobre la naturaleza divina ni sobre la condición humana. La sinceridad es un compromiso con la verdad, con la búsqueda de un Dios que es la Verdad. No hay motivos importantes para fingir en lo que hacemos o en lo que decimos. La mentira supone siempre descaminarnos, perder el norte, navegar por un mar tempestuoso que terminará por ahogarnos. Ciertamente nuestra vida no estará jamás exenta de peligros ni de tentaciones, pero hemos de ser sinceros siempre porque una de las mayores gracias recibidas es la capacidad de rectificar.

La perseverancia de la inteligencia es la *fijeza*, que hace que nuestras luces se centren y se mantengan, pues "la oración sin distracción es la acción más sublime del intelecto"[69]. La fijeza tiene, al menos, dos dimensiones: por un lado la insistencia; por otro, la firmeza. Desde el punto de vista de la oración espiritual la insistencia es un gesto de quien sabe que será atendido, como nos recuerda ese hermoso pasaje de la Escritura: "En aquel tiempo, Jesús dijo a sus discípulos una parábola para enseñarles que es necesario orar siempre, sin desfallecer: «Había un juez en una ciudad que ni temía a Dios ni le importaban los hombres. En aquella ciudad había una viuda que solía ir a decirle: "Hazme justicia frente a mi adversario". Por algún tiempo se estuvo negando, pero después se dijo a sí mismo: "Aunque ni temo a Dios ni me importan los hombres, como esta viuda me está molestando, le voy a hacer justicia, no sea que siga viniendo a cada momento a importunarme"». Y el Señor añadió: «Fijaos en lo que dice el juez injusto; pues Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos que claman ante él día y noche?; ¿o les dará largas? Os digo que les hará justicia sin tardar. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará esta fe en la tierra?»" (Lc 18, 1-8). Pero la insistencia se hace más fuerte en la firmeza y si esa firmeza no olvida la justicia, entonces, somos testigos de cómo el reino de Dios se está construyendo entre nosotros, en nosotros.

Contribuir a la construcción del reino es un camino de *entrega*. En muchas ocasiones nos gusta imponer nuestro criterio, nuestra visión, nuestra opinión, pero Evagrio nos dice: "no desees que sucedan tus cosas como te parezca, sino como le agrada a Dios; y estarás tranquilo y agradecido en tu oración"[70]. La entrega no es asentimiento ciego, no es una tempestad que hemos de vencer, sino un darse a Dios cuyos frutos degustamos inmediatamente: son la tranquilidad y la gratitud.

69 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 35, 241.
70 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 89, 257.

En realidad deberíamos dar gracias a Dios porque nos hace dignos de servir en su presencia.

La entrega puede comportar sacrificio, pero el sacrificio, antes que una acción dolorosa, es una acción que busca conectar con lo sagrado. De ahí su importancia. Puede que requiera interés y esfuerzo, pero no debemos dejar de pensar que nuestro acto se convierte en una ofrenda a Dios. En virtud de la entrega nos hacemos testigos de que existe algo muy superior a nosotros mismo que merece reconocimiento y veneración. La persona entregada no renuncia a la lucha ni al dolor que supone vencer las adversidades, pero es consciente de que su meta supera toda penuria. Quien se entrega a Dios está a la espera de una relación profunda y directa, personal e íntima, porque no se reserva lo más mínimo de su ser.

No es éste un camino a tientas, sino que requiere *previsión*. Otra virtud clave. Quien es previsor se anticipa, piensa y se prepara con antelación intentando esclarecer qué necesitará, qué le hará falta, cuáles serán las dificultades y, a partir de ahí, procurará estar a la escucha de la voluntad de Dios, procurará de su mirada se asemeje a la de Dios. Cuántas veces nos damos cuenta de que los caminos de Dios no son nuestros caminos… pero el problema está en que nosotros hemos perdido el rumbo. Él siempre está aguardando nuestro regreso.

Si somos previsores tendremos una mayor capacidad y una mayor facilidad para discernir qué el lo que el Señor quiere para nuestra vida. En Evagrio la oración en contemplación: la *pre-visión* y la *theoría* se complementan de manera perfecta, pues en una la mirada es atenta y en la otra es profunda. Previsión y contemplación se fundan en la propia estructura antropológica porque, según el filósofo del desierto, van más allá de la parte concupiscible y de la parte irascible del ser humano y se conectan de manera perfecta con la parte racional Tanto la previsión como la contemplación son un ejercicio del intelecto que, aunque parta del conocimiento de los seres naturales encuentra su culmen en el conocimiento de la Santísima Trinidad.

"Cuando hayas orado como conviene, teme lo que no es conveniente y dispone virilmente a custodiar el fruto de tu oración. Para esto fuiste formado desde el principio: para trabajar y guardar. Por tanto, después de haber trabajado, no dejes de custodiar lo que has conseguido con tu trabajo; de lo contrario, de nada te habrá servido orar"[71]. La previsión es ese trabajo previo al que estamos llamados para conocer, y guardar la obra de Dios, es esa mirada atenta que nos permite saber qué es lo que conviene para que se complete en nosotros y en el mundo la

71 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 49, 244-245.

acción amorosa de la divinidad. La verdadera previsión implica precaución, prevención, preocupación, es decir, ocuparse en que todo sea como ha de ser.

Aunque todo esto parezca un reto imposible hemos de confiar. La sinceridad, la fijeza, la entrega, la previsión se acrisolan en la *confianza*. La confianza es una virtud de la inteligencia en la que ésta demuestra lo inteligente que ella misma es, porque, por un lado, se ve limitada, pero, por otro, sabe recurrir a instancias superiores a sí misma en las que fundar su firmeza. ¿A quién recurrir? La confianza se vuelve un tesoro en Dios: confiar en Dios y confiar a Dios todo. Poner en sus manos todo y en todo momento, sin dejar de hacer lo que ha de ser hecho por nuestra parte.

"Confía a Dios las necesidades de tu cuerpo y mostrarás que también le confías las del espíritu"[72]. Nuestro mirar es tan chato que la mayor parte de nuestra vida la pasamos preocupados por las cosas de nuestro cuerpo: qué comeremos, dónde viviremos, con qué nos vestiremos… El ya citado capítulo 6 del Evangelio de Mateo nos insiste: "no os afanéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? ¿Y quién de vosotros podrá, por mucho que se afane, añadir a su estatura un codo? Y por el vestido, ¿por qué os afanáis? Considerad los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan; pero os digo, que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos. Y si la hierba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas. Así que, no os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán. A cada día le basta su propio afán" (25-34).

Pero además de los afanes materiales hemos de confiar a Dios las necesidades del espíritu, que son aún mayores y, desde luego, más importantes. En ellas nos jugamos mucho más que los avatares de la existencia: en ellas está en juego la vida eterna. La confianza nos hace descubrir que Dios ha de ser el centro de nuestra existencia, porque está en el origen de nuestra esencia, y por ella estamos llamados a compartir la vida divina. "¿Qué bien hay fuera de Dios? Por tanto, entreguémosle todo lo que nos concierne y nos sentiremos bien (*kaì eu êmin és-*

72 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 129, 268.

tai); pues el que es bueno es sin duda proveedor también de dones excelentes"[73]. En efecto, no hay ningún bien fuera de Dios. Al confiar plenamente en Él, hacemos entrega de todo nuestro ser, de toda nuestra inteligencia, de todo lo que somos y conocemos, de todo nuestro deseo y de todas nuestras pasiones…

Sin duda la oración espiritual es un don que recibe el intelecto. Pero como tal don no es obra nuestra, sino una dádiva generosa del Creador a su criatura. Por eso hemos de ser prudentes. La *prudencia* nos enseña a medir el verdadero alcance de nuestros actos y, por ello, a darnos cuenta de sus limitaciones. Al experimentar la gracia de Dios en la oración no podemos pensar en ningún momento que toda esa luz es fruto de nuestro esfuerzo. Eso sería engañarnos, eso sería incurrir en una falsedad cuyo origen no es otro que la soberbia. Y el camino de la soberbia lleva a la vanidad, la vanidad al orgullo y toda esa espiral se amplifica en la ira. No es casual que el filosofar de Evagrio se detuviera con agudeza y radicalidad en el análisis de lo que él denominaba los ocho malos pensamientos[74] que, en el fondo, no son sino toda una taxonomía de los pecados capitales. Todos ellos llevan a la muerte espiritual, pero además nos hacen insoportables[75] y nos llevan a que seamos auténticos demonios para todos los que nos rodean.

"Si evitas la ira, hallarás la misericordia, demostrarás que eres prudente y serás contado entre los hombres de oración"[76]. La oración es un don misericordioso que acoge quien es prudente, quien espera ser un sencillo siervo de la viña del Señor, quien reconoce que es capaz de la ira porque cae con frecuencia en el orgullo, que es capaz de la vanidad porque es soberbio, pero que reconoce que también posee la capacidad de rectificar y pedir perdón. Ser prudente es ser capaz de pensar en las propias debilidades y en las fortalezas, es considerar detenidamente qué hacer o qué dejar de hacer ante determinadas circunstancias. Ser prudente es modificar la acción para no caer en el mal. Ser prudente es discernir lo que está bien de lo que está mal y proponer actuar conforme a la ley de Dios. La prudencia es la sabiduría que nos hace no desfallecer y preparar el camino. La prudencia es la vigilancia del intelecto que mantiene su vela encendida aguardando la llegada de su Señor en la noche.

73 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 33, 241.
74 Cf. Évagre le Pontique, *Sur les pensées* (Paris: Cerf, 1988).
75 Cf. Évagre le Pontique, *À Euloge. Les vices opposés aux vertus* (Paris: Cerf, 2017).
76 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 26, 239.

3. Virtudes del corazón

La vida humana alcanza su plenitud en el amor. De ahí la importancia del corazón. Lo que aquí denominamos virtudes del corazón es un compendio de actos virtuosos que han de comenzar con la contrición y seguir con la pureza, la magnanimidad, la rectitud, la fecundidad y la alegría.

La *contrición* es toda una gracia que se recibe tras el reconocimiento de que no hemos estado a la altura, tras el arrepentimiento de haber obrado en desacuerdo con la voluntad de Dios. Pero lo mejor es que comporta un propósito de enmienda en el que nuestra capacidad de rectificar aspira a no volver a realizar el error cometido. La contrición tiene un perfil estético único porque está muy cerca de la esencia de la oración: "Ya ores en comunidad ya a solas, esfuérzate en orar no por rutina, sino por sentimiento (*állà aìsthêsei proseuchesthai*)"[77]. Y no debemos olvidar que "el sentimiento propio de la oración es la reverencia acompañada de compunción y de dolor del alma en la confesión de las faltas con secretos gemidos"[78]. Cada una de estas palabras de Evagrio muestran hasta qué punto su vida interior acoge la profundidad de la presencia de Dios.

La reverencia no es tan sólo un gesto corporal sino toda una actitud vital de quien se sabe al servicio del todopoderoso. En la soledad del desierto las prácticas ascéticas la mortificación, la soledad y el silencio son la visibilidad de esa forma de vida reverente y su fundamento es doble: por un lado, el respeto; por otro, la admiración. El respeto al Dios Creador; la admiración ante la obra salida de sus manos. El respeto ante el que todo lo puede; la admiración a quien nos acoge sin reservas. Es lógico que esa relación de intimidad con el Dios vivo genere en la criatura humilde una compunción verdadera. La aflicción y el arrepentimiento brotan como consecuencia sincera en un alma que conoce su propia debilidad. De ahí el dolor del alma, que no es fingido, sino honesto, puro, muy sentido. Toda ésa es la dinámica natural y sobrenatural que lleva al buen creyente, al hijo fiel, a la confesión de sus faltas, con gemidos secretos, pero desde una interioridad que grita al cielo sin querer ocultar su pecado.

Ahora bien todo este proceso catártico no termina en un juicio implacable y sórdido, sino en un gesto que manifiesta la naturaleza misma de Dios que es justicia en la misericordia. La gracia de la virtud de la compunción termina con un don aún mayor: el perdón de Dios. Y en ese saberse perdonado, por la gracia de

77 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 42 (41), 243.
78 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 43 (42), 243.

Dios antes que por los propios méritos, uno recupera la pulcritud de su alma que no es sólo limpieza, sino sobre todo hermosura.

El alma contrita se vuelve aún más hermosa y recomienza a vivir en la *pureza* y "cuando el intelecto ora con pureza e impasiblemente, entonces los demonios ya no se acercan a él"[79]. Obtiene así una especie de blindaje contra los ataques del Maligno. Éste y sus demonios persiguen incansablemente a aquel que intenta orientar su vida en la oración, en la búsqueda de la verdad, en el goce de la belleza que es Dios e intentan que el ser humano se quede anclado en las cosas materiales para que así se olvide de la vida sobrenatural y su existencia sea un mero caminar hacia los ínferos.

La pureza no es negación, es afirmación gustosa del amor de Dios cuyo fruto hace que nuestro corazón esté limpio para acoger la presencia de lo divino[80]. Si nuestro corazón se ata a las cosas, a las cuestiones secundarias que aparecen cada día entre nosotros, si se encadena a las pasiones, nuestra alma nunca podrá gozar de la intimidad de habitar en la casa del Señor por años sin término –como nos recuerdan los preciosos versos del *Salmo* 23–, sino que nos quedaremos fuera, desterrados de la felicidad de compartir nuestra vida con quien nos la dio.

"No podrás orar con pureza si te atas a las cosas materiales y estás agitado por continuas preocupaciones, porque la oración en la supresión de los pensamientos"[81]. En la pureza del corazón radica que podamos ver a Dios. Esa pureza está más allá de los sentimientos, está más allá de los pensamientos, está más allá de toda forma y figura, por eso debemos de ayunar de todo aquello que no es Dios mismo. La pureza es liberación de toda servidumbre, de toda idea, de todo aquello que en su concreción quiere hacer manejable la divinidad. La pureza no es manipular a Dios, sino poner toda nuestra existencia en sus manos.

Debemos dejarnos hacer, debemos dejar que las manos del Creador vuelvan sobre nuestro barro y lo amasen, debemos ser re-hechos, re-creados y para eso hemos de ejercitar la *mansedumbre*. Es la única forma de volver a ser quienes en realidad somos. "La oración es un vástago de la mansedumbre y de la ausencia de cólera"[82]. Mansos, dóciles, suaves… nada de brusquedad, nada de terquedad, nada

79 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 73 (72), 252.

80 Cf. Jeremy Driscoll, "Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus", en *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*, ed. por Harriet A. Luckman and Linda Kulzer (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999), 141-159.

81 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 71 (70), 252.

82 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 14, 237.

de ira. Si queremos encontrarnos con Dios, en Dios, porque es nuestro Padre, el camino es la mansedumbre en la que nuestro alma recibe su descanso en lo celeste.

Se trata de no olvidar que nuestro destino es el cielo, que hemos de subir y subir[83], cada día, haciendo y amando con docilidad el *hágase Tu voluntad*, que rezamos en la única oración que el mismo Jesús nos enseñó. "Ora con rectitud y sosiego; salmodia con inteligencia y armonía y serás como una cría de águila elevándose en las alturas"[84]. Hemos de recordar que el águila en el bestiario medieval[85] ha sido un animal que ha simbolizado, a un tiempo, el sacrificio y el itinerario de la gracia. Su fuerza y su justicia han sido siempre imagen de la virtud. "Como la mayoría de los emblemas del Salvador, el águila representa también al Fiel, su discípulo. La fábula del águila que recobra su juventud simbolizó la resurrección del cristiano lo mismo que la de su Dios. Y la fuente regeneradora cuya agua procuraba al águila una nueva vida fue, en la literatura mística, imagen de la pila bautismal cuya agua regenera las almas […]. El alma, en efecto, mediante su esfuerzo hacia Dios, se eleva, se exalta y vive así, como el águila, en las regiones superiores: la teología define la oración como «una elevación, una ascensión del alma hacia Dios»"[86].

La oración no es un trato humano, ni un contrato. La oración es llegar a Dios y vivir con Él, en Él. No es un intercambio de bienes ni un consultorio de quejas. La oración es un saber de Dios, es un degustar a Dios, es una experiencia fundada por Dios, un saberse en Dios: "si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si oras

83 Cf. Doris Sperber-Hartmann, *Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift de oratione des Evagrius Ponticus*, (Frankfurrt am Main: Peter Lang, 2011).

84 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 82, 255.

85 En un bestiario medieval podemos leer: "el águila, reina de las aves, recibe el nombre de su muy dilatada vida, ya que llega a vivir un centenar de años. Cuando envejece se le curva el pico y los ojos se le nublan, de modo que ni puede ver ni puede tomar alimento. De ahí que vuela hacia lo alto y se lanza contra una escarpada roca, en la que golpea su pico; se sumerge en las frías aguas y se expone a los rayos del sol. Entonces caen de sus ojos las legañas y de nuevo se rejuvenece. Tú, pues, hombre espiritual, cuando te veas bajo el peso de la multitud de tus pecados, sube a lo alto –esto es, a la propia conciencia de ti mismo– y arrójate contra la piedra –es decir, la ortodoxia de la fe–; llora la multitud de tus pecados y, tras lavarte en las aguas perpetuas –es decir, las lágrimas–, caliéntate con los rayos del Sol –esto es, acércate al calor de la penitencia en la comunidad de los fieles y en el Santo Espíritu–; arroja las legañas –esto es, los pecados–; enseguida se renovará tu juventud, como la del águila, y serás llamado justo en la presencia de Dios" (*El Fisiólogo atribuido a San Epifanio*, (Madrid: Ediciones Tuero, 1986), 39-40. La edición es de Santiago Sebastián y la traducción de Francisco Tejada Vizuete).

86 Louis Charbonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo* (Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1997), 83.

verdaderamente, eres teólogo"[87]. Así entendida, la teología[88] más que una especulación abstracta es en realidad toda una ciencia de la mansedumbre.

Así podemos mantenernos con *rectitud* en la senda de la salvación. La rectitud siempre tiene una consideración moral[89], pero su lectura puede ser amplificada. Lo recto tiene siempre un matiz normativo, canónico y eso nos lleva a estar atentos porque muy cerca del camino del bien está el que lleva al mal; muy próxima a la belleza puede habitar la fealdad… La rectitud es un modo de perseverancia en el bien, en la verdad, en la belleza; la rectitud es un modo de mantenernos firmes en la fe, en la esperanza, en el amor, con el convencimiento de que hemos de convertirnos a cada instante pues "es inteligente el hombre que, antes de la perfecta conversión, no rehúye el recuerdo doloroso de sus pecados y de la pena del fuego eterno, como castigo por ellos"[90].

La rectitud aquieta el mirar de nuestra alma y hace que viva según el intelecto[91]. De este modo sabemos que lo único importante es la caridad. Conocemos nuestras limitaciones, nos arrepentimos, nos ponemos en presencia de Dios y, en conciencia, sabemos que todo es gracia. Nuestro ser rectos no es heroísmo, sino correspondencia, que nace del cariño y del cuidado con el que acogemos la misión de retornar a la fuente de la vida.

De este modo nuestra vida es fecunda. Esa *fecundidad* brota del bien mismo, de la vida misma que es Cristo. "La oración conduce a la perfección a quien hace fructificar para Dios toda su intelección primera"[92]. En la oración estamos 'dedicados' a Dios. No hay nada más en nosotros; estamos llenos de Dios, y eso nos da una fuerza creadora tal que Su bondad nos atraviesa, que Su Verdad nos ilumina, que Su Belleza nos colma. Nadie mejor que san Pablo lo expresó cuando nos dijo: "no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 20).

La fecundidad es la virtud del corazón por la que Dios confía en nosotros, se fía de nosotros, nos confía su poder creador para seguir sosteniendo su obra, para que, con Él, participemos de la verdadera excelencia, de la verdadera fuerza, de la verdadera *virtus* que es amar y ser amado, un verdadero amor, un amor bueno, un amor hermoso.

87 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 61 (60), 248.

88 Cf. John Eudes Bamberger, "Desert Calm. Evagrius Ponticus: the Theologian as Spiritual Guide". *Cistercian Studies* 27 (1992): 185-198.

89 Cf. Santiago Hernán Vázquez, "Vida moral y sabiduría en el pensamiento de Evagrio Póntico", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXIV-3 (2019): 25-42.

90 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 144, 272.

91 Cf. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 110, 263.

92 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 126. 267.

Como para no gozar en Él, como para no ser dichosos, como para no vivir en la alegría de sabernos queridos para siempre y por siempre por Él. Nuestra *alegría* es la forma más humana de mostrar la acción divina. El camino de la oración es tan largo como el de la vida. Pero qué seguridad da saber que "el que sufre adversidades, también disfrutará de alegrías, y el que aguanta pacientemente en las desgracias, no se verá privado de cosas gratas"[93].

Hemos hablado de entrega, de desprendimiento, de perseverancia, de humildad… Cuando dejamos de pensar en nosotros mismos, desaparecen casi todos los males. Cuando dejamos de angustiarnos por nuestras inquietudes, la calma es un bien impagable. Cuando buscamos la paz nos volvemos pacientes y "si eres paciente, siempre orarás con alegría"[94]. Qué buena recompensa a nuestra virtud: paz y alegría en el mismo lote, que es tanto como vida y vida plena, vida buena, vida para Dios. "La oración es fruto de la alegría y del agradecimiento"[95]. La vida de oración es la verdadera vida alegre, que es alegre porque a cada instante vuelve su mirada a Jesús y le dice: gracias. Gracias, porque cada día tuve hambre de Ti y me diste de comer tu propio cuerpo; tuve sed de Ti y me diste de beber tu propia sangre; estuve desnudo y me vestiste con tu gracia; estuve solo y viniste a verme, y te quedaste conmigo para siempre, para siempre, para siempre…

IV. CONCLUSIÓN

En el punto en que estética, ética y teología se unen encontramos la fuerza necesaria para desempeñar esa tarea de acceder, contemplar y degustar de la belleza y el bien. Esa fuerza es una '*virtus*', que es, además, una '*enérgeia*' capaz de convertir la existencia no sólo en un empeño por rastrear la belleza del bien, sino que incluye asumir el bien de la belleza. Esa fuerza es la oración, en la que el intelecto, libre de todo, en todo libre, nos lleva a considerar que el encuentro sincero y cotidiano con Dios en una nueva Encarnación que acontece a cada instante.

El alma y el cuerpo en el espíritu, tras una verdadera purificación, reciben el don de la quietud, que es tanto como saber que la Trinidad hace su morada en nosotros, y por eso alcanzamos, gracias a ese perfume de la oración, el *bonus odor Christi* (2Cor 2, 15) que es la esencia misma del orar. Así comienza el tratado *Sobre la oración*: "si alguien quisiera preparar un perfume aromático,

93 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 93, 258.
94 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 24, 238.
95 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 15, 237.

mezclará, conforme a la ley, incienso transparente, canela, ónix y mirra en igual cantidad. Éste es el cuaternario de las virtudes. Si alcanzan su plenitud y obtienen su equilibrio, el intelecto no será traicionado"[96]. El cuaternario de las virtudes (justicia, prudencia, fortaleza, templanza) se hace perfume, conforme a la Ley de Dios (Ex 30, 34) que impregna con su aroma nuestra voluntad, nuestra inteligencia y nuestro corazón para llegar a la voluntad de Dios, a la inteligencia de Dios, al amor de Dios, con fe, en la esperanza, por la caridad.

La búsqueda de la belleza es toda una urgencia para el ser humano. No es un mero divertimento ni una simple posibilidad, ni siquiera una opción que pueda ser desechada. Así, en el trayecto que va de la belleza al bien se va recorriendo un camino que, más allá de lo sinuoso que pueda parecer, termina desvelándose como un verdadero encuentro entre la criatura y el Creador en el despliegue de todas las virtudes que hemos examinado. Ese encuentro no es sin más un escenario escatológico en el que lo humano se topa con la divinidad al final de los tiempos, sino que ha comenzado ya, aquí y ahora ¿Cómo? La respuesta es sencilla: "el que ama a Dios dialoga siempre con Él como un padre"[97].

Ese encuentro con la divinidad en el que belleza y bien se convierten en una experiencia real, total, única es un diálogo amoroso entre Dios y tú, entre Dios y cualquier ser humano, entre un padre y un hijo, entre el hijo y su Padre. Ese encuentro es la oración de quietud como fruto espiritual de las virtudes, todo un escenario en el que cabe detenerse para llevar a cabo un análisis filosófico en el que ética y estética van de la mano. La estética en cuanto todo el texto de Evagrio es una pura teoría de la sensibilidad humana; la ética en cuanto las virtudes se revelan como la verdadera arquitectónica que sostiene la condición humana y la eleva hacia lo alto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974-1979.

Augustine, Pierre. "Note critique sur deux traités d'Évagre". *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993): 203-213.

Bacht, Heinrich. "Euagrios Pontikos". En *Grosse Mystiker, Leben und Werken*, editado por Gerhard Ruhbach y Josef Sudbrack, 36-50. München: Beck, 1984.

96 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 1, 234.

97 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, 55, 247.

Balthasar, Hans Urs von. "Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus". *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14 (1939): 31-47.
Bamberger, John Eudes. "Desert Calm. Evagrius Ponticus: the Theologian as Spiritual Guide". *Cistercian Studies* 27 (1992): 185-198.
Bruyne, Edgar de. *Historia de la Estética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
Bunge, Gabriel. "Palladiana. I. Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque". *Studia Monastica* 32 (1990): 79-129.
Bunge, Gabriel. *La paternitá sprituale nel pensiero di Evagrio*. Magnano: Qiqajon, 1991.
Butler, Cuthbert. *Western Mysticism*. London: E. P. Dutton and Company, 1924.
Casiday, Augustine M. editor. *Evagrius Ponticus*. London: Routledge, 2006.
Casiday, Augustine M. "Deification in Origen, Evagrius and Cassian". En *Origeniana Octava*, editado por Lorenzo Perrone, 995-1001. Leuven: Leuven Universitu Press & Peeters, 2003.
Charbonneau-Lassay, Louis. *El bestiario de Cristo*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1997.
Contreras, Enrique. "Evagrio Póntico: su vida, su obra, su doctrina". *Cuadernos Monásticos* 11 (1976): 83-95.
Corrigan, Kevin. *Evagrius and Gregory*. Farnham: Ashgate, 2009.
Degenhart, Friedrich. *Der heilige Nilus Sinaita*. Münster: Aschendorff, 1915.
Degenhart, Friedrich. *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung*. Münster: Aschendorff, 1918.
Dempf, Alois. "Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker". *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970): 297-319.
Draguet, René. "L'Histoire Lausiaque: une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre". *Revue d'Histoire Écclétiastique* 41 (1946): 321-364; y 42 (1947): 5-49.
Draguet, René. "Butler et sa Lausiac History face à un ms. de l'édition, le Wake 67". *Le Muséon* 63 (1950): 205-230.
Driscoll, Jeremy. "Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus". En *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*, editado por Harriet A. Luckman and Linda Kulzer, 141-159. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.
Evagrio Póntico, *Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
Évagre le Pontique, *Sur les pensées*. Paris: Cerf, 1988.
Évagre le Pontique, *À Euloge. Les vices opposés aux vertus*. Paris: Cerf, 2017.
Frakenberg, Wilhelm. *Euagrius Ponticus*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
Géhin, Paul. "Les développements récents de la recherche évagrienne". *Orientalia Christiana Periodica* 70 (2004): 103-125.
Goffi, Tullo y Secondin. Bruno (eds,). *Problemas y perspectivas de espiritualidad*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Guillaumont, Antoine. "Un philosophe au désert: Évagre le Pontique". *Revue d'Histoire des Réligions* 181 (1972): 29-56.
Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris: J. Vrin, 2004.
Harmlees, William. *Desert Christians*. New York: Oxford University Press, 2004.
Hausherr, Irénée. *Hésychasme et prière*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum 1966.
Hausherr, Irénée. *Les leçons d'un contemplatif: le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*. Paris: Beauchesne, 1960.
Hernán Vázquez, Santiago. "Vida moral y sabiduría en el pensamiento de Evagrio Póntico". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XXIV-3 (2019): 25-42.
Palladius, *Historia Lausiaca*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
Peretó Rivas, Rubén. *Evagrio Póntico y la acedia*. New York: Peter Lang, 2018.
Peretó Rivas, Rubén. "Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico". *Cauriensia* IX (2014): 75-93.
Piñero Moral, Ricardo. *Vivir en Belleza*. Madrid: Sindéresis, 2021.
Regnault, Lucien. *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypt au IVe siècle*. Paris: Hachette, 1990.
Rousseau, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press, 1994.
Rüsche, Franz. *Das Seelenpneum. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Philosophie*. Paderborn: Schöningh, 1933.
Sinkewicz, Robert E. editor. *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. New York: Oxford University Press, 2003.
Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*. Paris: Cerf, 2006.
Sperber-Hartmann, Doris. *Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift de oratione des Evagrius Ponticus*. Frankfurrt am Main: Peter Lang, 2011.
Spidlik, Tomas. *La spiritualité de l'orient chrétien*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum, 1978.
Teresa de Jesús, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

Ricardo Piñero Moral
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
https://orcid.org/0000-0002-7251-8066

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 403-430, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.403

SAN BASILIO FRENTE AL MAR. LA VARIANTE ESTÉTICA DEL ARGUMENTO DEL DISEÑO

ST. BASIL FACING THE SEA. THE AESTHETIC VARIANT OF THE DESIGN ARGUMENT

ADRIÁN PRADIER
Universidad de Valladolid

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

El objeto de este artículo consiste en una aproximación al argumento estético en el marco del teísmo. Se parte, para ello, de una aparente tensión entre dos conceptos de belleza en el marco del comentario exegético de San Basilio al relato bíblico de los seis días de la Creación. De acuerdo a ello, se perciben dos modos aparentemente contrapuestos de apreciar el mundo en clave estética: funcional, el uno; desinteresado, el otro. Si la primera perspectiva sirve de base al argumento del diseño, la segunda plantea la posibilidad de que exista una variante estética del mismo. Teniendo en mente las cuestiones suscitadas por San Basilio, la segunda sección contiene dos partes: una breve genealogía del argumento del diseño, con el objetivo de encontrar las raíces teóricas de la variante estética, y la presentación del argumento de la mano de Frederick R. Tennant, su impulsor más reconocible. Revisado el sentido, objeto y alcance del argumento, en la tercera sección se analiza el estado de la cuestión en torno a sus principales retos y se profundiza en una de las contribuciones más interesantes, firmada por los teólogos Richard Swinburne y Kai-man Kwan. Se presentan, por último, algunas conclusiones.

Palabras clave: teísmo, Dios, argumento, diseño, belleza.

ABSTRACT

The aim of this study consists of an approach to the aesthetic argument in the framework of theism. The starting point is an apparent tension between two concepts of beauty, located in the framework of St. Basil's exegetical commentary on the biblical account of the six days of Creation. Accordingly, we perceive two ways of appreciating the world in an aesthetic manner: functional and disinterested. If the first perspective underpins the design argument, the second raises the possibility of an aesthetic variant closely linked to the former. Keeping in mind the questions raised by St. Basil, the second section contains two parts: a brief genealogy of the design argument, with the aim of finding the theoretical roots of the aesthetic variant, and the presentation of the argument by Frederick R. Tennant, its most recognizable proponent. Having reviewed the meaning, object and scope of the argument, the third section analyzes the state of art, focusing on its main theoretical challenges, and we delve into one of the most recent contributions, signed by the theologians Richard Swinburne and Kai-man Kwan. Lastly, some conclusions are presented.

Keywords: theism, God, argument, design, beauty.

I. INTRODUCCIÓN: SAN BASILIO FRENTE AL MAR

La tradición exegética en torno a los seis días de la Creación constituye uno de los precedentes más importantes de la idea del gobierno consciente del mundo[1]. Entre las contribuciones más prestigiosas brillan, con luz propia, las *Homiliae in Hexaemeron* de San Basilio de Cesarea (330-379 d.C.), cuya influencia se dejó notar durante más de mil años tanto en contextos teológicos como filosóficos. En este ámbito teórico, hallamos en sus páginas una importante doctrina sobre el contraste entre el juicio divino y el humano a la hora de evaluar la belleza de las cosas creadas, de acuerdo a la cual mientras los hombres se deleitan en la apariencia del mundo, la estimación divina se realiza conforme a dos criterios: la "perfección" (ἐκτελεσθὲν) y el "aprovechamiento" (εὐχρεστία) de todo lo creado. Se concibe así a Dios como un artesano (τεχνίτης), el cual, sólo tras trazar "un diseño manifiesto de las creaturas", "aprobó"

1 Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I q. 2 a. 3 co. Una mirada enriquecedora del gobierno del mundo desde perspectiva metafísica y teológica aparece en la obra bonaventuriana, cf. Lázaro, Manuel, "Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano", *Cauriensia* (2019): 60.

(ἀπεδέξατο) entonces su ejecución[2]. En consecuencia, "el Creador no mira con los ojos la belleza de las criaturas", sino que "las contempla con sabiduría inexpresable"[3], atendiendo a su encaje y sus fines en el orden del ser.

La apreciación de la belleza visible tan sólo es el resultado sobrevenido de la ignorancia, pues existe una belleza más alta y tramontana, que atiende a la utilidad de cada parte e individuo en el conjunto de lo creado. La superioridad de la una frente a la otra tiene un cierto sentido apofático: "Si la grandeza del cielo excede la medida de la inteligencia humana, ¿qué mente podrá escrutar la naturaleza de las cosas eternas?"[4] Ello, sin embargo, no es óbice para no profundizar en lo creado bajo el propósito de un mayor conocimiento. Lo cual debería favorecer la emergencia de un sentido de lo bello alineado con la propia perspectiva divina: dicho de otro modo, a mayor comprensión de las cosas creadas, menor necesidad de la belleza sensible. En esta línea, la intelección de las funciones de cada conducta natural debería proveer de una experiencia estética más auténtica e intensa, de manera que ésta será tanto más potente y significativa cuanto más sedimentado y profundo sea el discernimiento del diseño en relación al cumplimiento de los fines[5]. Luego entonces es posible que a medida que la ignorancia sea superada, lo sea igualmente el lenguaje estético.

No obstante, resulta ciertamente extraño que una tal capacidad para la apreciación estética del mundo sea tan sólo el mejor resultado de una mermada capacidad cognitiva: así expresado, parece anticipar la conceptualización moderna de la Estética como gnoseología inferior. ¿Es, la belleza, el mejor resultado posible de nuestra ignorancia congénita? Ni siquiera San Basilio, proclive a la idea de una belleza en clave funcional, parece confirmarlo. Su reflexión sobre el mar es un ejemplo característico de ello. A sus ojos, su belleza reside en el estricto cumplimiento de aquellas funciones conducentes al sostenimiento de la vida en la tierra, que es su fin específico[6]. Así, el mar es bello, ante todo, (1) porque provoca las corrientes subterráneas que humedecen la tierra entera y la proveen del agua que precisan todas las criaturas[7]; (2) porque es capaz de acoger en su seno todos los ríos, ya que todos desembocan en él, sin que

2 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 3, 10 [PG 29, 76c-d].

3 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 92b].

4 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 6, 1 [PG 29, 120a].

5 Cf. Parsons, Glenn & Carlson, Allen, *Functional beauty* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 91-94.

6 Sobre la distinción entre *fines* y *funciones*, véase Wright, Larry, "Functions", *The Philosophical Review* 82, 2 (1973): 140-141.

7 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 92d-93a].

se desborden sus límites[8]; (3) porque la lluvia encuentra en él su origen[9]; (4) porque facilita la comunicación entre las partes más distantes de la tierra, "provee con facilidad para las necesidades de la vida, permitiendo al rico exportar sus excedentes, y bendiciendo al pobre con el suministro del que carece"[10]. Satisfechas las funciones y el fin asignado, "el mar, entonces, es bello", también "para Dios"[11]. Sin embargo, el propio San Basilio escribe a renglón seguido:

> Dulce es, en efecto, la visión del mar reverberante cuando se impone la calma; dulce es también cuando, agitada la superficie por suaves brisas, ofrece a la vista un color púrpura y cian; cuando en lugar de golpear con violencia las costas vecinas, parece que las honra con pacíficos abrazos[12].

La primacía de la belleza funcional se alinea con una firme convicción en favor del argumento del diseño, propia del pensamiento patrístico. Sin embargo, la tensión entre belleza libre y funcional[13], característica de San Basilio, parece habilitar al mismo tiempo una reflexión en torno al valor epistémico de la apreciación estética del mundo, con independencia de intereses ajenos al propio evento sensible. En paralelo al argumento del diseño existe así una variante estética, de la que ya se hacían eco los propios autores bíblicos[14], y donde la belleza se declara no tanto conforme a un criterio heterónomo de satisfacción de funciones, como más bien autónomo: el mar también es bello con arreglo a su simple aparecer. En esta línea de pensamiento, fuertemente arraigada en el ámbito de los argumentos teleológicos, destacados autores como Richard Swinburne, Mark Wynn, John P. Haught[15], Kwai-man Kwan o, en lengua española, Sixto J. Castro, han revitalizado en los últimos años la discusión contemporánea sobre el objeto, sentido y alcance de este argumento estético. Y, de acuerdo a sus planteamientos, mi propósito en las páginas siguientes consiste en trazar las posiciones básicas de la variante estética del argumento del diseño para dibujar un estado de la cuestión y apuntar así sus principales retos.

8 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 93a].

9 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 93a].

10 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 93b].

11 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 7 [PG 29, 92d].

12 Basilio de Cesarea, *Hom. in Hexaemeron* 4, 6 [PG 29, 92b].

13 Sobre el particular, *vid.* Pradier, Adrián, "Free Beauty and Functional Perspective in Medieval Aesthetics", *Religions* 13, 2 (2022): 125. https://doi.org/10.3390/rel13020125

14 Sb. 13, 5. Sobre el particular, véase de Bruyne, Edgar, "Esthétique païenne, esthétique chrétienne. A propos de quelques textes patristiques", *Revue Internationale de Philosophie* 9 (1955): 135-136.

15 Haught, John F. *God after Darwin: a Theology of Evolution*, 2 ed. (Boulder: Westview Press, 2008).

II. EL ARGUMENTO ESTÉTICO COMO VARIANTE DEL ARGUMENTO DEL DISEÑO

1. LAS VARIANTES DEL ARGUMENTO DEL DISEÑO: UNA GENEALOGÍA

Todas las variantes del argumento del diseño coinciden en la constatación de una serie de propiedades en el mundo natural que, por analogía con los objetos artificiales, pueden ser reveladoras de un diseño previo y, por tanto, de una intención consciente. En este sentido, su aspecto más distintivo y compartido es que "encuentran en la naturaleza la orientación hacia un objetivo" y, en última instancia, "se dice que los hechos observados se obtienen porque Dios así lo quiso"[16]. Estos argumentos son "tan viejos como la Filosofía occidental"[17], aunque suele indicarse que sus principales desarrollos corrieron parejos a los progresos ilustrados de la historia natural[18], de ahí que suelan gozar de un inconfundible, aunque no exclusivo, "sabor dieciochesco"[19]. No hay, en consecuencia, una sola forma de exponer el argumento del diseño, lo cual depende de dónde se sitúe la carga de la prueba[20]. Y cada propuesta, además, acarrea sus propias debilidades, con independencia de que todas coincidan en señalar el carácter fundacional del criticismo humeano[21].

La descripción del mar que hace San Basilio se realiza bajo una orientación teleológica. Las cosas operan "por mor de un fin"[22]. Su versión del argumento es, por tanto, la más antigua: la carga de la prueba se ubica sobre el orden de la naturaleza en relación al desempeño de sus fines. En su formulación más básica, la variante del orden considera que cada objeto contempla una serie de disposiciones particulares, de acuerdo a las cuales se despliega en el orden del ser y la acción. Se argumenta entonces que, si todos los procesos naturales obedecen a leyes que determinan sus funciones y orientan hacia sus fines, tales constantes

16 Sober, Elliott, *The Design Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 1.

17 Wynn, Mark, *God and Goodness: A natural theological perspective* (London & New York: Routledge, 1999), 11.

18 Peterfreund, Stuart, *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin. The Way of the Argument from Design* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), vii-viii.

19 McPherson, Thomas, *The Argument from Design* (London & Basingstoke: The MacMillan Press, 1972), 1.

20 Cf. Castro, Sixto J., *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2012), 183-205.

21 Sobre todo, Hume, David, *Diálogos sobre la religión natural* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1995).

22 Sto. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I q. 2 a. 3 co.

sugieren la presencia de un gobierno consciente. Después de Kant[23], el argumento pasará a denominarse cosmológico, cuando se detecta que el comportamiento de las cosas está sometido a leyes más generales, de manera que a la figura de Dios como artesano le convendrá entonces la de legislador.

Una segunda variación del argumento, montada para afrontar las críticas de Hume, plantea que el universo en su conjunto no sólo apunta hacia la idea de un legislador, sino sobre todo hacia un determinado modo de hacer basado en la estabilidad. La evidencia se apoya sobre la regularidad de la naturaleza en sus procedimientos, que, siguiendo a Swinburne, puede ser de dos tipos[24]: *de copresencia*, es decir, deducible a partir de patrones de regularidad espacial en algún instante temporal, como, por ejemplo, la presencia de espirales logarítmicas en la conformación de las galaxias; o *de sucesión*, o sea, pensable a partir de patrones simples de comportamiento, por ejemplo, la ley de la gravitación de Newton[25].

Los fenómenos de copresencia son más llamativos por su terquedad perceptiva, lo cual permite explicar el asombro suscitado[26] entre en autores como John Ray[27] o William Paley[28]. Sin embargo, el número de atribuciones erróneas es muy elevado, lo que puede ser indicio de su carácter aleatorio. Además, en muchas ocasiones es posible explicar su aparición sin recurrir a las hipótesis del diseño intencional. Así sucede, por ejemplo, con las espirales logarítmicas, omnipresentes en la naturaleza. Sabemos que la trayectoria de vuelo de una mosca en torno a un punto de luz próximo sigue esa forma. Sin embargo, esto se debe

23 Cf. del Río, Alejandro y Romerales, Enrique (eds.). *Kant. Lecciones sobre la filosofía de la religión* (Madrid: Akal, 2000), 49.

24 Puede consultarse una modificación interesante de la distinción de Swinburne en el estudio de Narverson, Jan, "God by Design?", en *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, 88-105 (London & New York: Routledge, 2003), 92-93.

25 Cf. Swinburne, Richard, "The Argument from Design", *Philosophy* 43, 165 (1968): 200.

26 Castro, *Lógica de la creencia*, 191.

27 "Hay tales ligaduras en las más pequeñas semillas de las plantas, pero especialmente en las partes de los animales, en la cabeza o el ojo de una pequeña mosca; tal eficiencia, orden y simetría en el marco de las criaturas más pequeñas, una pulga, por ejemplo, o un ácaro, que ningún hombre sería capaz de concebirlos sin verlos". En Ray, John, *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation in two parts* (Glasgow: William Duncan Junior, 1750), 58.

28 "Las obras de la naturaleza tan sólo quieren ser contempladas. Contemplándolas, se ve que cada cosa que hay en ellas sorprende por su grandeza: […] vemos un poder inteligente arreglando, en un extremo, sistemas planetarios, fijando, por ejemplo, la trayectoria de Saturno, o construyendo un anillo de cien mil millas de diámetro para rodear su cuerpo suspendiéndolo como un arco magnífico sobre las cabezas de sus habitantes; y, en el otro lado, doblando un diente en forma de gancho, concertando y proporcionando un mecanismo apropiado para el agarre y reclamo de los filamentos de la pluma de un colibrí". En Paley, William, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature* (London: R. Faulder; Wilks and Taylor, 1802), 578.

a que la estimulación fotorreceptora se produce sobre un grupo concreto de omatidios, de manera que si el foco lumínico es paralelo a estos, el camino que la mosca ha de trazar para no perderlo de vista se aproxima a los valores de una espiral logarítmica[29]. Por otro lado, raramente se consigue una espiral logarítmica exacta, y con muchísima menos frecuencia una espiral cuya razón de crecimiento sea Φ. A este respecto, Gary B. Meisner escribe que debemos ser cuidadosos a la hora de inducir resultados:

> Un huracán ocasional o una galaxia que se ajusta a una parte de una superposición de espirales de oro no debería impulsarnos a concluir que todos los huracanes y las galaxias se basan en phi[30].

Las críticas vertidas contra los argumentos teístas basados en regularidades de copresencia, de origen fundamentalmente humeano, no implican un rechazo o abandono total de las mismas. Tan sólo obligan a extremar la cautela, pues "siempre será un riesgo para el que proponga un argumento del diseño sobre estas bases"[31]. En cierto modo, conviene aquí escuchar a San Basilio: quizá, después de todo, la belleza del mundo no dependa de los ojos y, por tanto, de la constatación de formas agradables a la vista. La belleza total del conjunto se despliega con "inexpresable sabiduría" (τῇ ἀρρέτῳ σοφίᾳ), lo que vuelve a poner sobre la mesa la necesidad de superar la tentación de los sentidos —en la que se apoyan las regularidades de copresencia— y atender, más bien, a las leyes invisibles que rigen la conformación de las cosas.

Las regularidades de sucesión muestran una menor exposición a la problemática anterior, pues no dependen tanto de una forma visible como del cumplimiento fáctico de una ley. Dado su carácter general, legitiman con más seguridad la pregunta en torno a si son o no objeto de una inteligencia intencional, de forma análoga a como los seres humanos imponen sus normas, por ejemplo, a la conducción del tráfico terrestre, con independencia de que haya algunas orientaciones más concretas sobre el diseño de vehículos rodados. En este sentido, asumir el argumento del diseño con base en las regularidades de sucesión subraya inevitablemente la similitud entre éstas y las "producidas por el hombre" y, por tanto, "entre los hombres y el agente que postula como responsable de las leyes naturales"[32]. Esta condición analógica constituye el eslabón más controvertido del

29 Sobre la expresión matemática de estas espirales, véase Boyadzhiev, Khristo N. "Spirals and Conchospirals in the Flight of Insects", *The College Mathematics Journal* 30, 1 (1999): 23-31.

30 Meisner, Gary B., *The Golden Ratio. The Divine Beauty of Mathematics* (New York: Race Point, 2018), 159.

31 Castro, *Lógica de la creencia*, 191.

32 Castro, *Lógica de la creencia*, 192-193.

argumento, desde que Hume dudara de la legitimidad epistémica de trazar semejanzas entre realidades de suyo incomensurables[33].

Por último, la versión más potente del argumento del diseño, que arranca del anterior, sitúa la carga de la prueba en el "ajuste fino" del universo (*fine-tuned universe*) en relación a la emergencia de la vida material y consciente. Sus defensores ponen de relieve, ante todo, el carácter tan determinante de sus alternativas contrafácticas[34]. Para algunos autores como Collins, si ciertas leyes y principios físicos no hubieran existido[35], la vida, "los sistemas materiales complejos que se reproducen a sí mismos"[36], habría sido imposible en nuestro universo. De acuerdo a todo ello, la idea de un universo tan bien calibrado para la emergencia de la vida, a través de los ejemplos provistos por muchas áreas de conocimiento[37], suscita una sensación tan apabullante y "sobrecogedora"[38] de un diseño previo, que, sin declarar abiertamente el sentido y el origen de la vida, legitima, sin embargo, el carácter racional de la pregunta. La sorpresa y la necesidad de explicación coexisten y se invocan mutuamente allí donde se aprecia este ajuste fino[39]. En palabras de Swinburne, lo cierto es que un ajuste de tal calibre "es *a priori* muy improbable"[40]… y, sin embargo, aquí estamos.

2. LA VARIANTE ESTÉTICA DE TENNANT

El argumento estético es una variante del argumento del diseño, cuyos impulsores sitúan la carga de la prueba sobre sus propiedades estéticas. Su fuerza retórica reside en su carácter doblemente acumulativo: de un lado, por la cantidad de ejemplos aducidos; de otro, porque en él confluyen "el argumento

33 Sobre las debilidades específicas de la estructura analógica, cf. Sober, *The Design Argument*, 30-32; cf. McPherson, *The Argument from Design*, 43-61. Frente a ello, hay quien, como John Stuart Mill, concede importancia a la estructura analógica del argumento, pero también a su mecanismo inductivo. En sus propias palabras, "como mera analogía tiene su peso, pero es más que una analogía. Sobrepasa la analogía exactamente porque la inducción lo sobrepasa. Es un argumento inductivo". En Mill, John Stuart, *Theism* (New York: Liberal Art Press, 1957), 29.

34 Sober, *The Design Argument*, 61.

35 La gravedad, la teoría nuclear fuerte, el electromagnetismo, la regla de cuantización de Bohr y el principio de exclusión de Pauli. Cf. Collins, Robin, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tunning of the Universe", en *The Blackwell Companion to Natural Theology*, eds. William Lane Craig y J.P. Moreland (Chichester: Blackwell Publishing, 2009), 211-213.

36 Collins, "The Teleological Argument", 211.

37 La literatura sobre el particular es muy abundante. Para obtener un buen balance sobre la misma, véanse: Castro, *Lógica de la creencia*, 196-205; Collins, Robin, "The teleological argument", en *The Rationality of Theism*, eds. Paul Copan & Paul K. Moser (London & New York: Routledge, 2003), 134-136.

38 Castro, *Lógica de la creencia*, 200.

39 *Cf.* Lennox, John C., *God's undertaker. Has Science Buried God?* (Oxford: Lion, 2007), 73.

40 Swinburne, Richard, *The existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 20042[1979]), 177.

tradicional del diseño, que parte del orden natural, con el argumento que llega a la misma conclusión a partir de la experiencia de la belleza en la naturaleza"[41]. Existen, no obstante, dos aspectos que la variante estética toma del resto de argumentos: (1) la idea de que la belleza del mundo depende de la regularidad de sus leyes internas —con independencia de que las regularidades de copresencia también sean objeto de apreciación estética—; y (2) la idea de que la belleza es objeto de una conciencia espectadora capaz de juzgarla. Se interpreta, por lo tanto, como una "propiedad intencional", de acuerdo con la cual la identificación de algo como bello implica el reconocimiento de "la cualidad de que pide ser apreciado"[42].

La variante estética impregna, en realidad, los argumentos anteriores, toda vez que en ellos suele haber proposiciones declarativas del interés estético de la naturaleza[43], normalmente fundado sobre una conceptualización de la belleza en términos funcionales. El juicio declara así una satisfacción del observador fruto de la evaluación de la eficiencia con que las cosas acometen el cumplimiento de sus atribuciones. Se habla así, entre otras propiedades, de elegancia, orden, simetría, delicadeza o armonía en animales, plantas, minerales, el universo o las leyes que lo rigen. Cuando San Basilio declara la belleza del mar, lo hace, de hecho, fijándose en la eficiencia con que acomete sus funciones en aras del fin de la vida. "Es imposible", escribe el físico Paul Davies, "ser un científico que trabaja en la frontera sin quedarse apabullado por la elegancia, el ingenio y la armonía del orden legal de la naturaleza"[44].

Frederick Robert Tennant (1866-1957) está considerado como el impulsor de la versión contemporánea del argumento estético[45]. En línea con el argumento del ajuste fino, el mundo posee una estructura que, además de permitir la habitabilidad por parte de criaturas vivientes y su inteligibilidad por algunas de

41 Castro, *Lógica de la creencia*, 181.

42 Castro, *Lógica de la creencia*, 206. Es conveniente aclarar que el reconocimiento de la belleza como propiedad intencional no implica que no sea un bien en sí misma. Cf. Swinburne, Richard, *Is there a God?* (New York: Oxford University Press, 20102[1996]), 49).

43 Hay autores que lo consideran el mismo argumento, cf. Castro, *Lógica de la creencia*, 181-213; cf. Wynn, *God and Goodness*, 11-36; cf. Swinburne, *The existence of God*, 188-191.

44 Davies, Paul, "Design in Physics and Cosmology", en *God and Design. The Teleological Argument and Modern science*, ed. Neil A. Manson (London & New York: Routledge, 2003), 151.

45 Con anterioridad, el geólogo Hugh Miller había llamado la atención sobre la belleza de las estructuras naturales en los procesos de fosilización, con lo que daba un giro estético al argumento del diseño. Cf. Roberts, Michael, "Intelligent Design: Some Geological, Historical, and Theological Questions", en *Debating Design From Darwin to DNA*, eds. William A. Dembski & Michael Ruse (New York: Cambridge University Press, 2006), 276; cf. Miller, Hugh, *The Testimony of the Rocks, or, Geology in its Bearing on the Two Theologies, Natural and Revealed* (Edinburgh & London: Constable; Shepherd & Elliot; Hamilton, Adams, & co., 1857), 238.

ellas, parece ser también "portador de valores, evidenciando así afinidad con seres que pueden tanto apreciarlo como entenderlo"[46]. En concreto, ciertas categorías fundamentales de Estética moderna instituyen una base firme para la elaboración de un argumentario teleológico en clave estética, como parte de la "cadena de evidencias que presenta la teleología comprehensiva"[47]: el sentimiento de lo bello —y, en particular, de la belleza natural del mundo entorno— y la pasión de lo sublime —y, en concreto, lo sublime en la grandeza natural[48]— podrían así jugar un papel relevante en la acumulación de indicios sobre la existencia de Dios.

La fortaleza que las posiciones teístas adquirirían mediante una "comprensión objetivista del valor estético del universo" sería innegable, aunque, en palabras de Swinburne, requeriría de una "argumentación muy considerable"[49] —como atestigua la propia historia de la Estética—. Este motivo es el que probablemente explique que Tennant decida recorrer otro camino. Su argumento se sitúa así a un lado de las habituales controversias de la disciplina sobre las sutilezas del juicio estético, cuestiones que juzga aquí de "inmateriales": "se puede decir", escribe, que las teorías sobre lo bello "tienen en común la implicación de que el mundo ontal[50] es, en última instancia, responsable de la evocación de las emociones y los sentimientos estéticos"[51]. Sin embargo, la variedad de los juicios estéticos, esgrimidos con frecuencia desde puntos de vista antagónicos e irreconciliables, dificulta la unanimidad en torno a una idea de belleza natural objetiva y, por tanto, "intrínseca, como lo es la forma o el color"[52]. Su propósito, por tanto, no consiste en determinar las condiciones que habilitarían una base incontestable para la elaboración de juicios objetivos sobre lo bello, sino poner la atención sobre el hecho de que existe una especie de acuerdo previo entre el mundo y la propia sensibilidad humana, para que ésta tienda a su apreciación estética. En suma, Tennant, que confiesa sus compromisos kantianos, no se pregunta tanto por la belleza del mundo, como por el sentido de la sensibilidad

46 Tennant, Frederick Robert Tennant. *Philosophical Theology*, vol. 2. *The soul, the world and God* (Cambridge: Cambridge University press, 1930), 89.

47 Tennant, *Philosophical Theology*, 89.

48 Sobre el particular, véase Bevis, Richard. *Road to Egdon Heath: The Aesthetics of the Great in Nature* (Montreal & Kingston/London/Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1999), 11-38.

49 Swinburne, *The existence of God*, 190-191.

50 El término ontal parece hacer referencia a lo que de suyo es el mundo en oposición a sus fenómenos, de los que el hombre es responsable desde un punto de vista epistémico y ante los que propiamente se despliega su sensibilidad estética.

51 Tennant, *Philosophical Theology*, 89.

52 Tennant, *Philosophical Theology*, 90.

estética: si hay una sensibilidad capaz de apreciar las cosas como bellas, la hay por algún motivo. ¿Cuál es el sentido de esa facultad?

La variante estética tiene dos momentos. El punto de partida se sitúa en una comparación entre la belleza de las obras humanas y los hechos naturales. A juicio de Tennant, estas últimas presentan un mayor índice de belleza que el conjunto global de realizaciones humanas, en las que es precisa una intención declaradamente estética para encontrarla, bien sea por parte del creador en el caso de obras artísticas, o por parte del diseñador en lo tocante a productos manufacturados. De hecho, raramente los productos humanos son juzgados como bellos sin que haya alguna intervención sobre los resultados, los medios de producción o, incluso, los procesos o canales de expectación —la mirada estética también es manipulable—. El ejemplo de Tennant, a este respecto, es muy sintomático del momento histórico: "Un automóvil, con sus ruidos, su hedor, etc., puede disgustar a todos nuestros sentidos simultáneamente"[53]. Aun contando con aquellos casos en los que el artefacto goza de intención estética en su diseño o manufactura, la producción artificial de belleza suele ser generadora no sólo de residuos que dañan a la propia naturaleza, sino que también la afean[54]. Antes incluso de que las grandes empresas desarrollaran sus líneas maestras de responsabilidad social corporativa en lo tocante a medioambiente, Tennant ya señalaba que "la producción humana a gran escala no sólo es repugnante y ofensiva en sí misma, sino que estropea el bello rostro de la Naturaleza"[55]. En este sentido, incluso en las tareas de gestión de residuos, los procesos estrictamente naturales son superiores en retorno de la inversión y en términos de eficiencia… pero también de estética[56].

La primera parte del argumento goza así de una estructura analógica, con arreglo a las siguientes ideas: (1) la belleza de las producciones humanas suele ser objeto intencional, notable, aunque no exclusivamente, del arte y el diseño;

53 Tennant, *Philosophical Theology*, 91.

54 Existe ya una cierta conciencia ecológica en torno a la investigación, innovación y reconceptualización del rendimiento industrial. Esto afecta tanto a la elaboración de productos como a los medios de realización y a la gestión de residuos. La adopción de criterios de producción sostenibles tiende así a la imitación de procesos naturales que resultan menos dañinos para el medio ambiente. Esto se debe a que se incorporan sus propios mecanismos, de tal manera que es el medio el que los alinea en un continuo. Sobre el particular, véase Benyus, Janine M., *Biomímesis. Cómo la ciencia innova inspirándose en la naturaleza* (Barcelona, Tusquets, 2012).

55 Tennant, *Philosophical Theology*, 90-91.

56 Llama la atención, a este respecto, la exuberante belleza de numerosísimas clases de hongos, agentes que la propia naturaleza pone al servicio de la gestión, asimilación e integración natural de residuos. Belleza y sostenibilidad se ponen así al servicio de un bien mayor, tal y como el prestigioso micólogo Paul E. Stamets viene predicando desde hace varias décadas. Sobre el particular, *vid. Fantastic Fungi*, dirigido por Louis Schwartzberg (2019; Lake Oswego, OR: Area23a, 2019), Netflix.

(2) en ausencia de intenciones, la belleza artificial se vuelve algo casual; en consecuencia, (3) es probable que la belleza de las producciones naturales, ubicua, uniformemente repartida y superior en número a las humanas, sea también el objeto de una intención. Tennant, consciente del cariz probabilista y de su estructura analógica, reconoce la principal debilidad del argumento:

> El punto débil de lo que pretende ser una prueba específica del teísmo reside más bien en la suposición de que, dado que en el arte humano una producción bella o sublime es el resultado de un diseño humano, efectos similares deben deberse en todas partes al diseño. Esta generalización es demasiado precaria; […][57].

Tennant amplía su argumento renunciando expresamente a la búsqueda de pruebas y apela, en su lugar, a la "probabilidad alógica": la naturaleza se encuentra saturada de belleza. Allá donde miremos, bien sea "en la escala telescópica y en la microscópica, del cielo estrellado al esqueleto silíceo de la diatomea, en sus partes internas […] tanto como en la superficie", el mundo suscita sentimientos estéticos "por separado o colectivamente", y ello al margen de criterios subjetivos y con independencia de "niveles de educación o de refinamiento"[58]. La idea se podría explicar a partir de la siguiente imagen: un poco de azúcar no cambia la condición de la masa, pero, sin duda alguna, la endulza. En suma, no se dice que el mundo sea bello, sino que, aun existiendo espacios donde las cosas no pueden ser declaradas, en rigor, como bellas, no destruyen ni devalúan la belleza que satura todos los rincones de lo creado. Se consuman así las dos fases del argumento estético en las claves aportadas por Tennant: analógica, primero; intuitiva, después.

III. LA VARIANTE ESTÉTICA DE TENNANT EN LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA CON EL NATURALISMO: ENFOQUE Y ESTRATEGIAS

1. EL ENFOQUE SUBJETIVISTA

Es evidente que el argumento estético presenta algunas debilidades muy llamativas, atendiendo, de entre dos posibles, al punto de vista adoptado. El primero, que llamaremos "objetivista", parte de la hipótesis de que si pudiera determinarse la objetividad de la belleza natural, ésta sería reconocida de inmediato por parte de los agentes capacitados para ello: al tratarse de "un asunto

57 Tennant, *Philosophical Theology*, 91.
58 Tennant, *Philosophical Theology*, 91.

objetivo", habría "verdades en torno a lo que es bello y lo que no"[59]. Y si ello se hiciera, además, con independencia de intereses privados o relativos al cumplimiento de atribuciones —ajenas, en rigor, al genuino evento estético—, entonces la pregunta sobre el sentido de una belleza natural, objetiva e intencional, apreciada por sí misma en el mero deleite de su contemplación, no sólo sería legítima, sino que apuntaría en la dirección de un diseño inteligente y, además, hermoso.

Así y todo, Swinburne ha indicado que la fuerza persuasiva del argumento estético podría mantenerse hasta cierto punto bajo un enfoque "subjetivista" como el que adopta Tennant: si la belleza es algo que el ser humano proyecta sobre las cosas, con independencia de que sean naturales o artificiales, entonces "los seres humanos tienen sensibilidades estéticas que les permiten ver el universo como bello"[60]. El argumento se resitúa entonces sobre el objeto, sentido y alcance de tal facultad. En otras palabras, si resulta desconcertante el hecho de que algunas criaturas sean conscientes del funcionamiento del mundo y, de acuerdo con ello, capaces de predecir eventos o estados posibles del mismo con arreglo a patrones de orden y regularidad, la posesión de una sensibilidad estética no hace sino incrementar la sorpresa. Sin embargo, determinar la relación entre la consideración estética del mundo y una sensibilidad capaz de apreciarla implica afrontar "el tipo de objeción que se inspira en los relatos darwinistas sobre el orden del mundo natural"[61]. En otras palabras, si el enfoque "objetivista" exige la determinación de unos criterios de belleza de acuerdo a una base de determinación objetiva, el enfoque "subjetivista" exige la determinación de una sensibilidad estética que juzgue la belleza natural de acuerdo a una base de determinación autónoma, en otras palabras, ni con arreglo a intereses privados, ni con arreglo a intereses funcionales de carácter biológico y/o adaptativo. Si se demuestra que la sensibilidad estética ante la naturaleza es, en realidad, un mecanismo de adaptación al medio, entonces perdería, si no toda, una gran parte de su fuerza demostrativa para las posiciones teístas. Si, por el contrario, la sensibilidad estética persiste en su autonomía y en su apreciación de la naturaleza conforme a desinterés, entonces la pregunta en torno a su sentido es justa y del todo racional.

59 Swinburne, *The existence of God*, 190.
60 Swinburne, *The existence of God*, 190.
61 Wynn, *God and Goodness*, 23.

2. La reducción adaptacionista de la sensibilidad estética y la belleza natural

El argumento estético puede ser reformulado desde un enfoque probabilista, en la línea propuesta por Swinburne y uno de sus discípulos, el filósofo chino Kai-man Kwan[62]. En este planteamiento, uno de los conceptos clave es el de la "razón imperiosa" (*overriding reason*): decir de alguien que tiene "razones imperiosas para abstenerse de hacer (o para hacer) la acción A es decir que, en la medida en que no le influyan otros factores distintos de las razones que alega, se abstendrá de A (o hará A, según el caso)"[63]. Con independencia de que el mundo sea bello o feo, la pregunta que debe plantearse es si Dios podría albergar alguna "razón imperiosa" para crear un mundo feo o caótico o, si se prefiere, para abstenerse de crear un mundo esencialmente bello, porque, en palabras del propio Swinburne, "*a priori* […] no hay ninguna razón particular para esperar un mundo básicamente bello antes que uno básicamente feo", por lo que, si el mundo es bello, "ese hecho debería ser una evidencia para la existencia de Dios"[64].

El problema arranca de que el argumento estético, en la formulación estándar de Tennant, renuncia al reconocimiento de la belleza del mundo, al menos en su primera fase; y la segunda parte, que objetivamente reconoce la saturación de belleza, requiere, como el propio Swinburne reconocería —y exigiría cualquier investigador de Estética— de una argumentación mucho más elaborada en torno a la idea de belleza. Con base en ello, nada prueba de manera fehaciente que el mundo sea bello y que tal belleza se despliegue en orden a una sensibilidad estética capaz de apreciarla. Sin embargo, y ésta es la contribución de Kwan, la idea resulta más coherente con el teísmo que con su alternativa naturalista, por cuanto si bien la tesis no altera las probabilidades de éxito del segundo, sí que incrementa las del primero. Para demostrarlo, Kwan elabora un alambicado argumento a partir de cuatro escenarios posibles:

> M1, la sensibilidad estética existe en el mundo, y el mundo es juzgado por esa clase de sensibilidad estética como saturado de belleza;
>
> M2, la sensibilidad estética no existe en el mundo;

62 Kwan, Kai-man, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God. A Defense of Holistic Empiricism* (New York & London: Continuum, 2011).

63 Swinburne, *The existence of God*, 104.

64 Swinburne, *The existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 150. Nótese que, para este fragmento, utilizamos la primera edición.

> M3, la sensibilidad estética existe en el mundo, y el mundo es juzgado por esa clase de sensibilidad estética como en gran parte desprovisto de belleza;
>
> M4, la sensibilidad estética existe en el mundo, y el mundo es juzgado por esa clase de sensibilidad estética como en gran parte feo[65].

La estrategia de Kwan consiste en "asumir el éxito del proyecto naturalista de la psicología evolutiva"[66], con el objetivo de mostrar que M1 a M4 son igualmente probables, aunque sólo uno es coherente con su respectivo marco teórico. Asumiendo una posición naturalista, el escenario M2 resulta más plausible que M1 al no existir razones suficientes para sostener la belleza del mundo y la presencia de una sensibilidad estética capaz de apreciarla de forma desinteresada. Se acepta entonces la tesis de que "es probable que los valores estéticos objetivos no existan, y, por tanto, que puedan tener efectos causales en el mundo"[67]. Basta un vistazo a nuestro entorno para confirmar que la relación de organismos que sobreviven sin sensibilidad estética es notable. Así y todo, de haberla, su presencia sólo tendría sentido bajo el marco de un compromiso con el principio adaptacionista: "para que un rasgo sea seleccionado tiene que desempeñar un papel causal en la supervivencia del organismo"[68]. Ya hemos indicado, además, que existe una tendencia a considerar la apreciación estética de la naturaleza en términos de eficiencia funcional supeditada a unos fines previamente establecidos, por lo que en principio no se contempla como rasgo seleccionable una sensibilidad estética capaz de empezar y concluir en sí misma —belleza libre—, sin mediación alguna de interés derivado del propio concepto —belleza funcional—. De acuerdo a tales compromisos, se suelen reconocen dos líneas de argumentación en favor de los defensores de M2: la conexión entre las conductas estéticas y la selección sexual, por un lado, y la selección del entorno habitable, por otro.

Respecto al primer punto, la versión fuerte del planteamiento considera que toda conducta estética, sea productiva o receptiva, se relaciona de algún modo con un incremento en las posibilidades de procreación sexual. Un ejemplo muy estudiado lo protagonizan los machos de ciertas arañas saltadoras y su extraordinariamente compleja danza de cortejo. Juzgar la producción y la recepción de esta danza en términos estéticos implica reconocer que a la hembra "le gusta" lo que ve, de acuerdo a algún criterio que satisface "lo que se presenta". Con base en su evaluación, se concede la posibilidad del apareamiento o, en el peor

65 Kwan, *The Rainbow of Experiences*..., 150.
66 Kwan, *The Rainbow of Experiences*..., 152.
67 Kwan, *The Rainbow of Experiences*..., 150.
68 Castro, *Lógica de la creencia*, 206.

de los casos, la apreciación del macho como tentempié. Pero ¿qué es lo que "le gusta" a la araña hembra? O, mejor, ¿qué es "lo que se presenta" para ser evaluado: "lo que se realiza", es decir, la danza propiamente dicha, en cuanto tal y con independencia de intereses subsidiarios —en términos de una apreciación estética desinteresada—; o "lo que se exhibe", es decir, el cumplimiento de ciertos estándares fisiológicos —en términos de una apreciación estética con arreglo a una satisfacción de funciones—? En realidad, el baile de estos arácnidos consiste sobre todo en la exhibición de ciertas partes de la anatomía de los machos especialmente críticas para la supervivencia de la especie: en concreto, unos desarrollados pedipalpos, que contienen el espermatóforo; unas largas patas traseras, que son las que propiamente facilitan su característico salto; y, en el caso de algunas especies, un coloridísimo abdomen, cuya función parece ser la de disuadir a los depredadores. Sin embargo, también sabemos que la danza se acompaña de una cierta ejecución rítmica, cuya función es ciertamente una incógnita. Algunos investigadores han aventurado la posibilidad de que las vibraciones producidas por el macho puedan servir a los fines de una capacidad de la hembra para evaluar el tipo de aproximación que aquel realiza[69], la cual no tendría por qué ser estar ligada necesariamente a una exhibición de atributos físicos. Aunque lo cierto es que el estado de la investigación arroja datos inconcluyentes.

Más llamativo es el celebrado caso de los tilonorrincos o pájaros pergoleros (*Ptilonorhynchidae*), originarios de Australia y Nueva Guinea. Los machos de esta especie son capaces de construir complejos nidos ricamente decorados de acuerdo a patrones cromáticos, distributivos y/o geométricos: "sólo cuando la decoración de la 'casa' satisface sus baremos de calidad", escribe Dutton, la hembra "le otorgará al creador de esa obra el derecho a aparearse con ella"[70]. Se trata de una conducta estética ciertamente compleja que evidencia el fin del apareamiento, pero donde el objeto de las funciones no es biológico o adaptativo y los criterios de evaluación de la hembra nada tienen que ver con una exhibición de atributos anatómicos relativos a la supervivencia de la especie. ¿Qué es lo que "le gusta" a la hembra del pergolero? ¿Qué es lo que "le presenta" el macho? ¿Y por qué este rasgo es seleccionable en clave adaptativa? ¿Se trata de la valoración de algún tipo de destreza o habilidad, crítica, por ejemplo, en la crianza?

69 *Cf.* Elias, Damian O.; Sivalinghem, Senthurran; Mason, Andrew C.; Andrade, Maydianne C. B. & Kasumovic, Michael M., "Vibratory Communication in the Jumping Spider *Phidippus clarus*: Substrate-borne Courthip Signals are Important to Male Mating Success", *Ethology. Internacional Journal of Behavioural Biology* 116 (2010): 995.

70 Dutton, Denis, *El instinto del arte* (Barcelona: Paidós, 2010), 22.

Pero, de ser así, ¿qué es lo que, en última instancia, es lo que lleva a la hembra a aceptar uno u otro pretendiente?

Las dudas generadas ponen de manifiesto la insuficiencia de reducir la sensibilidad estética a una cuestión de selección sexual. Mucho menos plausible es el encaje de conductas estéticas contemplativas, que en el caso humano plantean una franca ruptura en el continuo biológico, que permite una apreciación estética de las cosas con independencia absoluta de intereses privados o funcionales.

Laura Di Summa-Knoop ha hecho notar que los comportamientos estéticos son considerablemente costosos en inversión de "tiempo, habilidades mentales y destrezas", lo que abre la cuestión de por qué tales conductas han de ser las únicas "específicamente seleccionadas para propósitos adaptativos"[71]. Hay, en los casos señalados, un excedente productivo y contemplativo que la perspectiva adaptacionista no termina de aclarar. Por otro lado, la desproporción que genera el mismo excedente en el caso humano es abrumadora: primero, porque a veces los objetos se destinan para ser contemplados, jugados o disfrutados por otros, sin que necesariamente exista o deba existir relación de reciprocidad, por cuanto la obra en sí misma constituye el espacio de encuentro e intercambio —*e.g.* escribir una novela—; en segundo lugar, porque existe una buena porción de conductas estéticas cuyos resultados se limitan al autoconsumo —*e.g.* tocar un instrumento o contemplar una puesta de Sol—; en tercer lugar, porque hay involucrados otros factores ajenos a la exhibición de destrezas o disposiciones anatómicas y que nada tienen que ver con ella, como la "semejanza de mentalidades, la estabilidad de carácter, la generosidad"[72] y otros factores, no limitados exclusivamente a la exhibición sensible de los sujetos; por último, porque las obras humanas nunca suelen amortizarse del todo, a diferencia lo que sucede con las obras animales, las cuales, cuando han cumplido su objetivo, dejan de tener interés: algo en lo que coinciden, amén de otras especies, las arañas saltadoras y los tilonorrincos[73]. Por el contrario, sólo los seres humanos parecen capaces de apreciar las producciones animales con una evidente falta de interés, como demuestra en 2010 el fotógrafo natural Tim Laman con sus hermosas fotografías de nidos de tilonorrinco[74].

71 Di Summa-Knoop, Laura. "Philosophical Aesthetics. A naturalist perspective". *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 1, 2(2014): 196.

72 Di Summa Knoop, "Philosophical Aesthetics…", 196.

73 Cf. Dutton, *El instinto del arte*, 23.

74 Cf. Beehler, Bruce M. & Laman, Tim, *New Guinea: Nature and Culture of Earth's Grandest Island* (Princeton: Princeton University Press, 2020).

3. EL DIFÍCIL ENCAJE DE LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA HUMANA BAJO EL ENFOQUE NATURALISTA

La otra línea argumentativa descansa sobre la hipótesis de que las preferencias estéticas en cuanto al entorno natural y al paisaje dependen también de criterios ligados a la supervivencia. La teoría fue especialmente popularizada por el entomólogo Edward O. Wilson y el etólogo Robert E. Hinde. Para el primero, fundador de la hipótesis de la *biophilia* —todo lo que se selecciona en la naturaleza responde a un intento de salvaguardar la especie—, la predisposición estética por ciertos paisajes, fruto de la selección evolutiva, es parcialmente genética y responde, en última instancia, a selecciones transmitidas de una a otra generación[75]. Hinde, por su parte, considera que fue la sabana "casi con total seguridad el entorno de la temprana evolución humana", al proveer "de las condiciones conducentes a la supervivencia, tales como lugares ventajosos y para esconderse"[76]. De nuevo, se trata de un criterio adaptativo el que opera sobre una evaluación funcional de la belleza en aras de la supervivencia: la sensibilidad estética sirve así a los intereses heterónomos de la transmisión y la supervivencia de la especie.

Es preciso reconocer en ambos casos la considerable acumulación de datos con la que pretenden fundar sus hipótesis. Sin embargo, ni está tan claro que sea la sabana africana el mejor de los lugares para el desarrollo de la especie humana[77], ni es cierto que todos los seres humanos muestren las mismas apetencias por ese paisaje. Stephen Davies ha argüido sobre el particular una serie de contraargumentos, pero quizás el más interesante se apoye sobre la colonización por los seres humanos de cualquier tipo de hábitat. De hecho, parecen ser otros criterios, por ejemplo, sentimentales, los que balancean "las preferencias estéticas de los adultos relativas al paisaje […] hacia los hábitats naturales que les resultan más familiares": en suma, cualquier hábitat "negativo puede ser una fuente de placer estético"[78], con arreglo a criterios estéticos, pero distintos. La decisión de demorarnos estéticamente en entornos difíciles o ante paisajes contrarios a la propia supervivencia es lo que nos permite morar el mundo de una forma sustancialmente distinta, a veces, incluso, contra la propia lógica de la supervivencia.

75 Cf. Wilson, Edward O., *Biophilia* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

76 Hinde, Robert A., *Why God Persist: A Scientific Approach to Religion* (London: Routledge, 1999), 188.

77 Di Summa Knoop, "Philosophical Aesthetics…", 196.

78 Davis, Stephen, *The Artful Species. Aesthetics, Art, and Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 98.

Pensémoslo así: apreciar el sinuoso movimiento de una ortiga del Pacífico (*Chrysaora fuscescens*), por sí mismo y con independencia de otros intereses, no contribuye a la supervivencia de la especie humana. De hecho, y salvo que se lleve a cabo en la seguridad de un acuario, la entrega prolongada a la admiración de esta singularísima medusa constituye un peligro evidente para el observador. Por el contrario, y salvo que sea por ignorancia, los animales tienden a huir o a mantenerse a distancia de aquello que saben o intuyen que puede dañarlos. Coinciden en esto con el ser humano. Pero sólo éste parece ser capaz de ensimismarse en el placer de la contemplación, hasta el punto de poder afirmar, al menos en cierto sentido, que la sensibilidad estética parece ir en contra de la propia supervivencia.

Pensémoslo de otro modo. Estudios recientes han mostrado indicios de que los elefantes africanos son susceptibles a diferentes clases de ruidos sísmicos y son incluso capaces de categorizarlos, hasta el punto de responder ante ellos distintivamente, "en algunos casos con respuestas basadas en la aversión al riesgo" y en correlación con "un incremento de la presencia de hormonas del estrés"[79]. Incluyendo la posibilidad de que existan errores de atribución —por los que las pistas sísmicas sean mal interpretadas en cuanto a su origen—, lo cierto es que no se recoge la posibilidad de que se mantengan en el mismo sitio por mor de la contemplación estética. En realidad, la respuesta de los elefantes ante las distintas pruebas sísmicas era estructuralmente la misma: alejarse.

Sería precipitado defender la idea de que, en situaciones de riesgo, peligro o amenaza, las respuestas automáticas del ser humano consistan en la adopción de conductas estéticas basadas en la producción artística o en el correspondiente ensimismamiento contemplativo. Pero lo cierto es que son respuestas posibles. Sólo el ser humano parece ser capaz de entretenerse en la contemplación de un huracán, incluso cuando ello contravenga los dictados más elementales de su seguridad; en el disfrute entusiasmado del oleaje contra el malecón, frente a los peligros de ser arrastrado por una tromba de agua; en la extasiada devoción ante la fuerza desatada de un volcán, incluso bajo los peligros de la ceniza ardiente. Sólo así se explica que Ulises decida atarse al mástil y escuchar el peligroso canto de las sirenas. Sólo así tiene sentido el relato atribuido al pintor William Turner, quien, a propósito de su cuadro *Snow Storm* (1842)[80], habría relatado lo

79 Mortimer, Beth; Walker, James A.; Lolchuragi, David S. ; Reinwald, Michael & Daballen, David. "Noise matters: elephants show risk-avoidance behaviour in response to human-generated seismic cues", *Proceedings of the Royal Society* 288 (2021): 20210774, 6.

80 La referencia completa de la obra: *Snow Storm – Steam-Boat off a Harbour's Mouth Making Signals in Shallow Water, and Going by the Lead. The Author Was in this Storm on the Night the Ariel Left Harwich*.1842. Óleo sobre lienzo. 91,4 x 121,9 cm. Tate, Londres.

siguiente: "pedí a los marineros que me ataran al mástil para observar; fui amarrado durante cuatro horas, y no guardaba expectativas de sobrevivir, pero me sentí obligado a registrarlo si lo hacía"[81]. Sólo así es posible una figura como la del Dr. Atl, el pintor nicaragüense que, cargado con su caballete, acude a la misma falda del volcán Paricutín en el estado de Michoacán, México, para dar testimonio tanto de su arte, como de su profunda admiración por la inmensa grandeza de los volcanes.

Los teóricos de lo sublime han insistido en el "horror delicioso" de la grandeza natural[82]; en la "placentera clase de estupor y admiración"[83] atribuida a lo inconmensurable. Ante el componente de espectacularidad de ciertos escenarios catastróficos, capaz de arrebatarnos hasta las mismas puertas del abismo, el placer se impone al miedo y la expectación a la huida. La sensibilidad estética, sea a través de una naturaleza sublime, o en la serena contemplación del mar en calma, es así capaz de celebrar el mundo en su simple apariencia, por destructivo o amenazante que resulte.

Este modo contemplativo de estar en el mundo, basado en la pura admiración y definido por la ausencia de un fin adaptativo identificable abre dos posibilidades: o bien se postula la idea provisional de que existe un excedente estético en la conducta humana difícil de categorizar o, al menos, de encajar causalmente en términos de adaptación biológica al medio; o bien se defiende la alternativa de que la sensibilidad estética y la apreciación desinteresada de la belleza natural tal vez sea un caso específicamente humano de exaptación o "enjuta" (*spandrel*)[84], lo que obligaría al reconocimiento de que existe una respuesta estética ante el mundo, de carácter emergente e imprevisible, capaz de determinar belleza. Ninguna de las dos alternativas elimina el engarce evolutivo de la sensibilidad estética, pero ambas revelan una ruptura cualitativa en el continuo biológico. Ahora bien, en el caso de la exaptación, la asunción de este tipo de mutaciones pasa por asumir, según Kwan, su carácter impredecible, lo que conlleva una disminución de la plausibilidad de M1 frente a M3. En sus propias palabras:

81 Rushkin, John, *Modern Painters* (vol. 5) (London: Smith, Elder and Co., 1860), 346, n. 1.

82 Hooker, Edward Niles (ed.), *The Critical Works of John Dennis* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1943), I, 380.

83 Burnet, Thomas. *The Sacred theory of the Earth* (London: Centaur Press Limited, 1965), 158.

84 Cf. Gould, Stephen Jay & Lewontin, Richard Charles, "The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme", *Proceedings of the Royal Society of London*, 205 (1979): 581-598.

> Comparemos el mundo existente con una cerradura de estructura definida. La llave emergente de la sensibilidad estética puede entones encajar en la cerradura o no. Dado que la forma de la cerradura ha sido fijada antes de la aparición de la llave, y que se supone que la llave es generada por un proceso aleatorio —sin tener en absoluto idea alguna de cómo es la cerradura—, es bastante improbable que esa llave encaje en la cerradura. Después de todo, es lógico que haya muchas más formas de que la llave no encaje en la cerradura que de que encaje en ella[85].

Y, pese a todo, encaja. Aun aceptando M3, el número de testimonios en los que la llave de la sensibilidad estética encaja en la cerradura del mundo y abre así la experiencia de lo bello es ciertamente notorio. Tales casos suelen describirse bajo una intensa y auténtica sensación de certidumbre para el observador. Por otro lado, existe además una potente tradición filosófica en la que se indica que la experiencia de la belleza natural queda fuera de lo ordinario, es repentina e imprevisible y, por tanto, kairológica. Si, por tanto, en M1 se declara que el mundo está completamente saturado de belleza y existe una sensibilidad capaz de apreciarla, en M3 la belleza se convierte en una experiencia eventual, susceptible de ser apreciada por la sensibilidad estética y con potencia suficiente para saturar el universo de sentido para la propia vida humana. Tal es la posición de Ricardo Piñero, para quien el juicio estético resulta de una doble combinación entre "nuestra propia y personal percepción y, de otra, algo que nosotros no controlamos, ni dominamos, sino que se nos da como escenario vital: la ocasión"[86].

En suma, el enfoque naturalista no encuentra razones para una sensibilidad estética que no sea, al mismo tiempo, rasgo seleccionable. Sin embargo, los obstáculos teóricos para mantener la tesis son inmensos, tanto más cuanto las funciones biológicas no parecen estar claras. La sensibilidad estética no se deja reducir tan fácilmente, con independencia de que juegue o haya jugado algún papel en la propia evolución del hombre. La sola posibilidad de una apreciación estética que opere en clave desinteresada pone de manifiesto la presencia de un excedente estético incontestable, que nos permite apreciar a miembros de la especie humana con independencia de sus rasgos seleccionables. Pero, además, apreciamos la belleza de otras especies, tanto como de sus producciones, así como de objetos, entornos y eventos que, como hemos visto, pueden incluso amenazar nuestra supervivencia. Y la contemplación puede hacerse en dos claves, libre y funcional, como el propio San Basilio indicaba. El tiempo y esfuerzo

85 Kwan, *The Rainbow of Experiences*…, 151.
86 Piñero, Ricardo, *Vivir en belleza* (Madrid: Sindéresis, 2021), 43.

contemplativo que dedicamos a demorarnos en su contemplación son indicio indiscutible de que existe un modo estético de morar en el mundo, por el que ante un mismo fenómeno podemos apreciar tanto su optimización funcional y, más revelador aún, su encanto liberado de cualquier otro interés.

No hay, en consecuencia, una forma exclusivamente biológica de disfrutar el mundo en clave estética: hay, también, una satisfacción proveniente de su conocimiento, pero también de su belleza liberada, sea evidente como se declara en M1, sea extraordinaria y kairológica como en M3. Así parece indicarlo San Basilio cuando, tras enumerar las funciones que cumple el mar, en cuya eficiencia reside su belleza, ensalza inmediatamente el encanto de su mero aparecer. El conocimiento de las funciones, en este sentido, no es capaz de negar "ciertas respuestas apreciativas muy comunes a la naturaleza" que son "menos intelectuales, más viscerales", en las que la naturaleza, podría decirse, "nos conmueve"[87]: por encima de las tensiones de San Basilio, hay una sensibilidad estética que, sin duda, es más compleja de lo que pretende algún reduccionismo. Por lo tanto, la pregunta sigue estando abierta: ¿por qué hay sensibilidad estética y no hay, más bien, indiferencia ante el mundo? ¿Por qué, de ser cierto M1, hay tanta belleza? ¿Por qué, de ser cierto M3, la experiencia de lo bello es tan intensa?

Por último, no es posible pensar un escenario M4, entre otras cosas porque vivir en un mundo feo haría la supervivencia de la especie algo desprovisto de razones para la misma. Así y todo, Kwan plantea el supuesto y, en clave irónica, aplica el mismo principio que anima la obra *Biophilia* de Wilson, sólo que desde la perspectiva de una ficticia *Biophobia*. Lo interesante del ejemplo es que de existir una sensibilidad estética capaz de discernir entre lo bello y lo feo, vivir en un entorno preñado de fealdad devolvería la pregunta a la cuestión inicial en torno al sentido de tal sensibilidad y, por tanto, a las razones de su selección: ¿por qué debería ser un rasgo seleccionable?

> Puedo imaginar a Wilson en M4 escribiendo un libro titulado *Biophobia*, que produce una explicación seleccionista tal como ésta: teniendo en cuenta que la especie humana encuentra fealdad por todas partes, ello plantea un reto y provoca un deseo de redecorar nuestro mundo en un mundo bello. Esto, además, estimulará el desarrollo de nuestro poder racional y la tecnología. Por supuesto, si esta explicación falla, hay siempre la posibilidad de una explicación "enjuta".

87 Carroll, Noël, "On being moved by nature: Between religion and natural history", en *Landscape, Natural Beauty and the Arts*, eds. Salim Kemal & Ivan Gaskell (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 245.

> Después de todo, nosotros tenemos que vivir en este mundo, y por tanto más tarde o más temprano tendremos que servirnos de la fealdad que nos rodea[88].

El resultado pone de manifiesto la creatividad de las explicaciones de rasgos de especie basadas en criterios de adaptación. Pero ofrece dos aspectos interesantes: de un lado, arroja, sin salir de las normas de la psicología evolutiva, un sentido específico al hacer artístico y tecnológico humanos, aunque desligado de cuestiones estrictamente ligadas a la supervivencia biológica de la especie —al fin y al cabo, ¿por qué querría el ser humano "redecorar" el mundo entorno?—. En realidad, el propósito de la redecoración del mundo entorno mejora las condiciones de habilitabilidad de la especie, incrementa su bienestar, pero su presencia sigue sin ser crítica en los aspectos relativos a la supervivencia. Por otro lado, el rechazo de esta hipótesis por falta de "corroboración empírica" no haría sino constituir una objeción a "una regla básica del juego de la psicología evolutiva"[89] y, en consecuencia, volvería más plausible M1 que M4.

En suma, aceptar las normas de la psicología evolutiva en lo relativo a las cuestiones sobre la sensibilidad estética y la belleza del mundo arroja numerosos obstáculos, retos y exigencias probatorias a las explicaciones que fundan M2, M3 y M4, límites a la demostración que afectan también a M1. La diferencia radica en que las tesis que lo sustentan no aspiran a otra cosa que la de conformar un argumento inductivo que incremente las probabilidades del teísmo, lo que difiere sustantivamente de los propósitos teóricos que fundan el resto de mundos, particularmente M2, que pretenden explicar la belleza y la sensibilidad estética desde una perspectiva basada en la selección natural. En este sentido, la eficacia del argumento no altera las posibilidades de éxito del naturalismo, exactamente igual que sucede con el teísmo, que, no obstante, ve incrementada su potencia persuasiva al ganar una mayor coherencia. En esto son vitales dos ideas clave: la presencia de una sensibilidad estética, cuyos efectos sirven de base subjetiva para juzgar y discernir sobre la belleza de las cosas; y la liberación de la propia contemplación estética de compromisos funcionales o teleológicos ligados a la supervivencia de la especie. En suma, la valoración del mar por su eficiencia en sostener y procurar los medios para la vida no impide que San Basilio viera, también, un objeto sencillamente encantador, capaz de suspender el ánimo hasta el éxtasis y la felicidad.

88 Kwan, *The Rainbow of Experiences*…, 151.
89 Kwan, *The Rainbow of Experiences*…, 151.

CONCLUSIONES

Es innegable, en primer lugar, el valor del pensamiento clásico, patrístico en particular, para las posiciones teístas. La interlocución con autores antiguos permite comprender hermenéuticamente lo lejos que hunden sus raíces cuestiones contemporáneas. En esta línea hemos hallado en San Basilio una aplicación tan fluida y natural de conceptos provenientes de la Teología Natural contemporánea y la Estética que, salvando las distancias, sorprende el modo como algunas respuestas fueron ya anticipadas e interpretadas bajo unas claves y condiciones de época completamente distintas. Es llamativo, por ejemplo, cómo sus reservas ante las formas sensibles de la belleza natural se alinean con las cautelas precisas a la hora de interpretar las regularidades de copresencia como indicios acumulativos de la existencia de Dios; o cómo el conocimiento del mundo y su funcionamiento, con independencia de sus formas resultantes, se alinean con la búsqueda de regularidades de sucesión, capaces de explicar, predecir y estudiar las intimidades del universo. Esta circunstancia habilita su obra y su pensamiento en el marco de una interlocución válida desde el momento presente. Por otro lado, es ilusionante la búsqueda de otros autores y otras conexiones entre la sensibilidad antigua y teología natural contemporánea.

El argumento estético es una vía interesante para el teísmo, aunque quizás una de las menos exploradas. Ello se debe a que su complejidad es evidente, pues no sólo confluyen las controversias habituales del campo, sino que se añaden las propias de la disciplina de la Estética en torno, por ejemplo, a la definición de belleza, los límites de la sensibilidad o el objeto y alcance de la experiencia estética. En esta línea de trabajo, comparto con Wynn la idea de que el argumento de Tennant se mantiene, en líneas generales, aceptablemente "convincente"[90]. Sin embargo, no es menos cierto que uno de los retos más apremiantes para sus defensores pasa por fijar las bases teóricas de una definición objetiva de belleza, lo que facilitaría enormemente el abordaje de la cuestión en los términos indicados por Swinburne. En todo caso, cualquier propuesta habrá de hacerse cargo de dos ideas básicas: de un lado, la satisfacción suscitada por un cumplimiento eficiente de atribuciones es inmensa, por lo que parece obvio que haya de permanecer en la órbita de la belleza; al mismo tiempo, es, también, evidente que una liberación de la simple forma de las cosas, con independencia del conocimiento de sus fines, funciones o mecanismos, es también posible. Y así, el segundo juicio sobre el mar de San Basilio puede ser compartido por cualquier sujeto, sin que el desconocimiento de las funciones asignadas haga mella en su disfrute. Es probable que Dios

90 Wynn, *God and Godness*…, 33.

creara un mundo pensando en su belleza, tanto como que lo hiciera siguiendo un diseño escrupuloso… y llenas están las playas de observadores extasiados, sin necesidad de que todos ellos sean oceanógrafos.

Por otro lado, es absurdo pensar que la belleza sólo pueda resolverse bajo criterios de eficiencia, como ilusorio pensar que la autonomía de lo bello opere completamente al margen de la mecánica de las cosas. Más bien parece que ha de buscarse una vía intermedia, síntesis de las otras dos, donde la atención prestada a los fines, propia de los juicios en torno a la belleza funcional, encuentre algún acuerdo con esa forma de finalidad sin fin propia de los juicios estéticos puros. Sólo así será posible resolver la tensión entre ambas y ofrecer, al mismo tiempo, una base de determinación objetiva en la que no se violente el gusto libre del hombre y su posibilidad de morar el mundo en una clave distinta de aquella ligada al íntimo conocimiento de sus entresijos.

Por último, el análisis de Kwan es ciertamente interesante, por cuanto completa las intuiciones de Swinburne en torno a la belleza del mundo ofreciendo además un desarrollo muy completo. Ahora bien, su planteamiento pone de manifiesto una posible crítica desde posiciones naturalistas contra el núcleo antrópico del argumento estético y, en buena medida, contra el propio principio. Si, en efecto, las condiciones de inicio del universo apuntaron hacia la eventual emergencia de una mente humana, capaz, en cierto momento, de apreciar la belleza del mundo, entonces hay una razón para afirmar que, de haber en el mundo una correspondiente sensibilidad estética, ésta sólo surge tras la aparición del ser humano. Por tanto, es cierto, al menos hasta ese momento, que M2 es "la descripción correcta de nuestro mundo antes de los seres humanos"[91]. Ahora bien, si hay un ser consciente dispuesto, entre otras capacidades, para percibir la belleza del mundo creado, es razonable extrañarse ante la presente imposibilidad de apreciar el excedente anterior. De algún modo, es como si hubiera un exceso de producción estética, inútil y desaprovechado, sin sentido… al menos hasta la aparición de la primera criatura capaz de apreciar estéticamente su entorno con independencia de otros intereses. Dicho de otro modo, si hay belleza en el mundo, y ésta se desarrolla para ser disfrutada por sí misma, ¿no la hubo antes del hombre *i.e.* de la emergencia de la sensibilidad estética? ¿O quizás, de existir una cierta disposición de los objetos para ser apreciados estéticamente, ésta constituye un exceso carente de sentido —lo que incrementa, de nuevo, la plausibilidad de M2 frente a M1—? Existen algunas respuestas sobre el planteamiento, pero, sin duda, tendrán que ser dejadas para otra ocasión.

91 Kwan, *The Rainbow of Experiences*…, 151.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Basilio de Cesarea (santo). *Homélies sur l'Hexaéméron*, ed. Stanislas Giet. 2 edición. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

Beehler, Bruce M. & Tim Laman. *New Guinea: Nature and Culture of Earth's Grandest Island.* Princeton: Princeton University Press, 2020. https://doi.org/10.1515/9780691199917

Benyus, Janine M., *Biomímesis. Cómo la ciencia innova inspirándose en la naturaleza*. Barcelona: Tusquets, 2012.

Bevis, Richard. *Road to Egdon Heath: The Aesthetics of the Great in Nature.* Montreal & Kingston/London/Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1999.

Boyadzhiev, Khristo N. "Spirals and Conchospirals in the Flight of Insects". *The College Mathematics Journal* 30, 1 (1999): 23-31. https://doi.org/10.1080/07468342.1999.11974025

Bruyne, Edgar. "Esthétique païenne, esthétique chrétienne. A propos de quelques textes patristiques". *Revue Internationale de Philosophie* 9 (1955): 130–44.

Burnet, Thomas. *The Sacred theory of the Earth*. London: Centaur Press Limited, 1965.

Carroll, Noël. "On being moved by nature: Between religion and natural history". En *Landscape, Natural Beauty and the Arts*, eds. Salim Kemal & Ivan Gaskell, 244–66. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. https://doi.org/10.1017/CBO9780511554605.012

Castro, Sixto J., *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2012.

Collins, Robin. "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tunning of the Universe", en *The Blackwell Companion to Natural Theology*, eds. William Lane Craig y J.P. Moreland, 202-281. Chichester: Blackwell Publishing, 2009. https://doi.org/10.1002/9781444308334.ch4

Collins, Robin. "The teleological argument", en *The Rationality of Theism*, eds. Paul Copan & Paul K. Moser, 132-148. London & New York: Routledge, 2003.

Davies, Paul. "Design in Physics and Cosmology", en *God and Design. The Teleological Argument and Modern science*, ed. Neil A. Manson, 25-53. London & New York: Routledge, 2003.

Davies, Stephen. *The Artful Species. Aesthetics, Art, and Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2012. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199658541.001.0001

Dutton, Denis. *El instinto del arte*. Barcelona: Paidós, 2010.

Elias, Damian O., Senthurran Sivalinghem, Andrew C. Mason, Maydianne C. B. Andrade, & Michael M Kasumovic,. "Vibratory Communication in the

Jumping Spider *Phidippus clarus*: Substrate-borne Courthip Signals are Important to Male Mating Success". *Ethology. Internacional Journal of Behavioural Biology* 116 (2010): 990-998. https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.2010.01815.x

Gould, Stephen Jay & Lewontin, Richard Charles. "The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme". *Proceedings of the Royal Society of London* 205 (1979): 581-598. https://doi.org/10.1098/rspb.1979.0086

Haught, John F. *God after Darwin: a Theology of Evolution*. 2 edición. Boulder: Westview Press, 2008.

Hinde, Robert A., *Why God Persist: A Scientific Approach to Religion*. London: Routledge, 1999.

Hooker, Edward Niles (ed.). *The Critical Works of John Dennis.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1943.

Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

Kwan, Kai-man. *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God*. *A Defense of Holistic Empiricism*. New York & London: Continuum, 2011.

Lázaro, Manuel. "Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano". *Cauriensia* (2019): 49-80.

Lennox, John C. *God's undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion, 2007.

McPherson, Thomas. *The Argument from Design*. London & Basingstoke: The MacMillan Press, 1972. https://doi.org/10.1007/978-1-349-00746-2

Meisner, Gary B. *The Golden Ratio. The Divine Beauty of Mathematics*. New York: Race Point, 2018.

Mill, John Stuart. *Theism*. New York: Liberal Art Press, 1957.

Miller, Hugh. *The Testimony of the Rocks, or, Geology in its Bearing on the Two Theologies, Natural and Revealed*. Edinburgh & London: Constable; Shepherd & Elliot; Hamilton, Adams, & co., 1857.

Mortimer, Beth, James A. Walker, David S. Lolchuragi, Michael Reinwald, & David Daballen. "Noise matters: elephants show risk-avoidance behaviour in response to human-generated seismic cues". *Proceedings of the Royal Society* 288 (2021): 20210774. https://doi.org/10.1098/rspb.2021.0774

Narverson, Jan. "God by Design?", en *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, 88-105. London & New York: Routledge, 2003. https://doi.org/10.4324/9780203398265_chapter_4

Paley, William. *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature*. London: R. Faulder; Wilks and Taylor, 1802. https://doi.org/10.5962/bhl.title.51240

Parsons, Glenn & Allen Carlson. *Functional beauty* (Oxford: Oxford University Press, 2009). https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205240.001.0001

Peterfreund, Stuart, *Turning Points in Natural Theology from Bacon to Darwin. The Way of the Argument from Design*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. https://doi.org/10.1057/9781137015273

Piñero, Ricardo. *Vivir en belleza*. Madrid: Sindéresis, 2021.

Pradier, Adrián. "Free Beauty and Functional Perspective in Medieval Aesthetics". *Religions* 13, 2 (2022): 125. https://doi.org/10.3390/rel13020125

Ray, John. *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation in two parts.* Glasgow: William Duncan Junior, 1750.

del Río, Alejandro y Romerales, Enrique, editores. *Kant. Lecciones sobre la filosofía de la religion*. Madrid: Akal, 2000.

Roberts, Michael. "Intelligent Design: Some Geological, Historical, and Theological Questions", en *Debating Design From Darwin to DNA*, eds. William A. Dembski & Michael Ruse, 275-293. New York: Cambridge University Press, 2006. https://doi.org/10.1017/CBO9780511804823.016

Rushkin, John. *Modern Painters* (vol. 5). London: Smith, Elder and Co., 1860.

Sober, Elliott. *The Design Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

di Summa-Knoop, Laura. "Philosophical Aesthetics. A naturalist perspective". *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 1, 2(2014): 191-208. https://doi.org/10.2752/205393214X14083775794998

Swinburne, Richard. "The Argument from Design". *Philosophy* 43, 165 (1968): 199-212. https://doi.org/10.1017/S0031819100009189

Swinburne, Richard. *The existence of God*. 2 edición. Oxford: Clarendon Press, 2004 [1979].

Swinburne, Richard. *Is there a God?* 2 edición. New York: Oxford University Press, 2010 [1996].

Tennant, Frederick & Robert Tennant. *Philosophical Theology*, vol. 2. *The soul, the world and God*. Cambridge: Cambridge University press, 1930.

Wilson, Edward O. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press, 1984. https://doi.org/10.4159/9780674045231

Wright, Larry. "Functions", *The Philosophical Review* 82, 2 (1973): 139-168. https://doi.org/10.2307/2183766

Wynn, Mark. *God and Goodness: A natural theological perspective*. London & New York: Roudledge, 1999.

Adrián Pradier
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Alberto Aguilera 23
28015 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-8375-5385

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 431-454, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.431

EL FENÓMENO DE LA EXPRESIÓN Y SUS IMPLICACIONES RELIGIOSAS. UN ESTUDIO DESDE EDITH STEIN

THE PHENOMENON OF EXPRESSION AND ITS RELIGIOUS IMPLICATIONS ACCORDING TO EDITH STEIN

MIRIAM RAMOS
EUM Fray Luis de León

Recibido: 07/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

Objetivo del siguiente artículo es mostrar el alcance del fenómeno de la expresión en la obra de Edith Stein para resolver los problemas epistemológico, político y fenomenológico vinculados al hecho religioso. Para ello, tras una revisión y clasificación de la bibliografía secundaria acerca de la reflexión sobre lo que hemos denominado "accesos a Dios en la filosofía de Stein" (relaciones entre razón y fe, filosofía de la religión o fenomenología de la vivencia religiosa, teología y estudios transversales) se presenta detalladamente el fenómeno de la expresión en el pensamiento de la autora y se constata su lugar en ese ámbito de investigaciones y su potencialidad para ofrecer respuesta a los tres problemas planteados al inicio del artículo.

Palabras clave: Edith Stein, expresión, fe, fenomenología, razón.

ABSTRACT

The objective of the following article is to show the scope of the phenomenon of expression in Edith Stein's work to solve the epistemological, political and phenomenological problems related to the religious fact. In order to, after a review and classification of the secondary bibliography about reflection upon what we have called "access to God in Stein's philosophy" (relations between reason and faith, philosophy of religion or phenomenology of the religious experience, theology and cross-sectional studies) the phenomenon of expression in the author's thought is presented in detail and its place in this area of research as well as its potential to offer an answer to the three problems raised at the beginning of the article are confirmed.

Keywords: Edith Stein, expression, faith, phenomenology, reason.

I. INTRODUCCIÓN

En una ocasión, dialogaba con una compañera en un bar. De repente, al hilo de la conversación, dijo algo que se me quedó profundamente grabado en la memoria: "los creyentes son como locos que tienen un amigo imaginario. Sólo que, como son muchos, no hay un manicomio tan grande que pueda construirse para encerrarlos".

Naturalmente, no se tomaba demasiado en serio su comparación, pues notaba que en la gran cantidad de personas que afirman "Dios existe" suele haber un estilo de vida nada semejante al de una persona carente de cordura. Pero, el hecho de que el que alucina ve algo que es producto de su imaginación y que no es real, y el hecho de que a Dios no lo vemos con los ojos de la carne, le hacía establecer la comparación. Aquella compañera pensaba que no existía Dios. Ella consideraba que creer en Dios, tener fe, ser creyente… era algo "subjetivo", respetable, pero "subjetivo". Ella no dudaba de que, por ejemplo, su padre existía, de que la mesa donde suele comer existía o de que yo, con quien hablaba, también existía. Pero no ocurría lo mismo con Dios.

Pues bien, esta situación puede servirnos para abordar nuestro tema. Y es que, aunque en penumbra, deja traslucir a escala microscópica tres problemas actuales asociados al fenómeno religioso: un problema epistemológico, un problema político y un problema fenomenológico.

Un problema epistemológico, en primer lugar, porque, en efecto, si no es posible conocer a Dios de modo natural, es decir, a través de nuestra razón, entonces, ¿en qué se diferencia alguien que dice "Dios existe" de alguien que dice

"los burros que vuelan existen" o "Joe – un elefante rosa que echa zumo de mango por la trompa – existe"? Con otras palabras, si la vivencia religiosa es algo, como se suele decir, ligado únicamente a los sentimientos y, por tanto, "privado" – en el sentido de que no se puede comunicar ni hablar públicamente de ello–; y "subjetivo" – en el sentido de contrario a "objetivo"… ¿Qué la diferencia de una alucinación o, simplemente, de una imaginación?

Un problema político, en segundo lugar, porque, un conjunto grande de personas que fundamenta su vida en torno a un Ser que no se ve y que no existe, y a quien rinden obediencia de fe por encima de la obediencia que se debe a las leyes del Estado, en caso de conflicto… ¿no representará un peligro, una amenaza, para la soberanía de la nación? Es más, ¿qué sentido puede tener, por ejemplo, impartir una asignatura de Religión en los colegios, la historia de las religiones, los signos religiosos? ¿No atenta ello contra el orden público? ¿No es minar los fundamentos de la autoridad y de la unidad del Estado?

Un problema fenomenológico –acotando "fenomenológico" a experiencial–, porque aquella amiga nos transmitía un tipo de experiencia muy concreta: la de una persona no religiosa cuando piensa sobre una persona creyente. Pero la pregunta que surge es, ¿verdaderamente es el único tipo experiencia que puede darse entre estos dos tipos de persona? O ¿no tendremos más bien que preguntarnos qué posibilidades pueden darse cuando una persona no creyente, ve a una persona creyente?

A menudo, el discurso filosófico busca solucionar estos tres problemas rastreando las pruebas de la existencia de Dios que distintos filósofos han dado a lo largo de la historia[1], o buscando nuevos argumentos actuales que ayuden a la razón a hacer frente al escepticismo, al agnosticismo, al relativismo y al ateísmo imperantes en nuestro tiempo[2]. También asentando las bases prepolíticas del Estado moderno[3].

Si bien la tarea de abordar sistemáticamente una fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein ya ha sido realizada excelentemente por B. Beckmann-Zöller[4], y sería muy pretencioso querer añadir algo a su exposición,

1 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2.

2 Josef Seifert, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor* (Madrid: Encuentro, 2013).

3 Manuel Jiménez Redondo, "Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger".

4 Beate Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophischer Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg: Königshausen & Neumann,

en nuestro artículo trataremos de resaltar la importancia de un fenómeno en Stein que es tan sencillo como nuclear para entender el fenómeno religioso a escala personal y comunitaria, y para, consecuentemente, responder a esas preguntas: el fenómeno de la expresión.

Para ello, seguiremos tres pasos:

1. En primer lugar, realizaremos una breve revisión bibliográfica acerca de lo que hemos llamado "accesos a Dios" en la filosofía de E. Stein, con el fin de conectar nuestro artículo con esas investigaciones precedentes.
2. En segundo lugar, esclareceremos el fenómeno de la expresión.
3. Finalmente extraeremos algunas conclusiones para tratar de responder a las preguntas planteadas en esta introducción.

II. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA ACERCA DE LOS "ACCESOS A DIOS"[5] EN LA FILOSOFÍA DE STEIN

A comienzos de la segunda mitad del siglo XX se ofreció finalmente al público en 1950 por primera vez la obra *Endliches und ewiges Sein*[6]. Entre 1951 y 1953 aparecieron reseñas en francés, alemán, italiano en las que se valoraba positiva o negativamente el *opus* a propósito del modo como el saber de la fe y el de la razón aparecían conjugadas.

En algún caso, se comentaba en la valoración de la obra que Stein confundía Teología y Filosofía[7], mientras que en otros, bien simplemente se dejaba constancia de que Stein abordaba la relación entre ambas disciplinas[8], bien se decía que tanto teólogos como filósofos encontrarían en ella un profundo trabajo cuyo

2003). Cf. Samuel Dimas, "A questão de Deus na fenomenologia hermenêutica de Jean-Luc Marion", *Cauriensia* 16 (2021): 355-378.

5 Nótese que "accesos a Dios" es una expresión que utilizamos para mencionar todo el conjunto de investigaciones que han abordado en Edith Stein bien las relaciones entre filosofía y teología, bien entre saber y creer, su fenomenología de la vivencia religiosa, su filosofía de la religión, su teología… Es decir, todas aquellas que tienen que ver con el hecho religioso, con Dios o con la vivencia religiosa. No es una expresión utilizada por Stein.

6 Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, edit. Romeus Leuven y Lucy Gelber (Freiburg: Herder, 1950).

7 Cf. P. J. Pfiffner, Reseña de *Endliches und ewiges Sein. Edith Steins Werke II*, *Giornale di Metafisica*, 7 (1952): 741. Esta valoración de la obra de Stein la critica Marco Paolinelli, *La ragione salvata. Sulla filosofia cristiana di Edith Stein* (Milano: Franco Angeli, 2001) 66.

8 Cf. Mariano Campo, Reseña de *Edith Steins Werke, I. Kreuzeswissenchaft. Studie über Joannes a Cruce – II. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *Rivista di filosofia neoscolastica* 43:3 (1951): 356.

acceso requeriría un serio esfuerzo[9]; y se comentaba que el trabajo tenía por objetivo alcanzar el sentido del ser, no pudiendo ser considerado ni como metafísica, ni como teología natural tal y como se habían entendido estas disciplinas tradicionalmente[10]. Se mencionaba también el problema de la filosofía cristiana[11].

Esto, que ocurrió pocos años después de la muerte de la autora, es solo un reflejo de la multiplicidad de matices desde los que puede ser contemplada su obra y de los malentendidos a que puede dar lugar si no se acoge esa multiplicidad. Precisamente, una mirada a las publicaciones que tienen como objeto específico de estudio la relación entre el mundo de la fe y el mundo de la razón en la obra steiniana, nos permite ordenarlas del siguiente modo:

A. Las publicaciones que se ocupan de las relaciones entre fe y razón o entre saber y creer[12], es decir, los fundamentos tradicionalmente considerados de la filosofía y de la teología en cuanto disciplinas sistemáticas.

B. Las publicaciones que se basan en los textos de Stein en los que las relaciones entre los saberes filosófico y teológico operan *de facto*, ya que están al servicio de la aprehensión de objetos de conocimiento propios de otras disciplinas de entidad particular.[13]

9 Cf. M. St. Morard, Reseña de *Endliches und ewiges Sein* de Edith Stein, *Divus Thomas*, 30 (1952): 375.

10 Cf. L. B. Geiger, Reseña de *Endliches und ewiges Sein. Ein Aufstieg zum Sinn des Seins, Edith Steins Werke II*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954): 276.

11 Cf. Geiger, Reseña, 276; y Morard, Reseña, 370.

12 Mencionamos solo una selección de este tipo de investigaciones: Karl-Heinz Lembeck, "Zwischen Wissenschaft und Glauben: Die Philosophie Edith Steins", *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990): 271 – 287. Xavier Tilliette, "Quelques défenseurs de l'argument ontologique", *Archivio di Filosofia* LVIII, 1-3 (1990): 416-417. Karl Schudt, *Faith and Reason in the Philosophy of Edith Stein* (Ph.D. dissertation, Marquette University, 2001); y "Edith Stein's proof for the existence of God from consciousness", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82:1 (2008): 105-126; Wojciech Zyzak, "Glaube und Mystik bei Edith Stein", *Geist und Leben* LXXVIII (2005): 280-295. Vincent Aucante, "Foi et raison selon Edith Stein", *Gregorianum*, LXXXVII, 3 (2006): 522-543. Fernando Haya, "La razón humana y sus límites en Edith Stein: una glosa a *Naturaleza, libertad y gracia*", en *Edith Stein: antropología y dignidad de la persona humana*, ed. Francisco J. Sancho Fermín (Ávila: CITeS, 2009), 185-210; Horst Seidl, "Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con s. Tommaso d'Aquino. Commento critico allo scritto di E.Stein *Erkenntnis und Glaube*", ***Angelicum*,** 76 (1999): 47-72.

13 Mencionamos aquí: Angela Ales Bello, "Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein", en *Teresianum*, 50 (1999): 49-59; Marco Savioli, "Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità", *Divus Thomas* 46 (2007): 71-126; B. H. Reifenrath, *Erziehung im Lichte des Ewigen: die Pädagogik Edith Steins* (Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1985).

C. Las que consideran que en Stein puede hablarse con fundamento de una teología, en el sentido de la "teología de los santos" de Hans Urs von Balthasar[14], o en el sentido de la teología negativa de Dionisio el Areopagita[15]; o que se halla en su obra fuentes suficientes para extraer un método teológico[16].

D. Las que abordan el concepto, explícitamente tratado por Stein o implícito en sus textos, de una forma intermedia de saber o disciplina que es a la vez nueva y distinta de la filosofía y de la teología consideradas en sí mismas, pero que, en algún modo, se vincula a ambas. Dentro de estas se perfilan las que tienen como objeto definir el concepto de filosofía cristiana en Stein y aquellas que ven en la obra steiniana las bases para una fenomenología de la vivencia religiosa o una filosofía de la religión. Las relativas al concepto de filosofía cristiana[17] abordan el pensamiento de Stein en el contexto de la controversia

14 Cf. Virginia Raquel Azcuy, "Una teología epifánica, eficaz y discreta. Diálogo entre Edith Stein y la teología contemporánea", *Teresianum*, 50 (1999): 62.

15 En el 50º volumen de *Archivio di filosofia* aparecen tres artículos que aluden a este concepto de teología negativa en la autora basándose en el comentario al Areopagita de Stein: a) Roberta de Monticelli, "Il fiume e il cerchio della teologia. Edith Stein sulla *Teologia Mistica* dello Pseudo-Dionigi", *Achivio di filosofia* 70 (2002): 791-807; b) Angela Ales Bello, "Teologia negativa, mistica, hyletica fenomenologica: a proposito di Edith Stein", *Achivio di filosofia* 70 (2002): 809-820; c) Francesco Valerio Tommasi, "Prima e al di là di ogni intenzione: teologia negativa e eccedenza fenomenologica tra Edith Stein e Emmanuel Levinas", *Archivio di filosofia* 70 (2002): 821-849. Años más tarde aparecería en EEUU un artículo que retomaría este tema de nuevo : Michael F. Andrews, "Faith Seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein", en *The Experience of God: A Postmodern Response*, ed. Kevin Hart y Barbara Wall, 136-155. Bronx, NY: Fordham University Press, 2005. Estas investigaciones se basan en, como ya hemos aludido antes, el comentario de Stein a Dionisio el Areopagita: Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. ESGA 17 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003).

16 Daniela del Gaudio, "Dalla fenomenologia alla mistica. Originalità e metodo in Edith Stein", *Rassegna di teologia* 46, 2 (2005): 203-235. Del Gaudio ha hablado de los fundamentos de un método teológico en la obra de Stein cuyas etapas serían, en primer lugar, una etapa fenomenológica-experiencial en la que la empatía cobra un papel central (Del Gaudio, 217); una etapa fundante-heurística, reflejada en las obras en que la autora busca confrontar fenomenología de Husserl y el pensamiento escolástico de Tomás de Aquino (Del Gaudio, 221 y ss.), una místico-sapiencial en la que cobra relieve la teología apofántica (Del Gaudio, 229) y, por último una etapa caracterizada por el testimonio, donde obra y vida se funden (Del Gaudio, 233).

17 Aquí entran los estudios siguientes: Xavier Tilliette a) "La filosofia cristiana di Edith Stein", *Aquinas*, 32 (1989): 131-137; b) "Edith Stein et la philosophie chrétienne: À propos d'*Être fini et Être eternel*", *Gregorianum* 71 (1990): 97-113; "La filosofia cristiana secondo Edith Stein", *Aquinas* 37 (1994): 389-394; W. Hover, "Wer wissen darf, sieht mehr. Sinn und Möglichkeit einer ‚Christlichen Philosophie' nach Edith Stein", en *Ein Leben für die Wahrheit*, ed. Lina Börsig-Hover (Fridingen an Donau: Börsig, 1991), 215-226; Albert Zimmermann, "Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie bei Edith Stein", en *Denken im Dialog: zur Philosophie Edith Steins*, Waltraud Herbstrith, (Tübingen: Attempto Verlag, 1991), 133-140; Abelardo Lobato, "Fenomenología y Metafísica. La 'filosofía cristiana' de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino", *Aquinas* 37 (1994): 335-352; Battista Mondin, "Filosofia cristiana, fenomenologia e metafisica secondo Edith Stein", *Aquinas* 37 (1994): 377-386; Jan H. Nota, "Edith Stein – Christliche Philosophie oder Fideismus?",

filosófica avivada en los años veinte y treinta del siglo XX de si existe realmente una filosofía cristiana[18]. A este respecto, destacan tres hitos fundamentales en esta aproximación a la obra de Stein: la investigación de A. Bajsic[19], que, publicada en 1961 en Bolzano (Italia) fue la primera en abordar la filosofía de la autora desde este ámbito; y las monografías de M. Paolinelli (OCD) y M. Filippa[20], aparecidas en el año 2001. Junto a estos tres hitos fundamentales cabe destacar aquellas notas y artículos que se han dedicado a interpretar el marco trazado por el parágrafo 4 [21]del primer capítulo de *Endliches und ewiges Sein*[22]. Entre las publicaciones que partiendo de su producción filosófica intentan fundamentar una fenomenología de la vivencia religiosa o una filosofía de la religión, destacan trabajos realizados en las lenguas italiana y alemana. En lengua alemana hay que nombrar la tesis doctoral de A. U. Müller, publicada en Friburgo en 1993[23]; el trabajo de H. Hecker *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, aparecido en Würzburg dos años más tarde[24]. Y la tesis doctoral de B. Beckmann-Zöller, también en Würzburg en 2003[25]. Todos ellos tienen, no

Jahrbuch für Philosophie, Kultur und Gesellschaft, I (1994): 18-24; Marco Paolinelli, "Note sulla 'filosofia cristiana' di Edith Stein", *Teresianum* 50 (1999): 87-128.

18 Un estudio sobre los orígenes remotos de la controversia de los años treinta lo ofrece: Heinrich M. Schmidinger, "La controversia sobre la filosofia cristiana en su contexto", en *Filosofia cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. III (Corrientes modernas en el siglo XX) editado por Emerich Coreth, S.I., Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, 23-45. Y sobre la historia del concepto de "filosofia cristiana", del mismo autor: "Historia del concepto de 'filosofia cristiana'" en *o.c.*, Vol. I (Nuevos enfoques en el siglo XIX), 29-45.

19 Aloisius Bajsić, *Begriff einer "Christlichen" Philosophie bei Edith Stein*, (Bozen: Druck FerrariAuer, 1961). Extracto de tesis doctoral defendida en 1958, Pontificiae Universitatis Gregoriana.

20 Cf. Juan Luis Lorda, Reseña de Filippa, M.; *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2001, *Scripta theologica* 34, 2 (2002): 700.

21 Edith Stein. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12 (Freiburg: Herder, 2006): 20 y ss.

22 Este fragmento es citado –desde diversas ediciones y versiones– entre otros, por: Abelardo Lobato, "Vida y pensamiento teleológico de Edith Stein", *Asprenas* 28 (1981): 370; Patrizia Manganaro. *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002, 217; Jörg Splett, "Wege der Gotteserkenntnis. Edith Stein zum Thema Theo-logie und Gotteserfahrung", *Jahrbuch für Religionsphilosophie* I (2002): 100.

23 Andreas Uwe Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, (Freiburg [u.a.]: Karl Alber, 1993).

24 Herbert Hecker, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, (Würzburg: Echter, 1995).

25 Una crítica a Müller y Hecker la ofrece Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*: 149-156. Además de su tesis doctoral, consúltese: Beate Beckmann: a) "Phänomenologie der Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit", *Edith-Stein-Jahrbuch* 11 (2005): 109-133; b) "Heißt Freisein Einsamsein? Religionsphilosophische Reflexionen zum postmodernen Single-Dasein im Anschluss an Edith Stein", en *Gott nach der Postmoderne. Eine Herausforderung für Wissenschaft und Gesellschaft*, ed. Peter Zöller-Greer, y Hans-Joachim Hahn (Hamburg: Lit, 2007), 148–156.

obstante, un precedente remoto en la obra de A. Bejas de 1987[26]. En lengua italiana, junto a los artículos de Ales Bello[27], son reseñables las monografías de A. Margarino[28] y de P. Manganaro[29], ambas de 2002.

El presente artículo conecta con el segundo subgrupo de las investigaciones del tipo D. Más bien, trata de partir de un fenómeno que subyace a la vivencia religiosa, sin el cual, esta no se explicaría. Si bien han sido puestas de manifiesto sus implicaciones respecto a la cuestión de la mujer como problema filosófico[30], conviene explorar aún su alcance para las preguntas de las que partíamos. Adentrémonos, pues, en el fenómeno de la expresión.

III. EL FENÓMENO DE LA EXPRESIÓN. PRIMERA NOTA: ANALOGÍA DE LA EXPRESIÓN MÍMICA Y LA EXPRESIÓN LINGÜÍSTICA

La cuestión de la expresión corporal (*leiblicher Ausdruck*) ha sido tema de interés para los primeros fenomenólogos, especialmente en torno a la primera *Investigación Lógica de* Husserl[31]. Si bien el fenómeno de la expresión aparece abordado por Edith Stein tanto en su primera como en su segunda etapa filosóficas[32], sus reflexiones son siempre un reflejo de su posicionamiento realista de la fenomenología, en la medida en que por medio de la expresión corporal se

26 Andrés Bejas, *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik*. Frankfurt a.M.-Bern-New York: Peter Lang, 1987.

27 Angela Ales Bello: a) "Dio nella prospettiva fenomenologica", en *Dio e il senso dell'esistenza umano*, ed. Luis Romera, 101-134. Roma: Armando, 1999; b) "El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl y Edith Stein frente a frente", *Devenires* 3 (2002): 172-194; c) "Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: intersoggettività e impersonalità", *Archivio di filosofia* 49 (2001): 263-277. (Incluimos solo una selección de las contribuciones de Ales Bello a través de artículos y capítulos de libro); d) Angela Ales Bello. "Dio come terzo? Filosofia e Religione a confronto", *Archivio di filosofia* 74 (2006): 425-438.

28 Annalisa Margarino, *In statu viae: fenomenologia religiosa in Edith Stein* (Morena, Roma: OCD, 2002).

29 Véase nota a pie de página número 22 del presente artículo. También puede consultarse el siguiente capítulo de libro: Patrizia Manganaro, "Linee di fenomenologia della mistica in Edith Stein. Verso una teo-logica", 337-356 en *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, editado por F. Alfieri y M. Shahid. Bari: Edizioni Guiseppe Laterza, 2009.

30 Cf. Anneliese Meis. "La expresión corporal y sus alcances en la metodología onto-fenomenológica de Edith Stein: su relevancia para la pregunta por la mujer", *Cuadernos de Teología* 2 (2010): 25-10.

31 Cf. Francesco Valerio Tommasi, "Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie", en *„Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben". Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*, ed. Andreas Speer y Stephan Regh. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2016) 243.

32 Cf. Marcus Knaup, "Ausdruck", en *Edith Stein Lexikon*, ed. Marcus Knaup y Harald Seubert, (Freiburg: Herder, 2017), 52-54.

pone de manifiesto la vinculación entre el yo puro y la vida espiritual del yo real[33]. Pero, ¿cómo caracteriza Stein este fenómeno? Bajo las siguientes notas que veremos a continuación.

La primera nota es que existe una analogía de la expresión mímica y la expresión lingüística. Ello se debe a que Stein entiende el lenguaje como expresión. En este sentido, la expresión lingüística y la mímica serían dos facetas distintas pertenecientes al lenguaje[34]. De hecho, la autora compara ambos tipos de expresión[35]. Así, considera que "el hablar mismo" es también un fenómeno de expresión, de modo que tal "expresarse" es análogo a lo que ocurre en nuestro rostro cuando, al sonrojarse, manifiesta la vergüenza que sentimos, o cuando, a través de la mirada y las sonrisas, se trasluce la amistad que profesamos a alguien[36].

Así, entre la comprensión lingüística y la mímica se dan semejanzas y diferencias. En concreto, Stein indica tres semejanzas. La primera es que en ambas se da una función puente tanto de la palabra como de la expresión mímica, respecto al significado o sentido. Esto quiere decir que ambas conducen o dicho más adecuadamente, transmiten directamente, por sí mismas, al sentido. Así, en la expresión mímica, "la mirada, la expresión del rostro, los rasgos de la cara 'significan' lo que 'expresan', y dirigen la mirada hacia su 'sentido'"[37], y al escuchar y comprender una palabra, no me detengo en el sonido de la palabra, en la palabra en sí, sino que soy llevada inmediatamente al significado. Por ejemplo, cuando veo a mi hermano sonriendo, no me fijo en la sonrisa en sí, sino que pienso que mi hermano está alegre y contento. Y cuando escucho la palabra mesa, directamente pienso en una mesa, y no en la palabra *mesa*, *table* o *Tisch* con sus letras. La segunda semejanza es que tanto en la palabra como en la expresión mímica encontramos un carácter universal y un carácter individual. Así, aunque el rostro de mi hermano sea un "fenómeno expresivo concreto e individual, hay que resaltar un carácter universal que corresponde a un carácter universal de lo que se expresa del alma (…). Y, por otro lado, la palabra – a

33 Cf. Tommasi, "Leiblicher Ausdruck…": 249 y ss.

34 Cf. Edith Stein, *Einfühung in die Philosophie*. ESGA 8, ed. Claudia-Marièle Wulf (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004), 160 [485]. [Los números arábigos entre corchetes significan el número de página del manuscrito, tal y como aparece en las una buena parte de la edición alemana de las obras de la autora y en los cinco volúmenes que integran la edición española].

35 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 160 [484-485].

36 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 167 [522].

37 Edith Stein, *Introducción a la filosofía*, trad. José Carlos Mardomingo, en *Obras Completas, Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (1914-1921)*, ed. Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. (Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2006), [481].

pesar de su universalidad – aparece siempre en algún revestimiento individual"[38]. Finalmente, la tercera semejanza es la correspondencia entre vida interior del alma y la vida exterior, en el caso de la expresión mímica; y entre el significado y el objeto o estado de cosas, en el caso de la palabra[39].

Asimismo, encontramos tres diferencias. En primer lugar, mientras que, en la palabra, el significado y el objeto pueden ser separados, ya que no son una misma y única cosa, en la expresión mímica, significado y objeto son una misma y única cosa: desaparece la diferencia entre significado y objeto[40]. Como dice Stein: "lo anímico, que se capta por medio de la 'expresión', el estado individual o la cualidad, es el significado de esa expresión"[41], es decir, no es algo distinto de ella. En segundo lugar, aunque la palabra y la expresión mímica aparecen en algún revestimiento individual, "el carácter individual de la palabra (…) no tiene nada que ver con el carácter individual del objeto que ella designa; no 'quiere decir' nada con respecto al objeto, y en este sentido carece de significado, mientras que en la individualidad de la expresión mímica se manifiesta la individualidad de lo anímico expresado"[42]. Por último, en la expresión lingüística, algo no plástico (*Unanschaulich*)[43], el significado, presenta una objetividad que puede percibirse (*eine wahrnehmbare Gegenständlichkeit*[44]). En la expresión mímica, algo que puede percibirse de manera sensible presenta algo plástico (*ein Anschauliches*)[45], a saber, la vida interior del alma.

IV. SEGUNDA NOTA: CARÁCTER ICÓNICO DE LOS FENÓMENOS DE EXPRESIÓN

La segunda nota característica es el carácter icónico (*bildhafter Charakter*)[46] de los fenómenos de expresión. ¿Qué quiere decir Stein con este carácter icónico? Que existe una correspondencia entre la vida interior y la vida exterior de la persona que se manifiesta en los fenómenos de expresión. (O lo que el dicho español sintetiza al decir "la cara es el espejo del alma"). En virtud de este carácter, Stein quiere reservar el título de fenómeno de expresión a las

38 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 160 [483]. Traducción nuestra.
39 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 161 [488].
40 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 159-160 [482-483].
41 Stein, *Introducción a la filosofía*, trad. José Carlos Mardomingo, [484].
42 *Ibidem*.
43 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 161 [489].
44 *Ibidem*.
45 *Ibidem.*
46 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 164 [504].

manifestaciones de la vida espiritual del yo. Pues ni los seres inertes, ni las plantas ni los animales tienen vida interior. Y aunque estos últimos puedan tener sensaciones y sentimientos vitales, no tienen sentimientos espirituales como los tiene una persona. Y si "expresan" algo, solo lo pueden hacer en sentido impropio[47].

V. TERCERA NOTA: SINGULARIDAD DE LA EXPRESIÓN DE LA VIDA ESPIRITUAL FRENTE A LA DACIÓN DE LA VIDA SENSITIVA BASADA EN LA UNIDAD DE VIVENCIA Y EXPRESIÓN

Naturalmente, si existe una correspondencia, un carácter icónico de los fenómenos de expresión se debe a que existe una unidad en la persona entre lo corporal y lo espiritual. Por eso, la tercera característica es la singularidad de la expresión de la vida espiritual frente a la dación de la vida sensitiva, basada en la unidad de vivencia y expresión. Para Stein, la expresión no es una percepción conjunta de sensaciones – frío, calor, dureza – y sentimientos vitales del individuo. Mientras que en este último caso veo "x" con "y", en el caso de la expresión lo que ocurre es que veo "x" a través de "y". La novedad y distinción de este fenómeno la pone de manifiesto la autora tanto en *Sobre el problema de la empatía* como en *Introducción a la filosofía:*

> Es otra la relación que hay (…) entre vergüenza y rubor que entre fatiga y rubor. Mientras que la relación causal se manifiesta siempre solo en la forma del "si… entonces…", de manera que el darse un suceso (sea psíquico o físico) motiva un progresar hacia el darse del otro, aquí el proceder de una vivencia desde otra es vivenciado en la más pura inmanencia sin el rodeo por la esfera del objeto. (…) Una expresión la entiendo, mientras que una sensación solo puedo traérmela a dato[48].
>
> La vida del alma no está simplemente 'con' sino 'en' la apariencia externa (*äußere Erscheinung*) o a través de ella. Ambas forman una unidad de conjunto, que, por ejemplo, no se da entre el enrojecimiento de la mano y las sensaciones de frío que puedo empatizar por ese enrojecimiento[49].

47 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 160-161 [486 y ss.].

48 Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. José Luis Caballero Bono, en *Obras Completas, Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (1914-1921)*, ed. Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. (Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2006), [96].

49 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 159 [478]. Traducción nuestra.

Esta unidad entre vivencia y expresión manifiesta, se debe a una relación entre ambas denominada "relación simbólica" por autores como Friedrich Theodor Vischer y Theodor Lipps. Y si bien es cierto que Stein asume el término, no menos cierto es que no asume sin más el concepto barajado por estos pensadores. De hecho, la autora, tras examinar en su tesis doctoral diferentes posturas de Lipps respecto al problema de la unidad de vivencia y expresión, rechazará algunos planteamientos de este autor, criticando, en especial, su concepción de la palabra como símbolo[50].

Lo que nos interesa resaltar aquí es que el modo diferente de darse uno y otro tipo de fenómenos – las sensaciones y los fenómenos de expresión – remite a las dos leyes de la vida psíquica humana que distingue Stein: la causalidad psíquica y la motivación. Ambas leyes están entrelazadas en la vida psíquica de la persona humana. Mientras que la primera condiciona y limita el devenir de la persona a partir de sus sentimientos vitales y de su energía vital, por su condición física, biológica y psíquica; la segunda es la verdadera protagonista de la vida del espíritu, marcándola con el sello de la intencionalidad: "la apertura de la mirada espiritual del yo con la que se dirige hacia lo que se presenta ante él,

50 Si en la obra *Cuestiones éticas fundamentales* (1899) Lipps consideraba que las manifestaciones vitales eran signos que serían interpretados en tanto que evocan en nosotros el recuerdo de vivencias propias, en los trabajos publicados a partir de 1903 Lipps rechazará esta concepción y distinguirá entre "signo" o "indicio", y "expresión" o "símbolo". Esta distinción se refleja claramente del siguiente modo: si "x" es un signo o un indicio, entonces "x" percibido me dice que "y" existe. Es lo que ocurre con el humo y el fuego. En cambio, si "x" es un símbolo o una expresión. Entonces en "x" hay "y" y precisamente algo anímico que es coaprehendido con ello. Esto es lo que se da con el semblante triste y la tristeza, los cuales están en relación simbólica. Este cambio en la obra de Lipps, se debe para Stein a la aparición de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, especialmente porque en la primera investigación Husserl dice que existen unidades fenoménicas que no pueden ser comprendidas por la ley de la asociación. En cualquier caso, la autora criticará la identificación entre signo e indicio, y la identificación entre símbolo y expresión del autor. La autora está de acuerdo en que, si se compara el "signo" con el "símbolo" o "expresión, se descubre como principal semejanza que ambos remiten más allá de sí y como diferencia notoria, que "en un caso se colma lo representado como vacío en progresiva percepción externa, en el otro mediante (…) el paso al transferirse dentro de otro empatizando" (Stein, *Sobre el problema de la empatía*, [88]). Pero para ella, "la completa posposición de lo 'sensiblemente percibido' distingue al signo del indicio, el cual deviene 'tema' con todo su contenido fáctico". Asimismo, el indicio no es tampoco un símbolo, porque lo designado no se percibe conjuntamente como lo aprehendido en el símbolo. La razón principal por la que no pueden identificarse "símbolo" y "expresión" es que para Stein las palabras sí pueden ser concebidas como expresiones, pero no como símbolos, por lo tanto, tales designaciones no pueden ser simplemente intercambiables. En efecto, aunque tanto en las palabras como en los símbolos hay aspectos comunes por los que se les puede llamar a ambos "expresión", las palabras se refieren al objeto por medio del significado, que es siempre universal. De ese modo, para comprender a qué objeto remite una palabra, es necesaria la intuición del significado. En cambio, en el símbolo no hay nada intermedio entre la vivencia y el cambio que el cuerpo expresa. (Esta síntesis que acabamos de ofrecer sobre la crítica de Stein a Lipps se recoge en Stein, *Sobre el problema de la empatía*, [86 y ss.]).

de modo que eso se convierte para él ahora en 'objeto'"[51]. La motivación consiste en "la relación de vivencias, según la cual una de ellas, en virtud de su contenido de sentido, suscita otra vivencia"[52]. Porque estoy sometido a la ley de la causalidad psíquica, me cuesta dormir si tengo estrés, o estudiar si estoy cansado. Pero me motiva el vivir un horario ordenado para rendir mejor y por eso no me dejo avasallar por el activismo y hago por dormirme o la meta de acabar la carrera, y por ello me sobrepongo al cansancio.

Y, precisamente, porque la motivación es el reflejo de la vida del espíritu, que es racional, por ello es posible la cuarta característica de los fenómenos de expresión.

VI. CUARTA NOTA: POSIBILIDAD DE COMPRENDER LOS FENÓMENOS DE EXPRESIÓN A PARTIR DE LOS FUNDAMENTOS QUE LOS MOTIVAN

> En la medida en que conozca más profundamente los fundamentos de la motivación de la vivencia de una persona, tanto más podré yo representarme con credibilidad los rasgos particulares de esa vivencia[53].

Este texto de Stein nos da una clave, en el fondo, para solucionar el problema fenomenológico y el epistemológico al que aludíamos en la introducción de nuestra conferencia.

En efecto, puedo ver a mi hermano alegre, pero puedo no saber por qué está alegre. Conocer los fundamentos que motivan un fenómeno de expresión en alguien implica no solo percibir el rostro alegre de mi hermano, sino saber responder a la pregunta "de qué" se alegra, "por qué" se alegra, y de qué manera se alegra[54]. Del mismo modo, puedo ver a alguien creyente alegre y sereno ante una situación dolorosa y no entender por qué lo está si no soy creyente. Pero entonces debo preguntarme "por qué". Stein especifica que, incluso, puedo ser consciente de que lo que veo "no indique todavía en una dirección determinada,

51 Miriam Ramos Gómez, "La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl", *Steiniana. Revista de estudios interdisciplinarios*, (2018): 48.

52 Stein, *Introducción a la filosofía*, trad. José Carlos Mardomingo, [671].

53 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 162 [495] – Traducción nuestra.

54 Cf. Edith Stein, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, ed. Beate Beckmann-Zöller, (Freiburg-Basel-Wien: Herder): 41.

permaneciendo entonces como una referencia al vacío: lo que veo está incompleto, aún le pertenece algo, solo que no sé todavía qué"[55].

Evidentemente, para conocer la vivencia del otro será necesario contar con la libertad del otro, especialmente con su apertura, pues no basta "que él se comunique oralmente conmigo, sino que se dé tan por entero, como él es, sin que se reserve nada de lo que él es. Tal donación sin reserva solo es posible desde una confianza ilimitada que es fruto del amor. (…) Por eso están tan unidos conocimiento y amor en la relación entre personas"[56].

VII. QUINTA NOTA: INFLUJO DE LA VIDA ESPIRITUAL Y DE LA PECULIARIDAD PERSONAL AJENAS SOBRE OTRAS PERSONAS A TRAVÉS DE LOS FENÓMENOS DE EXPRESIÓN[57]

Debido a que tanto la vida interior, espiritual de otras personas como su impronta o peculiaridad se me dan por medio de la expresión, es posible para cada uno enriquecer o empobrecer la propia vida interior en contacto con la vida interior de otras personas. Gracias a esta influencia, pueden aparecer nuevos horizontes no conocidos. No hablamos solo de un incremento del conocimiento, como se da en la relación profesor-alumno, y como Stein lo lee en la cuestión *De veritate* 11 de Tomás de Aquino[58]. Edith Stein lo explica muy bien en el siguiente texto:

> Así como pertenece a la experiencia de la vida espiritual del otro el 'ser afectado' en lo interior por ella, (…) así sucede también con la experiencia de la peculiaridad del otro. Cuando yo capto esa peculiaridad ajena (…), entonces (…) me siento a mí mismo transformado en mi interior. El ámbito de mi vida espiritual actual se amplía o se estrecha, se cierran estratos de mi persona, se desconectan de la esfera de lo que puede llegar a ser vital, y otros estratos – que quizás sean totalmente desconocidos – se abren (por ejemplo, las profundidades en las que tienen sus raíces el amor o el odio, la confianza, etc., pero

55 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, [88].

56 Stein, *Was ist der Mensch?*, 41. Traducción nuestra. La autora tiene muy claro que la interpretación de la expresión es el primer paso para conocer al otro, pero luego hay que proseguir dando pasos.

57 Cf. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 164 [505].

58 Miriam Ramos Gómez, *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino*. Prólogo, resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein a la obra del Aquinate. Introducción y texto bilingüe alemán-español (Irving TX-Gaflei FL-Santiago de Chile-Granada, International Academy of Philosophy Press, 2018), 115-117.

> también los que revelan un valor objetivo, hasta los cuales yo sola no podría penetrar).[59]

Esta última frase es de gran interés para el tema de nuestra conferencia. Las personas, me abren valores objetivos que quizá yo desconocía. Pero atención, no solo valores, sino también disvalores.

Edith Stein misma, en su paulatino proceso de conversión, encuentra a través de la expresión de la vida de otras personas, valores que le eran desconocidos. En Gotinga conoce una serie de intelectuales, de filósofos, creyentes que le permiten descubrir algo nuevo para ella: ¡es posible ser creyente e inteligente! Cuando en Friburgo ve a una señora que se para con sus compras en una iglesia a rezar un poco de manera totalmente espontánea y personal. Descubre en ello un modo de orar totalmente nuevo al que le era familiar en el judaísmo[60].

Y, al mismo tiempo, del hecho de que no voy por el mundo como un buzo con la escafandra por el mar, sino que influyo con lo que soy en otros y otros influyen en mí, se deriva una doble responsabilidad. Por un lado, elevar con mi vida la dignidad moral de otros – esto es – procurar en la medida de lo posible, ofrecer al mundo la mejor versión de mí mismo, siendo portador de valores que impulsen al bien, a la belleza y a la verdad a otros. Y, por otro, un detenido examen de propio conocimiento para saber qué amistades puedo tener, con qué personas me puedo codear. Porque no es lo mismo tener quince años que tener treinta. Y teniendo treinta se puede tener una personalidad sólida, estable, fuerte, inasequible a las malas influencias del entorno, o una personalidad voluble que caiga inmediatamente ante cualquier brisa contraria. Para nuestro contexto, una persona no creyente ante otra creyente puede tener una ocasión, si quiere, de conocer un mundo no conocido, no avistado por ella.

VIII. SEXTA NOTA: LAS OBRAS HUMANAS, EXPRESIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO

Pero si bien el fenómeno de la expresión encuentra en el cuerpo humano su "órgano" – como lo llama Stein – principal, no es únicamente en él donde se

59 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 170 [532-533] – Trad. nuestra.

60 Edith Stein, *Autobiografía. Vida de una familia judía*, trad. Ezequiel García Rojo, en *Obras Completas, Vol. I. Escritos autobiográficos y Cartas*, ed. Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002), 206.

activa. Las obras humanas son también depositarias de la expresión de la personalidad del creador[61], testimonio de su ser[62]. Viendo un cuadro de Caravaggio y uno de Pollock, salta esto rápidamente a la vista. Pero no solo se plasma la personalidad del creador, también la del espíritu y el sistema de pensamiento de su época. Por ello, contemplando un templo budista y un templo católico, se contrastan diferentes "centros peculiaridades de vida espiritual" que artísticamente se plasman de diferente modo. Y, por este mismo motivo, es posible considerar las obras humanas – técnicas, artísticas o escritas – como fuente de la ciencia histórica, en la medida en que expresan el espíritu de una época, o la personalidad de alguien que vivió en el pasado. Esto se debe a que, como dice Stein:

> Entre las apariciones expresivas (*Ausdruckserscheinungen*) y la vida espiritual que se imprime en ellas existen relaciones de índole universal (las denominamos contextos simbólicos), de tal manera que determinados tipos de formas externas dan expresión a determinadas formas típicas espirituales. Así como vimos en las relaciones motivacionales (*Motivationszusammenhängen*) que cada una de ellas es comprensible en sí misma y admite una aprehensión universal, así sucede también con las relaciones simbólicas. (…). Como consecuencia de la universalidad o de la tipicidad de las relaciones simbólicas, las apariciones expresivas no sólo expresan en estas últimas una intuición individual, etc., o hacen posible la vida espiritual, sino que además permiten una descripción en conceptos típicos[63].

De aquí se deriva la importancia de cuidar las lecturas que alimentan el alma. Recordemos a este respecto que Stein misma nos deja en sus escritos autobiográficos testimonio de lecturas que le hicieron mucho bien y de lecturas que le hicieron mucho mal. Así, cuando, al abandonar el instituto durante un año, lee algunos libros que estaban en casa de su hermana y de su cuñado, donde residirá un año, recordará en su autobiografía cuánto mal le hicieron aquellas lecturas[64]. Pero, sin embargo, encontró en la *Vida* de Teresa de Jesús, la respuesta definitiva a su conversión a la Iglesia católica.

61 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 173 [546].

62 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 173 [545]

63 Stein, *Einführung in die Philosophie*, 215 [689-690]) Trad. nuestra.

64 Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. ESGA 1. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014, 86 consultado el 7 de mayo de 2020, https://archiv-edith-stein.karmelitinnen-koeln.de/wp-content/uploads/2014/10/01_EdithSteinGesamtausgabe_AusDemLebenEinerJuedischenFamilie.pdf

IX. A MODO DE EPÍLOGO

Si parece que hemos encontrado luces para solucionar el problema fenomenológico y el problema epistemológico al que habíamos aludido al principio, el problema político también tiene eco en Stein y tiene su relación con el fenómeno de la expresión. Según Stein, el problema entre Estado y religión es evidente:

> Nos hallamos aquí ante dos exigencias de poder, que en su carácter absoluto se excluyen mutuamente. Por eso es comprensible que el Estado desconfíe de las personas creyentes, y sobre todo de la personificación visible y permanente de esa pretensión de poder que desafía su soberanía –la Iglesia–, y que algunas veces reaccione ante la Iglesia con abierta hostilidad. Por otra parte, podemos comprender que entre los creyentes surja constantemente la idea de considerar al Estado como el Anticristo. No hay solución de principio al conflicto[65].

Para la autora, si bien el Estado no puede ser portador de valores religiosos propios, sí que puede adoptar disposiciones legales que impidan o que permitan el desarrollo de la dimensión religiosa entre sus ciudadanos. Y si es cierto, que "hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", no menos cierto es que, en caso de conflicto, se debe reflexionar si un individuo que decide no obedecer al Estado a causa de su fe, está defendiendo un supuesto valor o un valor real. Si es real, dice Stein:

> Una ley estatal que limitara el culto divino o que pusiera impedimentos a los pastores de almas para el cumplimiento de su actividad pastoral, sería condenable sin duda alguna, y el Estado que la promulgara se desacreditaría a sí mismo. […] Al Estado no se le puede reconocer como un derecho moral el afirmarse a sí mismo en la lucha contra valores religiosos[66].

Y esto que dice Stein, ¿tiene que ver con nuestro tiempo? Sí. Existe una tendencia secularista actual según la cual si bien se acepta que el hombre sea un ser religioso, que se dirija a Dios y se relacione con él, se considera que tales manifestaciones religiosas "no deben tener expresión externa". Deben eliminarse toda señal visible de Dios. ¿Razones? Evitar problemas de convivencia social, pues se considera que los signos o las manifestaciones religiosas "siembran gérmenes de división opuestos a la fraternidad universal"[67]. Se considera

65 Edith Stein, *Una investigación sobre el Estado*, en *Obras Completas, Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (1914-1921)*, ed. Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. (Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2006), [118].

66 Edith Stein, *Una investigación sobre el Estado*, [122].

67 Tomás Morales, *Hora de los laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales, Vol. II. Obras pedagógicas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), 612. Muy crítico de esta corriente, Morales recoge los eslóganes bajo los que se propaga.

que no se debe manifestar lo que se lleva dentro, porque coacciona a los demás: fuera cruces, cuadros religiosos...[68] Naturalmente esto, antes que una alienación del derecho de libertad religiosa de las personas, es una aberración antropológica que conduce a una esquizofrenia en la vida de la persona. Si el hombre es una unidad de cuerpo, alma y espíritu, tal ideología pretende que el hombre separe su cuerpo y su espíritu de su alma. Y no puede ser considerada sino un gravísimo error tanto a nivel filosófico, como teológico, educativo y pastoral.

Que la vida de fe que vibra dentro de uno se tiene que expresar es algo que ha puesto de manifiesto el Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Gaudete et exultate*[69] cuando en la imperiosa llamada a la santidad que nos hace a los católicos de hoy, explica el modo concreto como ha de manifestarse exteriormente esa santidad para que el hombre de hoy pueda captar la Buena Nueva del Evangelio, a Cristo vivo a través de nosotros. Y el Papa lo hace descendiendo a detallas muy concretos – no solo en este documento ha puesto énfasis en la alegría que debe caracterizar a un seguidor de Cristo, también en *Evangelii Gaudium*[70]. La audacia, la paciencia, la mansedumbre, la vida comunitaria y de oración, la caridad… no el "tener los ojos en blanco", como a menudo la hagiografía ha representado a los santos.

Precisamente cuando el Papa habla de los santos de la puerta de al lado, es decir, de aquellos que viviendo cerca de nosotros nos muestran por su virtud el rostro de Dios vivo, alude a un texto de Teresa Benedicta de la Cruz.:

> En la noche más oscura surgen los más grandes profetas y los santos. Sin embargo, la corriente vivificante de la vida mística permanece invisible. Seguramente, los acontecimientos decisivos de la historia del mundo fueron esencialmente influenciados por almas sobre las cuales nada dicen los libros de historia. Y cuáles sean las almas a las que hemos de agradecer los acontecimientos decisivos de nuestra vida personal, es algo que solo sabremos el día en que todo lo oculto será revelado[71].

Quizá parezca a simple vista que el texto contradice todo lo que hemos dicho hasta ahora, especialmente al hablar de invisibilidad de la corriente de la

68 Cf. *Ibidem*.

69 Francisco, Ex. Apost. *Gaudete et exultate*, consultado el 7 de mayo de 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

70 Francisco, Ex. Apost. Postsin. *Evangelii gaudium*, consultada el 7 de mayo de 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Tentaciones_de_los_agentes_pastorales

71 Teresa Benedicta de la Cruz, "Vida escondida y epifanía", en Obras Completas V, Burgos, 2007, 637, citado por Francisco, Gaudete et exultate, n. 8.

vida mística que nos da vida. ¿Qué quiere decir Stein con ello? Me parece que la contradicción se difumina si tenemos en cuenta que tal "permanecer invisible" se refiere más bien implícitamente a que a nuestros ojos humanos, limitados, finitos, permanece invisible el gran don que Dios nos da por medio de quienes han intercedido por nosotros, o quienes nos han guiado a Dios, a menudo sin saberlo nosotros. Un fundamento para esta interpretación es el hecho de que Stein misma habla al final del párrafo de que el último día descubriremos lo que no habíamos descubierto, porque "todo lo oculto será revelado". Pero, además, es verdad que recordamos la influencia decisiva que tuvo Anne Reinach y Teresa de Jesús en la conversión de Stein, pero la señora que se acercó a rezar en Friburgo, en la catedral, con sus compras, fue una de esas santas de la puerta de al lado que tuvo su influjo en la conversión de Stein sin advertirlo.

Queda para el futuro explorar en qué medida en el fenómeno de la expresión es en Edith Stein un aspecto nuclear para comprender no solo su fenomenología de la vivencia religiosa, sino su filosofía del lenguaje, su filosofía de la historia y su estética.

Y, en fin, no les digo cómo terminó la conversación con aquella compañera. Porque, naturalmente, la lengua, la comunicación lingüística, es el otro gran cauce de expresión…

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ales Bello, Angela. "Dio come terzo? Filosofia e Religione a confronto". *Archivio di filosofia* 74 (2006): 425438.

Ales Bello, Angela. "Dio nella prospettiva fenomenologica". en *Dio e il senso dell'esistenza umano*, editado por Luis Romera, 101-134. Roma: Armando, 1999.

Ales Bello, Angela. "El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl y Edith Stein frente a frente". *Devenires* 3 (2002): 172-194.

Ales Bello, Angela. "Teologia filosofica e hyletica fenomenologica: intersoggettività e impersonalità". *Archivio di filosofia* 49 (2001): 263-277.

Ales Bello, Angela. "Teologia negativa, mistica, hyletica fenomenologica: a proposito di Edith Stein". *Achivio di filosofia* 70 (2002): 809-820.

Ales Bello, Angela. "Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein". *Teresianum*, 50 (1999): 49-59.

Andrews, Michael F. "Faith Seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein". En *The Experience of God: A Postmodern Response* editado por Kevin Hart y Barbara Wall, 136-155. Bronx, NY: Fordham University Press, 2005, DOI:10.5422/fso/9780823225187.003.0012

Aucante, Vincent. "Foi et raison selon Edith Stein". *Gregorianum*, 87 (2006): 522-543.

Azcuy, Virginia Raquel. "Una teología epifánica, eficaz y discreta. Diálogo entre Edith Stein y la teología contemporánea". *Teresianum*, 50 (1999): 61-85.

Bajsić, Aloisius. *Begriff einer* "*Christlichen*" *Philosophie bei Edith Stein*, Extracto de tesis doctoral defendida en 1958, Pontificiae Universitatis Gregoriana. Bozen: Druck FerrariAuer, 1961.

Beckmann, Beate. "Heißt Freisein Einsamsein? Religionsphilosophische Reflexionen zum postmodernen Single-Dasein im Anschluss an Edith Stein", en *Gott nach der Postmoderne. Eine Herausforderung für Wissenschaft und Gesellschaft*, editado por Peter Zöller-Greer, y Hans-Joachim Hahn, 148-156. Hamburg: Lit, 2007.

Beckmann, Beate. "Phänomenologie der Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit". en *Edith-Stein-Jahrbuch* 11 (2005): pp. 109-133.

Beckmann-Zöller, Beate. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*. *Religionsphilosophischer Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Bejas, Andrés. *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik*. Frankfurt a.M.-Bern-New York: Peter Lang, 1987.

Campo, Mariano. Reseña de *Edith Steins Werke, I. Kreuzeswissenchaft. Studie über Joannes a Cruce – II. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *Rivista di filosofia neoscolastica* 43 (1951): 356.

de Aquino, Tomás. *Summa Theologiae*, I, q. 2, consultado el 30/04/20 https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

de Monticelli, Roberta. "Il fiume e il cerchio della teologia. Edith Stein sulla *Teologia Mistica* dello Pseudo-Dionigi". *Achivio di filosofia* 70, (2002): 791-807.

del Gaudio, Daniela. "Dalla fenomenologia alla mistica. Originalità e metodo in Edith Stein". *Rassegna di teologia* 46, 2 (2005): 203-235.

Dimas, "Samuel. A questão de Deus na fenomenologia hermenêutica de Jean-Luc Marion". *Cauriensia* 16 (2021): 355-378.

Francisco, Ex. Apost. *Gaudete et exultate*, consultado el 7 de mayo de 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

Haya, Fernando. "La razón humana y sus límites en Edith Stein: una glosa a *Naturaleza, libertad y gracia*". En *Edith Stein: antropología y dignidad de la persona humana*, editado por Francisco J. Sancho Fermín, 185-210. Ávila: CITeS, 2009.

Hecker, Herbert. *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg: Echter, 1995.

Hover, W. "Wer wissen darf, sieht mehr. Sinn und Möglichkeit einer, Christlichen Philosophie' nach Edith Stein". En *Ein Leben für die Wahrheit*, editado por Lina Börsig-Hover, 215-226, Fridingen an Donau: Börsig, 1991.

Jiménez Redondo, Manuel. "Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger", consultado el 30/04/20 https://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm

Knaup, Marcus. "Ausdruck". en *Edith Stein Lexikon*, editado por Marcus Knaup y Harald Seubert, 52-54. Freiburg: Herder, 2017.

L. B. Geiger, Reseña de *Endliches und ewiges Sein. Ein Aufstieg zum Sinn des Seins, Edith Steins Werke II*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954): 276.

Lembeck, Karl-Heinz. "Zwischen Wissenschaft und Glauben: Die Philosophie Edith Steins". *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990): 271 – 287.

Lobato, Abelardo. "Fenomenología y Metafísica. La 'filosofía cristiana' de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino". *Aquinas* 37 (1994): 335-352.

Lobato, Abelardo. "Vida y pensamiento teleológico de Edith Stein". *Asprenas* 28 (1981): 357-377.

Lorda, Juan Luis. Reseña de Filippa, M.; *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2001, *Scripta theologica* 34, 2 (2002): 700.

Manganaro, Patrizia. "Linee di fenomenologia della mistica in Edith Stein. Verso una teo-logica". En *Il percorso intellettuale di Edith Stein* editado por F. Alfieri y M. Shahid, 337-356. Bari: Edizioni Guiseppe Laterza, 2009.

Manganaro, Patrizia. *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002, 217.

Margarino, Annalisa. *In statu viae: fenomenologia religiosa in Edith Stein*, Morena (Roma): OCD, 2002.

Meis, Anneliese. "La expresión corporal y sus alcances en la metodología onto-fenomenológica de Edith Stein: su relevancia para la pregunta por la mujer". *Cuadernos de Teología* 2 (2010): 25-10. DOI: 10.22199/S07198175.2010.0001.00002

Mondin, Battista. "Filosofia cristiana, fenomenologia e metafisica secondo Edith Stein". *Aquinas* 37 (1994): 377-386.

Morard, M. St. Reseña de *Endliches und ewiges Sein* de Edith Stein, *Divus Thomas*, 30 (1952): 375.

Müller, Andreas Uwe. *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*. Freiburg [u.a.]: Karl Alber, 1993.

Nota, Jan H. "Edith Stein – Christliche Philosophie oder Fideismus?". *Jahrbuch für Philosophie, Kultur und Gesellschaft*, I (1994): 18-24.

Paolinelli, Marco. "Note sulla 'filosofia cristiana' di Edith Stein". *Teresianum* 50 (1999): 87-128.

Pfiffner, P. J. Reseña de *Endliches und ewiges Sein. Edith Steins Werke II*, *Giornale di Metafisica*, 7 (1952): 741. Paolinelli, Marco. *La ragione salvata. Sulla filosofia cristiana di Edith Stein*. Milano: Franco Angeli, 2001.

Ramos Gómez, M. "La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl". *Steiniana: Revista de estudios interdisciplinarios* 2 (2018): 32–59. https://doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.2

Ramos Gómez, M. *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino*. Prólogo, resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein a la obra del Aquinate. Introducción y texto bilingüe alemán-español. Irving TX-Gaflei FL-Santiago de Chile-Granada: International Academy of Philosophy Press, 2018.

Reifenrath, Bruno H. *Erziehung im Lichte des Ewigen: die Pädagogik Edith Steins*. Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1985.

Savioli, Marco. "Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità". *Divus Thomas* 46 (2007): 71-126.

Schmidinger, Heinrich M. "Historia del concepto de 'filosofía cristiana'" en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. I (Nuevos enfoques en el siglo XIX), editado por Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer, 29-45. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

Schmidinger, Heinrich M. "La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto". en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. III (Corrientes modernas en el siglo XX) editado por Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer, 23-45. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

Schudt, Karl C. "Edith Stein's proof for the existence of God from consciousness". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82:1 (2008): 105-126, consultado el 30/04/20, https://doi.org/10.5840/acpq200882122

Schudt, Karl C. *Faith and Reason in the Philosophy of Edith Stein* Ph.D. dissertation, Marquette University, 2001, consultado el 30/04/2020, https://search.proquest.com/docview/275866091

Seidl, Horst. "Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con s. Tommaso d'Aquino. Commento critico allo scritto di E.Stein *Erkenntnis und Glaube*". *Angelicum* 76 (1999): 47-72.

Seifert, Josef. *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Madrid: Encuentro, 2013.

Splett, Jörg. "Wege der Gotteserkenntnis. Edith Stein zum Thema Theo-logie und Gotteserfahrung". *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002): 99-119.

Stein, Edith. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. ESGA 1. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2014, consultado el 7 de mayo de 2020, https://archiv-edith-stein.karmelitinnen-

koeln.de/wp-content/uploads/2014/10/01_EdithSteinGesamtausgabe_AusDemLebenEinerJuedischenFamilie.pdf

Stein, Edith. *Autobiografía. Vida de una familia judía*, traducido por Ezequiel García Rojo, en *Obras Completas, Vol. I. Escritos autobiográficos y Cartas*, editado por Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002.

Stein, Edith. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8, editado por Claudia-Marièle Wulf. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004.

Stein, Edith. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Editado por Romeus Leuven y Lucy Gelber. Freiburg: Herder, 1950.

Stein, Edith. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12. Freiburg: Herder, 2006.

Stein, Edith. *Introducción a la filosofía*, traducido por José Carlos Mardomingo, en *Obras Completas*, *Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (1914-1921)*, editado por Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2006.

Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*, traducido por José Luis Caballero Bono, en *Obras Completas, Vol. II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (1914-1921)*, editado por Francisco Javier Sancho y Julen Urkiza. Vitoria, Madrid, Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2006.

Stein, Edith. *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, editado por Beate Beckmann-Zöller. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005.

Stein, Edith. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. ESGA 17. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003.

Tilliette, Xavier. "Edith Stein et la philosophie chrétienne: À propos d'*Être fini et Être eternel*". *Gregorianum* 71 (1990): 97-113.

Tilliette, Xavier. "La filosofia cristiana di Edith Stein". *Aquinas*, 32 (1989): 131-137.

Tilliette, Xavier. "La filosofia cristiana secondo Edith Stein". *Aquinas* 37 (1994): 389-394.

Tilliette, Xavier. "Quelques défenseurs de l'argument ontologique". *Archivio di Filosofia* 58 (1990): 416-417.

Tomás Morales, *Hora de los laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales, Vol. II. Obras pedagógicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

Tommasi, Francesco Valerio. "Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie", en *„Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben". Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*, editado por Andreas Speer & Stephan Regh, 243-255. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2016.

Tommasi, Francesco Valerio. "Prima e al di là di ogni intenzione: teologia negativa e eccedenza fenomenologica tra Edith Stein e Emmanuel Levinas". *Archivio di filosofia* 70, (2002): 821-849.

Zimmermann, Albert. "Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie bei Edith Stein". En *Denken im Dialog: zur Philosophie Edith Steins*, editado por Waltraud Herbstrith, 133-140. Tübingen: Attempto Verlag, 1991.
Zyzak, Wojciech. "Glaube und Mystik bei Edith Stein". *Geist und Leben* 78 (2005): 280-295.

Miriam Ramos Gómez
Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León
Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila
C/ Tirso de Molina, 44
47010 Valladolid. (España)
https://orcid.org/0000-0002-2916-3220

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 455-472, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.455

¿SON FELICES LOS EMPRENDEDORES ESPAÑOLES EN EL SIGLO XXI? UN ESTUDIO CUANTITATIVO A TRAVÉS DE LA ENCUESTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (CIS)

ARE SPANISH ENTREPRENEURS HAPPY IN THE 21ST CENTURY? A QUANTITATIVE STUDY THROUGH THE SURVEY OF THE SOCIOLOGICAL RESEARCH CENTRE (CIS)

RAFAEL RAVINA-RIPOLL
Universidad de Cádiz

MARÍA-JOSÉ FONCUBIERTA-RODRÍGUEZ
Universidad de Cádiz

MARÍA VICTORIA SANAGUSTÍN-FONS
Universidad de Zaragoza

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Los emprendedores españoles poseen unos niveles de felicidad que vienen determinados por variables sociodemográficas, sirvan de ejemplo la confesión religiosa o el estado civil. En esta investigación, se ha llevado a cabo un análisis estadístico cuantitativo basado en los resultados del barómetro del CIS (septiembre 2018), con el objeto de examinar las relaciones bivariantes entre religión-felicidad y estado civil-felicidad en el colectivo objeto de nuestro estudio. Actualmente, la ciencia económica avanza incluyendo en sus explicaciones racionales teorizaciones sobre la importancia que poseen las

variables espirituales, psicológicas y sociológicas de bienestar. Todo lo cual implica un funcionamiento más adecuado de la economía y la sociedad, más allá de planteamientos centrados exclusivamente en el desempeño y la productividad. Es necesario llevar a cabo más investigaciones en este sentido para desarrollar al máximo el conocimiento en torno al *happiness management* y la Economía de la Felicidad en el siglo XXI.

Palabras clave: Felicidad, emprendedor, religión, estado civil

ABSTRACT

Spanish entrepreneurs have levels of happiness that are determined by sociodemographic variables, such as religious confession or marital status. In this research, a quantitative statistical analysis has been carried out based on the results of the CIS barometer (September 2018), in order to examine the bivariate relationships between religion-happiness and marital status-happiness in the collective object of our study. Currently, economic science is advancing including in its rational explanations theorizations about the importance of the spiritual, psychological and sociological variables of well-being. All of which implies a more adequate functioning of the economy and society, beyond approaches focused exclusively on performance and productivity. It is necessary to carry out more research in this sense to develop to the maximum the knowledge around happiness management and the Economy of Happiness in the 21st century.

Keywords: Happiness, entrepreneur, religion, marital status.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación parte de tres conceptos relevantes que conviene clarificar por su importancia en la gestión empresarial, el emprendimiento y el desarrollo socioeconómico de nuestro país. Además, se plantea un acercamiento empírico a dichos conceptos, dejando abierta la investigación para futuros nuevos planteamientos, tanto desde la perspectiva cuantitativa como desde un enfoque cualitativo, que puedan permitir recoger las impresiones y percepciones individuales y sociales del eje central de la investigación, la felicidad. De este modo, el primer concepto sobre el que versa la investigación, es el de felicidad y la percepción subjetiva por parte de los individuos, así como el componente sociológico presente en la misma; el segundo es el denominado *happiness management system* y, finalmente su relación con el tercer concepto, la Economía de la Felicidad.

Si bien la idea de felicidad ha sido una preocupación fundamental de los filósofos desde siempre, en la actualidad se maneja desde múltiples vertientes novedosas. En la presente investigación se consideran las dos dimensiones generalmente más utilizadas de la felicidad, que son, por un lado, la que tiene que ver con la satisfacción que genera el cumplimiento con las normas éticas por excelencia, el sentirse útil y que la vida posee un significado para el individuo y su papel y valor en sociedad (eudaimonia) y por otro, la dimensión que tiene que ver con el placer y la sensación de bienestar que el mismo provoca (hedonia). La felicidad per se, es una percepción subjetiva de quien la experimenta, difícil de describir, pero que las encuestas plantean conocer. En esta investigación se tomará como observación empírica los resultados de las encuestas del CIS en las que expresamente se pregunta sobre el grado de felicidad que posee la persona encuestada. Para ello se utiliza una escala Likert para las posibles respuestas, considerando así que la felicidad es una actitud global hacia la vida y que puede medirse utilizando dicha escala, aglutinando los componentes afectivos, cognitivos y volitivos de la misma.

La noción sobre el denominado *happiness management system* (Bhatnagar et al. 2012) posee un status de conocimiento científico avalado por investigaciones que demuestran cómo el enfoque centrado en el desempeño, la productividad y el rendimiento se vuelve contra sí mismo y consigue resultados muy inferiores a los enfoques de gestión que procuran considerar que los seres humanos poseemos unas dimensiones de índole espiritual, psicológicas, motivacionales y sociales profundas y que deben ser consideradas en aras a la felicidad de los individuos y la sociedad. De este modo, se consigue alcanzar más y mejores metas organizacionales y empresariales. Por tanto, un sistema basado en la gestión de la felicidad alcanza más y mejores cotas de bienestar para para todos los componentes de la organización, haciendo avanzar de una manera imparable y satisfactoria a todos los implicados en las relaciones laborales, económicas y empresariales.

El sistema de gestión de la felicidad, está incardinado con la denominada Economía de la Felicidad (Mora, 2004), una rama de la economía del bienestar que persigue encontrar soluciones de política económica partiendo del conocimiento sociológico, psicológico y económico de la sociedad y el grado de satisfacción que poseen los individuos respecto a sus vidas. Se puede considerar además que la Economía de la Felicidad es crítica con la economía liberal en el sentido que permite justificar ciertas restricciones a la expansión del mercado. Si bien *a priori*, se puede intuir que versa sobre la importancia del nivel de ingresos respecto a la felicidad de las personas, ciertas investigaciones, como la de Rojas (2009), muestran que aunque el nivel de ingresos posee una función de

satisfacción de necesidades, y un componente que define la posición de las personas, se demuestra que, la relación entre ingreso y bienestar no es estrecha.

MARCO TEÓRICO

Actualmente existe una vasta literatura sobre la Economía de la Felicidad. Muchos de estos trabajos se caracterizan porque usan el término felicidad como sinónimo de las expresiones bienestar subjetivo, satisfacción o calidad de vida (e.g. Medvedev y Landhuis 2018; Veenhoven 2012; Vittersø et al. 2010; Diener 1997). De esta manera, los especialistas de esta determinada disciplina de las ciencias sociales quieren acabar, entre otras cosas, con el clásico debate histórico sobre ¿qué es la felicidad? Esto tiene su origen en la Antigua Grecia, donde el prestigioso filósofo Aristóteles asocia la palabra felicidad al desarrollo personal de los seres humanos (eudaimonía), mientras Epicurio lo vincula directamente con el placer y los sentimientos positivos que ofrece la vida cotidiana a través del consumo diario de bienes materiales (hedonía). A lo largo de las últimas décadas, las investigaciones llevadas a cabo sobre el tópico objeto del presente estudio se caracterizan porque sus autores definen de forma hialina en los trabajos -tanto de naturaleza empírica como teórica- que sus estudios parten del concepto de felicidad eudaimónica o felicidad eudónica (e.g., Ryff 2019; Huta y Waterman 2014; Delle Fave et al. 2011).

Un volumen importante de esta producción bibliográfica está enfocado a estudiar empíricamente el vínculo causa-efecto entre los factores sociodemográficos y la felicidad de los individuos. Muchos de estos estudios se singularizan por demostrar numéricamente que el bienestar subjetivo o la felicidad de los seres humanos está asociada directamente a variables como salud, nivel de estudios, ingresos monetarios, estado civil y religión (ej, Tanaka y Tokimatsu 2020; Senasu et al. 2019; Peiró 2016, Ngoo et al. 2015). De toda esta producción bibliográfica conviene destacar el artículo de Diener et al. (2011) por el avance metodológico que supuso para la disciplina de la Economía del la Felicidad a principios del siglo XXI. Este trabajo es uno de los primeros estudios científicos publicados que ponen sobre el tapete académico que la felicidad de las personas que se declaran creyentes está fuertemente influenciada por residir en territorios que poseen una arraigada cultura religiosa desde muchos siglos atrás. Dicho hallazgo sirvió, entre otras cosas, para abrir las puertas a monografías sobre este determinado tópico (ej., Minkov et al. 2020; Abdel-Khalek 2019; Joshanloo 2019; Churchill et al. 2019; Ritter et al. 2014).

Paralelamente a la divulgación de estas investigaciones, un número importante de economistas, sociólogos y psicólogos se dedican, por un lado, a demostrar estadísticamente que los individuos casados suelen ser más felices que las personas solteras o sin pareja (ej., Lawrence et al. 2019; Kislev 2018; Chapman y Guven 2016). Y por otro, en explorar, desde las específicas teorías de Organización de Empresas, si existe una fuerte correlación lineal entre las dimensiones felicidad y emprendedor en la era de la Industria 4.0 (Su et al. 2020; Leija et al. 2019; Xiong, et al. 2019).

Mahadea y Ramroop (2015) y Binder y Coad (2012) y otros autores revelan la ausencia de una sólida asociación entre ser emprendedor o autónomo y gozar de una vida plena de felicidad individual o familiar. Con la finalidad de seguir profundizando sobre la temática que recoge estos trabajos científicos, Hmieleski y Sheppard (2019), Stephan (2018) y Crump et al (2015) examinaron, respectivamente, si los factores sociodemográficos género, salud y etnia tienen una influencia relevante en el bienestar subjetivo de estos determinados agentes productivos. A pesar de estos estudios académicos, actualmente existe una gran laguna bibliográfica sobre la felicidad de los emprendedores españoles desde el enfoque del *happiness management* (Ravina-Ripoll et al. 2019). Al hilo de lo argumentado, no se puede refrendar, desde nuestro conocimiento, la existencia de una extensa producción bibliográfica que avale en España la incidencia que tienen, en la sociedad digital, los factores sociodemográficos sobre la felicidad de los emprendedores. De esto se deduce un cierto grado de desinterés sobre esta materia por parte de los especialistas de la Economía de la Felicidad. Quizás este hecho se deba a la ausencia de grupos de investigación multidisciplinares que aborden en profundidad dicha cuestión. Esta situación ha empezado a cambiar gracias a la creación a mediados del año 2017 del grupo de investigación IGOMSOH (*Iberoamerican Group of Multidisciplinary Studies on Happiness)*, el cual ha abierto nuevos cauces de estudios sobre la felicidad desde el innovador concepto del *happines management*. Entre sus objetivos se encuentra identificar si los emprendedores felices son más productivos, eficaces e innovadores, lo cual contribuirá a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos. Aspecto que poco sabemos ante la falta de un panorama estadístico español que contemple dicha información. Por ello, resulta de inestimable ayuda las monografías realizadas a lo largo del año 2019 sobre la gestión de la felicidad en España, de las que son autores entre otros: Foncubierta-Rodríguez y Sánchez-Montero (2019), Galiano-Coronil y Ortega-Gil (2019), Núñez-Barriopedro et al. (2019) y Sánchez-Vázquez y Sánchez-Ordóñez (2019).

Una vez efectuado este repaso a la literatura científica sobre el tópico relativo a nuestra investigación, se pasa sin más dilación a describir la metodología

empleada. En dicho apartado se esbozará de forma descriptiva las hipótesis estadísticas propuestas en el presente artículo. Ello nos permitirá efectuar posteriormente el correspondiente estudio inferencial.

METODOLOGÍA

El enfoque empleado para la realización del presente texto académico es de tipo cuantitativo y empírico correlacional. Como es sabido, los estudios correlacionales surgen con la finalidad de explorar inferencialmente la existencia de un asociación entre dos factores (Corbetta 2007). Al hilo de lo comentado, se hace preciso señalar que este artículo persigue fundamentalmente averiguar si las variables independientes religión y estado civil muestran una influencia de causalidad en la variable dependiente felicidad para el colectivo de los emprendedores españoles. Desde esta perspectiva, este trabajo se plantea las dos siguientes hipótesis de investigación:

1. *H1: La religión influye en la felicidad de los emprendedores.*
2. *H2: El estado civil influye en la felicidad de los emprendedores.*

Los datos primarios de este estudio proceden del Barómetro efectuado por los técnicos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), dependiente del Ministerio de la Presidencia en España, durante el mes de septiembre del 2018. Dicho trabajo se caracteriza, por un lado, por ser de ámbito nacional y poseer una muestra de 2.972 individuos mayores de edad y de ambos sexos (dentro de esta población 536 personas corresponde a la categoría de emprendedor). Y por otro, por usar un procedimiento de selección de muestreo de tipo polietápico, estratificado por conglomerados, con selección de las unidades primarias de muestreo (municipios[1]) y de las unidades secundarias (secciones) de forma aleatoria proporcional, y unidades últimas (individuos) por rutas aleatorias y cuotas de sexo y edad. Asimismo, el error muestral ha sido del ± 1,8% para la muestra completa, con un nivel de confianza del 95,5% (dos sigmas) y p=q. Para la recogida de la información se utilizó el cuestionario de Ander-Egg (1995), ello originó la realización de entrevistas personales en los hogares familiares a lo largo del territorio español.

Antes de seguir avanzando en el desarrollo del presente apartado se hace conveniente detenerse en explicar tres aspectos básicos con respecto a la

[1]Para ello se cruzaron 17 comunidades autónomas con siete categorías de municipios: (1) Menor o igual a 2,000 habitantes; (2) De 2.001 a 10.000; (3) De 10.001 a 50.000; (4) De 50.001 a 100.000; (5) De 100.001 a 400.000; (6) De 400.001 a 1.000.000; y (7) Más de 1.000.000 de habitantes.

metodología empleada. El primero hace referencia a que en el momento de la elaboración de esta investigación la fecha del último barómetro publicado por el CIS que consulta sobre felicidad se hizo en el mes de septiembre de 2018. El segundo que, de acuerdo con el diseño de la pregunta número 38 del cuestionario, los autores de este trabajo consideran que la variable emprendedor debe estar integrada por las siguientes categorías: empresario o profesional con asalariados, profesional o trabajador autónomo (sin asalariado) y miembro de una cooperativa. Y por último, apuntar que nuestro análisis de datos se ha llevado a cabo mediante el software estadístico SPSS 25 (Verma 2013). En este sentido, hemos de indicar que las variables observables del presente trabajo -como se muestra en la tabla 1-, son: emprendedor (P38), religión (P33), estado civil (P34) y felicidad (P6).

Tabla 1. Variables observables de la investigación

Variables	Ítem del cuestionario	Rango/Valores
Situación profesional: emprendedores	P38: Situación profesional del participante.	- Empresario o profesional con asalariados. -Profesional o trabajador autónomo (sin asalariados). - Miembro de una cooperativa.
Autodefinición en materia religiosa	P33: ¿Cómo se define Ud. en materia religiosa: católico, creyente de otra religión, no creyente o ateo?	- Católico. - Creyente de otra religión. - No creyente. - Ateo.
Estado civil	P34: ¿Cuál es su estado civil?	- Casado. - Soltero. - Viudo. - Separado. - Divorciado.
Grado de Felicidad	P6: En términos generales, ¿en qué medida se considera Ud. una persona feliz o infeliz?	0: Completamente infeliz. 10: Completamente feliz.

Fuente: Barómetro de septiembre del CIS (2018). Elaboración propia, 2020.

RESULTADOS

RELACIÓN FELICIDAD-RELIGIÓN

Los estadísticos descriptivos de media y desviación típica que se muestran en la tabla 2 exponen, por un lado, que el grado de felicidad media del colectivo de los emprendedores en España es considerablemente alto, mayor a 7,5 puntos, aunque con una desviación típica superior a la unidad. Y por otro, que tal y como se va pasando por las diferentes categorías, desde ser católico hasta ser ateo, se van teniendo medias de felicidad levemente superiores. No obstante, hay que ser cautos en este sentido, pues las poblaciones son muy dispares en número según las categorías. Esto viene motivado porque los que se definen católicos son el grupo mayoritario de la población muestral (72%). Dicho colectivo se caracteriza, entre otras cosas, por poseer la menor desviación típica de los estratos analizados (católico, creyentes de otra religión, no creyente y ateo), esto es, ser más estables en su percepción del nivel de felicidad.

Tabla 2. Estadística descriptiva según autodefinición en religión de los emprendedores españoles

	Media	Desv. Típica	N
Católico	7,42	0,087	386
Creyente de otra religión	7,67	0,745	8
No creyente	7,72	0,182	87
Ateo	7,82	0,162	55
Total	**7,53**	**1,658**	**536**

Elaboración propia, 2020.

Con el fin de explorar si existe una relación de causalidad entre las variables religión y felicidad en el colectivo de los emprendedores, se optó por aplicar en primer lugar un análisis de correlación. Los resultados obtenidos señalan la existencia de una baja asociación positiva (rho=0,088 para Pearson, y 0,077 para Spearman, y $p<0,005$ en Pearson), como se puede observar en la tabla 3.

Tabla 3. Coeficiente de Pearson y Spearman: Felicidad- Religión en Emprendedores (España)

		Felicidad	Religión
Felicidad	Coeficiente de Pearson	1	,088*
	Sig. (bilateral)		,041
Religión	Coeficiente de Pearson	,088*	1
	Sig. (bilateral)	,041	
Felicidad	Coeficiente de Spearman	1	,077
	Sig. (bilateral)		,076
Religión	Coeficiente de Spearman	,077	1
	Sig. (bilateral)	,076	

* La correlación es significativa en el nivel 0,05 (bilateral). Elaboración propia, 2020.

Ambos resultados nos llevaron a efectuar la prueba no paramétrica de Kruskal-Wallis, puesto que previamente se verificó que las distribuciones no cumplían con los requisitos de normalidad, homocedasticidad y linealidal. No obstante, se complementa con el contraste con ANOVA, dado que el número de registros supera con creces el centenar. La significación (bilateral) es de 0,294 para Kruskal-Wallis y de 0,208 para ANOVA (tabla 4).

Tabla 4. Test Kruskal-Wallis y ANOVA; Felicidad- Religión en los emprendedores españoles

Kruskal-Wallis

Hipótesis nula	Prueba	Sig.	Decisión
La distribución de Escala de felicidad personal (0-10) es la misma entre las categorías de Religiosidad de la persona entrevistada.	Kruskal-Wallis para muestras independientes	0,294	Retener la hipótesis nula

ANOVA

Escala de felicidad personal (0-10)					
	Suma de cuadrados	gl	Media cuadrática	F	Sig.
Entre grupos	12,838	3	4,279	1,521	0,208
Dentro de grupos	1508,096	536	2,814		
Total	1520,933	539			

El nivel de significación es de 0,05
Elaboración propia, 2020.

Se pone de manifiesto que no hay una asociación estadísticamente significativa entre ambos indicadores para nuestra población objetivo. Basado en los resultados obtenidos por el uso de esta determinada técnica estadística, se plantea que el factor religión no está vinculado con la felicidad de los emprendedores encuestados. Por tanto, se rechaza la hipótesis *H_1: La religión influye en la felicidad de los emprendedores.*

RELACIÓN FELICIDAD-ESTADO CIVIL

En este subapartado se quiere analizar si el parámetro estado civil (casado, soltero, viudo, separado y divorciado) influye en el grado de felicidad individual de los emprendedores. Si se observa la estadística descriptiva de la tabla 5 se detecta que el estrato de emprendedores solteros presenta la mayor cota de felicidad media de todo el colectivo con un registro de 7,56 puntos. Dicha cifra es mayor en 0,66 puntos al grupo que ostenta el nivel más bajo de felicidad media, que son los emprendedores divorciados (7,06 puntos).

Tabla 5. Estadística descriptiva según el estado civil de los emprendedores españoles

	Media	Desv. Típica	N
Casado	7,56	0,092	308
Soltero	7,72	0,129	151
Viudo	7,08	0,224	51
Separado	7,13	1,060	8
Divorciado	7,06	0,508	18
Total	**7,53**	**1,658**	**536**

Elaboración propia, 2020.

Se procede a efectuar los tests de Pearson y Spearman para la muestra en relación al estado civil de los encuestados. Ambos instrumentos confirman la ausencia de significación estadística entre ambas variables (tabla 6).

Tabla 6. Coeficientes de Pearson y Spearman; Felicidad- Estado Civil en los emprendedores españoles

		Felicidad	Estado Civil
Felicidad	Coeficiente de Pearson	1	-,075
	Sig. (bilateral)		,084
Estado civil	Coeficiente de Pearson	-,075	1
	Sig. (bilateral)	,084	
Felicidad	Coeficiente de Spearman	1	-,0038
	Sig. (bilateral)		,385
Estado civil	Coeficiente de Spearman	-,0038	1
	Sig. (bilateral)	,0385	

Elaboración propia, 2020.

Las correlaciones son muy levemente negativas. En principio, podría pensarse que, a medida que pasamos de la categoría casado (valor 1) a la de divorciado, la felicidad va disminuyendo, aunque muy discretamente. No obstante, tras realizarse los tests estadísticos de Kruskal-Wallis y ANOVA (tabla 7), y tal y como sucedía con la variable religiosa, se puede afirmar, con un cierto grado de robustidad, que no hay una relación de causalidad entre los parámetros estado civil y felicidad. Queda rechazada, por tanto, la hipótesis *H2: El estado civil influye en la felicidad de los emprendedores.*

Tabla 7. Test Kruskal-Wallis y ANOVA; Felicidad- Estado civil en los emprendedores españoles

Kruskal-Wallis

Hipótesis nula	Prueba	Sig.	Decisión
La distribución de Escala de felicidad personal (0-10) es la misma entre las categorías de Religiosidad de la persona entrevistada.	Kruskal-Wallis para muestras independientes	0,102	Retener la hipótesis nula

ANOVA

Escala de felicidad personal (0-10)					
	Suma de cuadrados	gl	Media cuadrática	F	Sig.
Entre grupos	21,187	4	5,297	1,939	0,103
Dentro de grupos	1450,209	531	2,731		
Total	1471,396	535			

El nivel de significación es de 0,05
Elaboración propia, 2020.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

A partir de la década de la pasada centuria, la literatura académica que ha abordado el estudio de la Economía de la Felicidad ha ido en aumento de forma considerable (Núñez-Barriopedro, et al. 2019). No así los trabajos que analizan, bajo un prisma holístico, la felicidad de los emprendedores españoles durante el siglo XXI (Ribes-Giner et al. 2019; Saiz-Álvarez et al. 2014). Ante esta realidad, este artículo quiere profundizar en el análisis empírico de los factores sociodemográficos que influyen en el bienestar subjetivo de este determinado colectivo. El de los emprendedores es, sin lugar a duda, uno de los capitales humanos más importantes que poseen las sociedades contemporáneas más avanzadas para cultivar tejidos productivos que broten de las semillas de la innovación, el humanismo o la responsabilidad social (López-Regalado et al. 2020; Camisón-Zornoza y Gómez-Grass 2019).

Las personas suelen convertirse en potenciales emprendedores siempre que su venidera actividad empresarial a desarrollar les conlleven una mejora exponencial en su felicidad individual y en su economía familiar (Zhao et al. 2019).

En este sentido, conviene advertir que todavía está por clarificar heurísticamente si el recurso intangible de la felicidad estimula de forma activa el espíritu emprendedor de los ciudadanos (Su, Zhang y Liu 2020; García del Junco et al. 2006). Desde esta perspectiva, y después de revisar la literatura de las principales líneas de investigación sobre la Economía de la Felicidad, el propósito básico de este trabajo ha sido evaluar cuantitativamente el impacto que tienen los vectores religión y estado civil en la felicidad de los emprendedores españoles durante el año 2018. Este estudio estadístico utilizó una muestra de 536 emprendedores o autónomos que fueron extraídos del Barómetro realizado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en el mes de septiembre. Los resultados alcanzados confirman que ninguno de los dos factores sociodemográficos objeto del presente estudio tienen influencia significativa sobre la felicidad de las personas encuestadas. Hallazgo que no está en sintonía con la literatura revisada, como se ha podido observar a lo largo de las páginas anteriores.

Esta investigación es una de las pocas que analizan inferencialmente los constructos religión-felicidad y estado civil-felicidad en los emprendedores en nuestro territorio. Antes de seguir avanzando en el desarrollo del último apartado de este artículo, no se puede dejar de reconocer que esta obra académica, como cualquier otra, no está exentas de sus correspondientes limitaciones. Entre ellas cabe citar, por un lado, que se trata de un estudio estático en el cual no se tiene en cuenta que la relación de los constructos examinados varía según el paso del tiempo. En el futuro sería interesante llevar a cabo trabajos longitudinales observando la evolución temporal de las asociaciones religión- felicidad y estado civil- felicidad. Y por otro, se da ausencia de modelos econométricos que graviten en torno al bienestar subjetivo de los emprendedores. El citado fenómeno dificulta averiguar los efectos, positivos o negativos, que generan otros indicadores de naturaleza sociodemográfica en la felicidad de estos determinados agentes económicos. Hoy nadie discute que las *startups,* las microempresas y los emprendedores ayudan, no solo a fortalecer el Estado de Bienestar, sino también en la construcción de un capitalismo inclusivo basado en los principios rectores de la igualdad de oportunidades, el *homo happy* y la sostenibilidad medioambiental (Arias y Costas 2016; Konow y Earley 2008).

A pesar de las limitaciones apuntadas en el párrafo anterior, este estudio ofrece implicaciones prácticas para los responsables políticos cuando diseñen políticas activas de empleo destinadas a fomentar proactivamente la cultura emprendedora entre sus ciudadanos. Sería interesante la aparición de nuevos trabajos académicos que aborden el análisis de la felicidad de los emprendedores en otros ecosistemas, con la finalidad de comprobar las hipótesis planteadas a

lo largo de estas páginas. Finalmente, sería conveniente que los futuros estudios de investigación exploren cómo afectan otras variables sociodemográficas, psíquicas y sociales, en el estado de bienestar subjetivo de los emprendedores, los cuales no han podido ser aquí examinados debido a la limitación del contenido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdel-Khalek, Ahmed M. 2019. "Religiosity and subjective well-being in the Arab context: addendum and extrapolation". *Mental Health, Religion & Culture* 22: 860-869. doi:10.1080/13674676.2019.1687135

Arias, Xosé Carlos, y Costas Antón. 2016. *La nueva piel del capitalismo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Bhatnagar, V. R., Singhi, M., y Gupta Rajen K. 2012. "From Performance Management System to Happiness Management System". In *12th IHRM Conference: 10th to 13th December, Management*. Gurgaon: Development Institute.

Binder, Martin, and Coad Alex. 2010. Life Satisfaction and Self-Employment: a Matching Approach. *Small Business Economics* 40: 1009-1033. doi:10.1007/s1187-011-9413-9

Camisón-Zornoza, Cesar, and Gómez-Gras José María (Eds).2019. *Diagnóstico del Espíritu Emprendedor y la actitud ante el emprendimiento de los jóvenes preuniversitarios de la Comunidad Valenciana*. Valencia: Universitat de València.

Centro de Investigación Sociológica (CIS).2018. *Barómetro de octubre de 2018*. http://www.analisis.cis.es/cisdb.jsp (consultado el 16 de octubre de 2020).

Chapman, Bruce, and Guven Cahit. 2016. Revisiting the relationship between marriage and wellbeing: Does marriage quality matter?. *Journal of Happiness Studies* 17: 533-551. doi:10.1007/s10902-014-9607-3

Churchill, Sefa Awaworyi, Samuelson, Appau, and Lisa Farrell.2019. Religiosity, income and wellbeing in developing countries. *Empirical Economics* 56: 959-985. doi:10.1007/s00181-017-1380-9

Corbetta, Piergiorgio. 2007. *Metodología y técnicas de investigación social*. México: Mcgraw-Hill.

Crump, Micah E.S., Singh, Robert P., Wilbon, Anthony D., and Gibbs SherRhondan. 2015. Socio-demographic differences of black versus white entrepreneurs. *Academy of Entrepreneurship Journal* 21: 119-134.

Delle Fave, Antonella., Brdar, Ingrid, Freire, Teresa, Vella-Brodrick, Dianne, and Wissing Marié P. 2011.The eudaimonic and hedonic components of happiness: Qualitative and quantitative findings. *Social indicators research* 100: 185-207. doi:10.1007/s11205-010-9632-5

Diener, Ed, Tay, Louis, and Myers David G. 2011.The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out?. *Journal of Personality and Social Psychology* 101:1278–1290. doi:10.1037/a(H)24402

Foncubierta-Rodríguez, María José, and Sánchez-Montero, Juan Manuel.2019. Hacia la felicidad laboral: Atender motivaciones y eliminar «temores digitales. *RETOS. Revista de Ciencias de la Administración y Economía* 9:239-257. doi:10.17163/ret.n18.2019.04

Galiano Coronil, Araceli, and Ortega Gil Manuela. 2019. Marketing social, indicadores de bienestar y ODS. Análisis de la cuenta oficial del gobierno de España@ desdelamoncloa. *RETOS. Revista de Ciencias de la Administración y Economía* 9: 219-238. doi:10.17163/ret.n18.2019.03

García del Junco, Julio, Martín Velicia, Félix Antonio, and Álvarez Martínez Pedro. 2006. Los valores personales y su influencia en el espíritu emprendedor. *Boletín de estudios económicos* 61: 471-494.

Huta, Veronika, and Waterman Alan S. 2014. Eudaimonia and its distinction from hedonia: Developing a classification and terminology for understanding conceptual and operational definitions. *Journal of Happiness Studies*, 15:1425-1456. doi:10.1007/51092-013-9485-0

Hmieleski, Keith M., and Leah D. Sheppard. 2019. The Yin and Yang of entrepreneurship: Gender differences in the importance of communal and agentic characteristics for entrepreneurs' subjective well-being and performance. *Journal of Business Venturing* 34: 709-730. doi:10.1016/ jbusvent.2018.06.006

Joshanloo, Mohsen. 2019. Cultural religiosity as the moderator of the relationship between affective experience and life satisfaction: A study in 147 countries. *Emotion* 19: 629-636. doi:10.1037/emo0000469

Kislev, Elyakim.2018. Happiness, post-materialist values, and the unmarried. *Journal of Happiness Studies* 19: 2243-2265. doi:10.1007/s1092-017-9921-7

Konow, James, and Joseph Earley. 2008. The hedonistic paradox: is homo economicus happier?. *Journal of public Economics* 92: 1-33.doi:10.101 6/j.jpubeco.2007.04.006

López-Regalado, Martha. E., Ahumada-Tello. Eduardo, and Ravina-Ripoll Rafael. 2020. Responsabilidad Universitaria desde la perspectiva del Happiness Management. El caso de la Facultad de Contaduría y Administración de la Universidad Autónoma Baja California (Tijuana-México) *Revista Espacios* 41: 26.

Lawrence, Elizabeth. M., Rogers, Richard. G., Zajacova, Anna, and Wadsworth Tim.2019. Marital happiness, marital status, health, and longevity. *Journal of Happiness Studies* 20: 1539-1561. doi:10.1007/s11205-010-9632-5

Leija, Humberto Charles, Sánchez-Rodríguez, Rogelio, Ramírez-Jaramillo, Ana Laura., and Aguirre-Peña Jonathan.2019. Entrepreneurs in Mexico, an approach to their quality of life. *Dimensión empresarial* 17: 1-11.doi:10.15665/dem.v17i3.1646empresarial/article/view/1646

Mahadea, Darma, and Shau, Ramroop. 2015. Influences on happiness and subjective well-being of entrepreneurs and labour: Kwazulu-Natal case study. *South African Journal of Economic and Management Sciences* 18: 245-259.doi:10.17159/2222-3436/2015/v18n2a8

Medvedev, Oleg N., and C. Erik Landhuis.2018. Exploring constructs of well-being, happiness and quality of life. *PeerJ* 6: e4903.doi:10.7717/peerj.4903/supp-1

Minkov, Michael, Christian, Welzel, and Michael Schachner.2020. Cultural evolution shifts the source of happiness from religion to subjective freedom. *Journal of Happiness Studies* 21:2873-2888. doi:10.1007/s10902-019-00203-w

Mora, Fernando Esteve.2014. La Economía de la Felicidad: nuevos elementos para la crítica del liberalismo económico. In *Filosofía y economía de nuestro tiempo: orden económico y cambio social*, Ministerio de Educación y Ciencia, 107-158. Madrid: Secretaría General y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia, 2014.

Ngoo, Yee, Ting, Nai, Peng, Tey, and Eu Chye, Tan. "Determinants of life satisfaction in Asia." *Social Indicators Research* 124, n.º1 (2015): 141-156. doi:10.1007/s11205-014-0772-x

Núñez-Barriopedro, Estela, Ravina-Ripoll, Rafael, and Ahumada-Tello Eduardo. 2020. Happiness perception in Spain, a SEM approach to evidence from the sociological research center. *Quality & Quantity* 54:761-779. doi:10.1007/s11135-019-00955-w

Peiró, Amado.2006. Happiness, satisfaction and socio-economic conditions: Some international evidence. *The Journal of Socio-Economics* 35: 348-365. doi:10.1016/j.socec .2005.11.042

Ravina-Ripoll, Rafael, Ahumada Tello, Eduardo, and Gálvez, Edgar Fernando. 2019. La felicidad como predictor del rendimiento académico de los estudiantes universitarios.: Un análisis comparativo entre México y España. *Cauriensia* 14: 407-426.

Ravina-Ripoll, Rafael, Marchena Domínguez, José, and Montañez Del Rio Miguel Ángel. 2019. Happiness Management in the age of Industry 4.0. *Retos Journal of Administration Sciences and Economics* 9:183-194. doi:10.17163/ret.n18.2019.01

Ribes-Giner, Gabriela, Moya-Clemente, Ismael, Cervelló-Royo, Roberto, and Perello-Marín M.Rosario. 2019. Wellbeing indicators affecting female

entrepreneurship in OECD countries. *Quality & Quantity* 53: 915-933.doi:10.1007/s11135-018-0796-4

Ritter, Ryan S., Preston, Jesse Lee, and Hernández Iván. 2014. Happy tweets: Christians are happier, more socially connected, and less analytical than atheists on Twitter. *Social Psychological and Personality Science* 5: 243-249.doi:10.1177/1948550613492345

Rojas, Mariano. 2009. Economía de la felicidad: hallazgos relevantes respecto al ingreso y el bienestar. *El trimestre económico* 76:537-573.

Ryff, Carol D. 2019. Entrepreneurship and eudaimonic well-being: Five venues for new science. *Journal of business venturing* 34: 646-663. doi:10.1016 /j.jbusvent.2018.09.003

Saiz-Álvarez, José Manuel, Coduras Martínez, Alicia, and Cuervo-Arango Martínez Carlos. 2014. An entrepreneurial well-being model based on GEM data for Spain. *International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence* 2: 38-47.

Sánchez-Vázquez, Juan Francisco, and Sánchez-Ordóñez Raquel. 2019. Happiness Management»: Revisión de literatura científica en el marco de la felicidad en el trabajo. *RETOS. Revista de Ciencias de la Administración y Economía* 9: 259-271. doi:10.17163/ret.n18.2019.05

Senasu, Kalayanee, Arnond, Sakworawich, and Darlene F. Russ-Eft. "Developing Thai happiness index." *Social Indicators Research* 146, nº3 (2019): 425-448.doi:10.1007/s11205-019-02136-6

Stephan, Ute. 2018. Entrepreneurs' mental health and well-being: A review and research agenda. *Academy of Management Perspectives* 32: 290-322.doi:10. 10.5465/amp.2017.0001

Su, Yiyi, A. Zahra, Shaker., Li, Ruí, and Fan Di. 2020. Trust, poverty, and subjective wellbeing among Chinese entrepreneurs. *Entrepreneurship & Regional Development* 32:221-245. doi:10.1080/08985626.2019.1640483

Su, Xiaohua, Liu, Shengmei, Zhang, Shujun, and Liu Lingling.2020.To Be Happy: A Case Study of Entrepreneurial Motivation and Entrepreneurial Process from the Perspective of Positive Psychology. *Sustainability* 12: 584. doi:1 0.3390/su12020584

Tanaka, Shiori, and Koji Tokimatsu.2020. Social Capital, Subjective Well-Being, and Happiness: Evidence from a Survey in Various European and Asian Countries to Address the Stiglitz Report. *Modern Economy* 11: 322-348. doi:10.4236/me.2020.112026

Veenhoven, Ruut.2012.Happiness: Also known as 'life satisfaction' and 'subjective well-being. In *Handbook of social indicators and quality of life research*, eds. Kenneth C. Land, Alex C. Michalos y M. Joseph Sirgy, 63-77. Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-94-007-2421-1_3.

Verma, Jai. Prakash. 2013. *Data analysis in management with SPSS software*. New Dheli: Springer. doi:10.1007/978-81-322-0786-3_7

Vittersø, Joar, Søholt, Yngvil, Hetland, Audun, Thoresen, Irina. Alekseeva, and Røysamb Espen. 2010. Was Hercules happy? Some answers from a functional model of human well-being. *Social Indicators Research* 95:1. doi:10.1007/s11205-009-9447-4

Xiong, Li., Wu, Tingting, Li, Yuan, and Chen Hao.2020. Can the government enhance the happiness of entrepreneurs?: evidence from China. *Journal of the Asia Pacific Economy* 25:227-249. doi:10.1080/13547860.2019.1643694

Zhao, Daping, Jialing Jiang, and Zhichao Yin.2020. Can entrepreneurship bring happiness? Evidence from China. *Economic Modelling* 91: 679-686.doi:10.1016/j.econmod.2019.12.009

Rafael Ravina Ripoll
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad de Cádiz
Avda. C. Enrique Villegas Vélez 2
11002 Cádiz (España)
https://orcid.org/0000-0001-7007-3123

María-José Foncubierta-Rodríguez
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Campus Bahía de Algeciras - Universidad de Cádiz
Avda.Ramón Puyol s/n
11202 Algeciras (España)
https://orcid.org/0000-0003-3231-5261

Maria Victoria Sanagustin-Fons
Facultad de Empresa y Gestión Pública
Campus Huesca Universidad de Zaragoza
Plaza de la Constitución s/n
22001 Huesca (España)
https://orcid.org/0000-0002-3957-2466

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 473-493, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.473

LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO Y EL PROYECTO FILOSÓFICO DE KIERKEGAARD*

THE CHOICE OF ONESELF AND KIERKEGAARD'S PHILOSOPHICAL PROJECT

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

La elección de sí mismo es la pieza clave de la teoría ética propuesta en el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro*. El propósito de este trabajo es aclarar el sentido de esa elección mostrando su relación orgánica con otros temas centrales del pensamiento de Kierkegaard (como la verdad subjetiva, la vida estética o la desesperación) y con la estrategia de comunicación indirecta practicada por este autor. Al final del trabajo se aborda brevemente la relación entre el pensamiento filosófico de Kierkegaard y sus convicciones religiosas.

Palabras clave: Kierkegaard, elección de sí mismo, verdad subjetiva, comunicación indirecta.

ABSTRACT

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación "Existencia estética e ironía en Kierkegaard" (Ref. PID2020-115212GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

The choice of oneself is the cornerstone of the ethical theory expounded in the second volume of *Either/Or*. The aim of this paper is to cast light on the meaning of this choice by showing its connection to other central topics in Kierkegaard's thought (such as subjective truth, aesthetic life and despair) and to his strategy of indirect communication. The relationship between Kierkegaard's philosophical thought and his religious beliefs is also considered at the end of the paper.

Keywords: Kierkegaard, choice of oneself, subjective truth, indirect communication.

I. PLANTEAMIENTO

El antiguo pensamiento griego hacía del precepto délfico "conócete a ti mismo" la máxima que ha de presidir la vida del hombre. En cambio, en *O lo uno, o lo otro* (1843), la obra que da comienzo al ciclo pseudónimo de Kierkegaard, ese precepto es reemplazado muy conscientemente por este otro: "elígete a ti mismo".

La elección de sí mismo ocupa el centro de la teoría de la existencia ética expuesta en esa obra, pero su sentido no es de entrada evidente. ¿Cabe aquí hablar propiamente de una elección? ¿No soy ya siempre el que soy, y además estoy condenado a seguir siéndolo? ¿No es la única sabiduría razonable la que me exhorta a conocer mis límites y aceptar el lugar en el mundo que ellos me imponen? ¿O acaso nos brinda Kierkegaard una versión *ante litteram* del existencialismo sartreano, que precisamente confía al sujeto la misión de construir su propia esencia?

La respuesta a estas preguntas se encuentra, desde luego, en *O lo uno, o lo otro*. Sin embargo, y por razones que habrá que explicar más adelante, Kierkegaard no quiere ponérselo demasiado fácil a sus lectores. Supuesto que la elección de uno mismo representa a su juicio el inicio de la vida ética, cabría esperar una defensa clara y decidida de este principio. Pero Kierkegaard no se pronuncia, o al menos no lo hace abiertamente. Antes bien, se distancia del problema al confiar la exposición de la teoría de la elección de sí mismo a otra persona, el juez Wilhelm, uno de los muchos autores ficticios por él creados. Incluso se abstiene de captar la benevolencia del lector en favor del juez, de quien pinta un retrato ambiguo. Wilhelm es un hombre razonable y bienintencionado, pero también un pequeño burgués satisfecho de sí mismo, un tanto

cursi y redicho, defensor acérrimo del orden establecido y partidario de ideas tan sorprendentes como la de que todo hombre tiene la obligación de casarse[1].

Esto ha llevado a algunos críticos recientes a sostener que en realidad Kierkegaard desconfía de las opiniones de Wilhelm, en particular de la concepción ética cuyo centro es la elección de sí mismo.[2] Quien más lejos ha ido en esta dirección es MacIntyre, que en su influyente libro *Tras la virtud* sostuvo que Kierkegaard no ofrece argumentos racionales en favor de la vida ética, sino que nos confronta con la necesidad de una elección radical, en el fondo arbitraria, que dé fuerza a nuestras razones en favor o en contra de ese género de vida[3]. Supuesto que uno se elija a sí mismo en el sentido que el juez reclama, no lo hace porque tenga razones para ello, sino que comienza a tener "razones" en el momento en que se elige.

El propósito del presente trabajo es arrojar luz sobre la teoría de la elección de sí mismo. Los resultados alcanzados nos situarán muy lejos de la versión irracionalista del pensamiento de Kierkegaard a la que acabamos de referirnos. Para dar mayor fuerza a nuestra interpretación, dedicaremos las primeras páginas del trabajo (secciones 2 a 4) a situar la teoría de la elección de sí mismo en el conjunto del proyecto filosófico de Kierkegaard, y sólo después (secciones 5 a 7) abordaremos el análisis de lo expuesto por el juez Wilhelm en el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro*. En el tramo final (secciones 8 y 9) se adoptará de nuevo la perspectiva de conjunto y se indagará el problema de la relación entre la posición filosófica de Kierkegaard y sus convicciones religiosas.

II. EL OLVIDO DE SÍ MISMO

En el verano de 1851 Kierkegaard publicó el opúsculo *Sobre mi actividad como escritor*, en el que lanzaba una mirada retrospectiva sobre la extensa obra pseudónima que había venido dando a las prensas a lo largo de los últimos años. El autor afirmaba que su obra entera estaba dedicada a un único problema, el de

1 Cf. Karsten Harries, *Between nihilism and faith: a comentary on Either/Or* (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2010), 111, que describe al juez Wilhelm como un personaje aburrido que, por sus ideas, "no parece que encaje del todo en el mundo moderno".

2 Es el caso de Elisabeth Gräb-Schmidt, "Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit", en *Søren Kierkegaard: Entweder-Oder*, editado por Hermann Deuser y Markus Kleinert (Berlín y Boston: De Gruyter, 2017), 193-211.

3 Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londres: Duckworth, 1981), 39-45.

cómo "llegar a ser cristiano" (*SKS* 13, 14)[4]. Esta declaración es sorprendente, habida cuenta del contexto en el que se realiza. En efecto, en la Dinamarca de la primera mitad del siglo XIX llegar a ser cristiano, lejos de ser un problema, parecía la cosa más fácil del mundo. ¿No era cristiano cualquier súbdito danés merced al bautismo que recibía al poco de nacer, sin poner nada de su parte?

Pero para Kierkegaard ser cristiano no es lo mismo que pertenecer a la iglesia oficial. Como había explicado años antes, en la *Apostilla*, ser cristiano implica "la más terrible de las decisiones en la vida de una persona, puesto que se trata de ganar la fe a través de la desesperación y el escándalo" (*SKS* 7, 339). Si se ha perdido de vista esta verdad, es porque en el mundo moderno el espíritu del evangelio se ha visto progresivamente desvirtuado hasta convertirse en una forma solapada de paganismo. Ser cristiano es hoy extremadamente difícil, precisamente porque se ha vuelto tan fácil serlo.

Entre las causas que han provocado la práctica desaparición del cristianismo en Occidente, una muy importante es que los seres humanos se han olvidado de sí mismos, de su propia condición de seres espirituales, poseedores de un yo eterno. "Un yo -había escrito Kierkegaard con amarga ironía- es aquello por lo que menos se pregunta en el mundo" (*SKS* 11, 148). Y este olvido, a su vez, tiene una de sus causas principales en el aumento desmedido del *saber objetivo* en el mundo moderno. En efecto, las ciencias naturales y el conocimiento histórico han crecido exponencialmente no sólo en volumen sino también en prestigio social. La respetabilidad de estos saberes procede de su carácter aséptico, impersonal, desapasionado. Los métodos empleados ponen el foco en el objeto de estudio y desactivan toda influencia del sujeto investigador, posiblemente cargado de prejuicios e intereses espurios. La ciencia moderna, que tan gran peso posee en la configuración de nuestra cultura, se atiene estrictamente al lema formulado por el canciller Bacon: *de nobis ipsis silemus*. A fuerza de ser objetivos, nos hemos olvidado de nosotros mismos.

La misma tendencia se registra en el ámbito del pensamiento especulativo, esta vez de la mano de la filosofía hegeliana, dominante en el clima espiritual danés de la primera mitad del siglo XIX. Desde la perspectiva de la historia universal, privilegiada por el hegelianismo, el individuo no es más que una mota de polvo insignificante, mera *quantité négligeable*. Lo que importa es el despliegue de la Idea en el curso de la Historia, ídolo al que se sacrifica al hombre de carne y hueso. En el Sistema no hay lugar para la ética, como no lo hay para

4 Citaremos a Kierkegaard por los *Søren Kierkegaards Skrifter* (Copenhague, 1997-2012), con indicación de volumen y página.

la pasión, la ironía, la inmortalidad, la fe, el tiempo, la paradoja… es decir, para los temas más directamente relacionados con el problema de la existencia.

De este modo, el hegelianismo viene a reforzar el olvido del sujeto individual favorecido por la mentalidad científica moderna. El diagnóstico de Kierkegaard es tajante:

> […] la inmoralidad de nuestra época quizá no sea la codicia, el placer, la sensualidad, sino más bien un depravado desprecio panteísta por los individuos humanos. En medio de todo el júbilo por nuestra época y por el siglo XIX resuena un desprecio secreto hacia el ser humano; en medio del engreimiento de esta generación se experimenta desesperación por ser hombre. Todo, todo contribuye, la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un individuo humano existente (*SKS* 7, 324).

Así las cosas, no es de extrañar que el aparente triunfo histórico del cristianismo en Occidente venga a coincidir con su práctica desaparición. Pues la categoría central del cristianismo es precisamente la del "individuo singular" (*den Enkelte*). El mensaje cristiano se dirige al sujeto individual en tanto que tal, a cada uno en particular, e ignora abstracciones como la Historia, el Estado o el Sistema. En un clima espiritual marcado por el desprecio de la subjetividad, de la interioridad de cada individuo, la suerte del cristianismo está echada. Y a la inversa: la recuperación de la posibilidad de ser cristianos pasa por la elaboración de un pensamiento que ponga en primer plano al individuo existente.

Esto explica la decidida reivindicación por parte de Kierkegaard de la figura de Sócrates, cuya contribución imperecedera consiste en "haber prestado atención al significado esencial del hecho de existir" (*SKS* 7, 187). Y explica asimismo la definición de la verdad como subjetividad. Frente al ideal de verdad propio del saber objetivo, verdad entendida como relación del espíritu inmediato con un conjunto de enunciados sobre objetos cualesquiera, Kierkegaard pondrá el acento en la adhesión apasionada, en la *apropiación* por el sujeto de todo conocimiento esencial; en el entendido de que "sólo el conocimiento ético y el conocimiento ético-religioso son conocimiento esencial" (*SKS* 7, 181), conocimiento que atañe a la existencia. Desde esta perspectiva, la verdad ha de entenderse como "la transformación del sujeto en sí mismo" (*SKS* 7, 44), precisamente mediante la apropiación de ese conocimiento.

III. LA VERDAD SUBJETIVA

Aunque en el párrafo anterior hayamos citado pasajes de la *Apostilla*, obra de 1846, la concepción de la verdad como apropiación transformadora está ya

presente en los inicios de la actividad intelectual de Kierkegaard. Prueba de ello es la célebre anotación de Gilleleje, redactada por el pensador en 1835, a los veintidós años de edad:

> La cuestión es encontrar una verdad que sea verdad *para mí*, encontrar *la idea por la cual quiera vivir y morir*. ¿De qué me serviría si descubriese eso que se llama una verdad objetiva? […] ¿De qué me serviría poder desarrollar el significado del cristianismo, poder aclarar muchos fenómenos singulares, si después esto no tuviera un significado más profundo para *mí mismo* y *mi* vida? […] ¿De qué me serviría si la verdad se irguiese ante mí, fría y desnuda, indiferente a si la reconozco o no, causando un escalofrío angustioso en lugar de un confiado abandono? […] el conocimiento debe ser asimilado vitalmente en mí, y *es esto* lo que ahora reconozco como lo fundamental. (*SKS* 17, 24-5)

Apenas hace falta decir que en esta "verdad para mí" anhelada por Kierkegaard no hay connotaciones relativistas. Insistamos en que se trata más bien de proponer un concepto de verdad que satisfaga dos exigencias irrenunciables. En primer lugar, se ha de situar en el centro de la búsqueda espiritual de cada hombre las cuestiones decisivas relacionadas con la existencia, sistemáticamente marginadas, a juicio de Kierkegaard, por la filosofía especulativa de cuño hegeliano. En segundo lugar, la comprensión kierkegaardiana de la verdad subraya la importancia de la actividad autónoma de apropiación de esa verdad. La verdad no puede reducirse a un conjunto de enunciados que guardan una relación externa con el sujeto, sino que ha de ser interiorizada y asumida hasta transformar al pensador existente. Este segundo aspecto de la "verdad para mí" cobra especial relieve en un pasaje de la *Apostilla* en el que compara la situación de quien vive en medio de la cristiandad y ora al Dios verdadero, pero lo hace de manera meramente ritual y descomprometida, con la del pagano que reza a un ídolo pero lo hace con la pasión infinita que transforma la existencia. El veredicto de Kierkegaard es terminante: "Uno ora en verdad a Dios, aunque adore a un ídolo. El otro ora al verdadero Dios en la no-verdad, de ahí que en verdad adore a un ídolo" (*SKS* 7, 184).

Teniendo esto a la vista, cabe entender ciertas convicciones de Kierkegaard relativas al acceso a la verdad y a su transmisión. Por de pronto, establecer un contacto íntimo con la verdad esencial es una tarea intransferible de todo ser humano. Nadie puede ahorrarme ese esfuerzo en el que me va la vida. Por eso deplora Kierkegaard el "exceso de enseñanza" (*SKS* 7, 255) característico de nuestro tiempo. La verdad *objetiva* se expone en manuales y se proclama desde las cátedras. La comunicación directa de los resultados de la investigación hace posible la relación discipular y la formación de escuelas de pensamiento. En cambio, la verdad *subjetiva* reclamada por Kierkegaard ha de ser buscada y

apropiada en solitario por cada individuo singular, impulsado por su interés infinito en su propia salvación. Aquí no hay resultados que comunicar, pues el pensador subjetivo se encuentra siempre en devenir, siempre en lucha contra el peso de su finitud, contra la fuerza centrífuga que lo aparta de la vía de la interioridad.

La senda que el pensador subjetivo va abriendo trabajosamente se cierra de inmediato a sus espaldas. Como supo Sócrates y ha sabido más recientemente Lessing, ningún hombre es maestro de otro hombre. Quien se declara discípulo de alguien, incluso del mayor sabio, es víctima de un fatal malentendido propiciado por la preponderancia del saber objetivo en nuestro tiempo. Sin duda, hemos de ver algo más que una broma amable en las palabras de Kierkegaard cuando afirma que el mayor de los errores es tener un seguidor (cf. *SKS* 7, 277) o cuando agradece al destino que nadie haya prestado atención a sus *Migajas filosóficas* (*SKS* 7, 9).

IV. LA COMUNICACIÓN INDIRECTA

Esto supuesto, ¿qué función *social* corresponde al pensador subjetivo? En su opúsculo retrospectivo *Sobre mi actividad como escritor* Kierkegaard afirma que su intención ha sido atravesar la dura costra de la "masa", en la que todos abdican de su responsabilidad existencial, y alcanzar al "individuo singular" (*den Enkelte*), único destinatario de sus escritos (*SKS* 13, 16). Pero por más que su propósito declarado sea educar a sus lectores, Kierkegaard advierte que escribe "sin autoridad". Él no es un maestro de saberes objetivos socialmente acreditados, sino alguien cuya misión es despertar en sus lectores la conciencia de su condición espiritual y de su responsabilidad intransferible. Dirigiéndose a cada uno en particular, los invita a la tarea más elevada, buscar la verdad esencial que, al ser apropiada, transforma la propia vida[5].

Este propósito explica la compleja estrategia de "comunicación indirecta", practicada por Kierkegaard, y más en particular su constante recurso a la pseudonimia. Precisamente porque el camino hacia la verdad ha de ser recorrido en solitario y nadie puede ser maestro de nadie, Kierkegaard practica una ambigüedad deliberada y, como Lessing, juega a confundir a sus lectores. Los confronta con un conjunto de concepciones de la vida, pero deja que sean ellos los que decidan. Se trata aquí de "conducir a la verdad con el engaño" (*SKS* 13, 13). El

5 Cf. Wilfried Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 15-36.

engaño consiste en sustraerse al compromiso, implícito en todo acto comunicativo, de expresarse de manera no ambigua[6]. Quien practica la comunicación indirecta juega a desorientar a su interlocutor con declaraciones que puedan tomarse en varios sentidos. En circunstancias normales, la manera de superar esa ambigüedad consiste en tomar en consideración las convicciones de quien habla, por ejemplo sus principios políticos o religiosos, y atribuir al mensaje un sentido congruente con esos principios. Pero precisamente la comunicación indirecta impide resolver el problema hermenéutico de esa manera, ya que quien habla es un personaje pseudónimo, una persona que no existe. Al receptor del mensaje no le queda otra opción que interpretarlo él mismo, apoyándose en su propia identidad, en sus propias convicciones. Estamos ante el fenómeno de la "doble reflexión" (*SKS* 12, 137): uno se mira en quien practica la comunicación indirecta como en un espejo que le devuelve su propia imagen y le obliga a decantarse. De este modo, Kierkegaard no propone una verdad ya decidida, sino que provoca la reflexión del lector, el cual ha de asumir la responsabilidad de la interpretación. La comprensión del mensaje pasa a ser un proceso que reenvía al individuo a su propia interioridad.

La estrategia comunicativa que acabamos de describir está claramente presente en *O lo uno, o lo otro*, obra a la que prestaremos atención preferente a partir de ahora. El libro, muy extenso, consta de dos volúmenes, cada uno de los cuales está dedicado a presentar una concepción de la vida. La primera es la concepción estética, expuesta en un conjunto heterogéneo de escritos pertenecientes a un joven de identidad desconocida, al que el editor de los textos llama *A*. La segunda es la concepción ética, presentada en dos largas cartas dirigidas a ese joven por un juez de nombre Wilhelm, al que el editor llama *B*. A estas dos cartas se añade un sermón escrito por un pastor luterano de Jutlandia, en el que se expone una concepción religiosa a la que *B* dice adherirse. Para mayor complejidad, no está claro que todos los escritos del primer volumen hayan sido redactados por *A*. Además, el editor de los textos, que dice haberlos encontrado todos de manera accidental en un secreter que perteneció a *A*, no es Kierkegaard, sino un tal Víctor Eremita, el primero de la larga serie de autores pseudónimos creados por el pensador danés.

Las dos visiones de la vida expuestas en el libro son claramente incompatibles. Como ya indica el título de la obra, *O lo uno, o lo otro*, se hace necesario elegir una de ellas. Pero Víctor Eremita no se decanta, no ofrece argumentos de su propia cosecha que muestren la superioridad de una de las opciones, sino que

6 Cf. Ettore Rocca, *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, (Madrid: Comillas, 2020), 21-50.

se limita a publicar los textos encontrados en el secreter y de este modo confronta al lector con la necesidad de elegir por sí mismo. El carácter personal de la decisión a la que se invita queda subrayado por el hecho de que las distintas concepciones de la existencia no sean presentadas en términos abstractos, sino encarnadas cada una de ellas "en una individualidad existente" (SKS 7, 229). Por otra parte, el que no se alcance en el libro ningún resultado definitivo casa bien con la definición de la verdad como interioridad, y supone por tanto el rechazo del saber objetivo con el que ya nos hemos familiarizado.

V. LO ESTÉTICO Y LO ÉTICO EN EL HOMBRE

De las muchas determinaciones de la vida estética señaladas por el juez Wilhelm en sus cartas a *A*, ¿cuál es la primera, aquella de la que se derivan las demás? El juez afirma que "lo estético en un hombre es aquello por lo que él es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello por lo que llega a ser lo que llega a ser" (*SKS* 3, 174ss.)[7]. ¿Cómo entender estas definiciones, al pronto oscuras? La respuesta nos la brinda la experiencia de la angustia.

La angustia enseña a cada ser humano que él no es él mismo automáticamente, por el solo hecho de existir, sino que está dado a sí mismo como tarea: en un sentido que habremos de determinar, tiene que llegar a ser sí mismo[8]. Éste es, precisamente, el punto de vista desde que el cabe determinar la diferencia última entre la vida estética y la ética. La primera es la de quien *no asume la tarea de llegar a ser*, sino que se ve a sí mismo como ya hecho, concluido. Este modo de verse a sí mismo es más bien un no verse: un rasgo esencial del hombre estético sobre el que habremos de volver es el ocultamiento de su propia condición, tanto ante los demás como ante su propia mirada, mientras que el hombre ético se vuelve transparente para sí mismo.

Concebirse a uno mismo como concluido es verse como dotado de un conjunto de rasgos ya dados: talentos, capacidades, deseos, aspiraciones. No se

7 Es una lástima que precisamente esta frase, tan importante para la comprensión de las vidas ética y estética, aparezca mal traducida en las versiones españolas del texto. Por cierto que también la célebre definición del *Selv* al comienzo de *La enfermedad para la muerte* aparece desfigurada en la traducciones españolas disponibles. En los últimos años se han realizado esfuerzos muy considerables para poner las obras de Kierkegaard a disposición de los lectores hispanohablantes; en el futuro esos loables esfuerzos habrán de ser no sólo prolongados, sino también corregidos.

8 Cf. Arne Grøn, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, (Copenhague: Gyldendal, 1993). Hay una buena traducción alemana de esta obra (Stuttgart: Klett-Cotta, 1999) y una, no tan buena, inglesa (Macon, Georgia: Mercer University Press, 2008).

tienen tareas sino posibilidades. La propia dicha depende entonces del encaje contingente de esos rasgos con el contexto en el que se despliega la vida. Ese contexto facilitará o dificultará la satisfacción de mis deseos, deparando la felicidad o la desgracia. Todo dependerá de cómo caigan los dados: la suerte, el destino favorable o adverso, es el principio que rige la existencia.

El lema que preside la vida estética dice: "hay que gozar de la vida" (*SKS* 3, 175). En efecto, el estético administra sus recursos, acecha sus oportunidades, aprovecha las ocasiones que le brinda el destino de satisfacer sus deseos. Su problema estriba en que esa satisfacción depende siempre de una condición que no está en sus manos. Puede ser una condición externa, como la paz o la prosperidad material, o una condición interna, como la posesión de salud o de un especial talento. Ni una ni otra puede controlarlas como querría. Está, por tanto, a expensas de circunstancias que no dependen de él.

El agudo diagnóstico de Kierkegaard sostendrá que la vida estética es, en todas sus numerosas formas, desesperación.

La desesperación no es simplemente zozobra; no es el grado extremo de la inquietud de quien vive en vilo, sin saber si podrá alcanzar los bienes finitos a los que aspira o conservar los que ha conquistado. De hecho, también el hombre estético a quien sonríe incesantemente la fortuna está desesperado, aunque no lo sepa. La desesperación, enfermedad del espíritu, se asemeja a las enfermedades del cuerpo en que pueden estar presentes en el organismo sin haberse manifestado. La desesperación no es ante todo un sentimiento, sino un desequilibrio en el espíritu; el sentimiento es su manifestación o reflejo, no su esencia.

La vida estética es desesperación porque su fondo es el nihilismo. La tensión con que ella se vuelca en la satisfacción del deseo -y no tienen por qué ser deseos en sí mismos condenables; el ejemplo muchas veces repetido por Kierkegaard es el amor de una joven por su amado- es trasunto, consciente o no, de la percepción, lúcida u oscura, de la vanidad de todo. El hombre estético se aferra al objeto de su anhelo como a un clavo ardiendo. El objeto del deseo es la venda en los ojos del espíritu, la fuente de la diversión en sentido pascaliano, lo que nos ahorra el destino horrible de estar a solas con nosotros mismos, confrontados con el sinsentido[9].

El hombre estético vive sumido en sus estados de ánimo, sobre todo cuando el mecanismo de la diversión pascaliana se revela eficaz. Volcarse en el gozo

9 Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, en: *Oeuvres complètes II,* ed. Le Guern (París: Gallimard, 2000), es584-588 (=Brunschvicg, frsgs. 139, 142, 143 y 166).

del bien poseído es la manera de no levantar la mirada, de no cobrar conciencia de la propia desesperación. Precisamente porque la vida estética se sume en la siempre precaria satisfacción del instante, carece de continuidad. Cada momento presente es como una vía de agua abierta en la nave del yo, y urge acudir a cerrarla recreando a cada paso la ilusión de la dicha. No hay propiamente tiempo, sino una sucesión de presentes que absorben toda la energía del hombre estético.

Esto conviene precisarlo. Hemos definido al hombre estético como aquel que no se concibe a sí mismo como tarea; y hemos afirmado que su vida es una sucesión de instantes discretos, no ligados en una curva temporal proyectada al futuro. Pero nada de esto impide que se dé en el hombre estético un desarrollo. Sólo que éste no será un desarrollo libre sino necesario, comparable al de una planta (*SKS* 3, 216). También la planta va cambiando: crece, hunde sus raíces en el suelo buscando agua y nutrientes, orienta sus ramas hacia la luz solar, reacciona a los cambios del medio en que vive. Del mismo modo, el hombre estético desarrolla sus talentos y se adapta a los desafíos de su cambiante contexto vital. En ambos casos, el desarrollo es consecuencia del cambio de las condiciones externas. El hombre estético no se determina autónomamente, no es libre.

Pasemos ahora a la caracterización de la vida ética. Si el estético, según acabamos de ver, se considera a sí mismo como ya hecho, como un dato inicial del problema que es vivir, "el que vive de manera ética se tiene a sí mismo como tarea" (*SKS* 3, 244). No permite que se enturbie su conciencia de tener que llegar-a-ser, sino que toma la iniciativa: es esencialmente activo.

También el ético aspira a la felicidad, pero sin renunciar a la soberanía respecto de sí mismo. No se inclina ante la suerte, ante la coincidencia fortuita de sus deseos con sus posibilidades. Si las circunstancias truncan sus deseos, no pierde por ello el coraje; sabe cuál es su tarea y que "el arte no consiste en desear sino en querer" (*SKS* 3, 241) de manera profunda e íntima. Tiene su centro de gravedad en sí mismo, no en circunstancias cambiantes. No está atado a condiciones que no dependan de él; por eso es libre. Aunque las calamidades se abatan sobre él, no se derrumba, pues "hay siempre un punto en el que resiste: en sí mismo" (SKS 3, 241). Precisamente porque lo esencial está en él siempre a salvo, por eso su vida no es desesperación en el sentido antes explicado.

La vida que estamos describiendo se llama ética porque está sometida a deberes. Pero la tergiversamos por completo si entendemos el deber como algo extrínseco al individuo, como una imposición externa que se ramifica en una multiplicidad de obligaciones socialmente aceptadas. No olvidemos que el deber fundamental es llegar a ser uno mismo, un deber que constituye al individuo

existente como tal. El deber es un hecho interno; no es coerción sino incumbencia. Aunque quepa clasificar deberes y hasta llegar a la sutileza casuística, lo cierto es que lo ético no estriba en la multiplicidad sino en la intensidad del deber, en la adhesión incondicionada a la tarea que somos. Y puesto que el deber es lo universal, la tarea consiste en someter nuestra concreción particular a lo universal. Sobre este punto habrá que volver más adelante.

VI. LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO

La tesis del juez Wilhelm es que "o bien uno ha de vivir de manera estética, o bien de manera ética" (*SKS* 3, 164). Nada cambia en lo esencial el que haya muchas formas de ambos géneros de vida, e incluso zonas de transición entre uno y otro. Lo que ahora más importa es que sólo se pasa de la vida estética a la ética mediante una elección. Esto hay que entenderlo bien.

No se trata, por de pronto, de elegir entre el bien y el mal. Quien elige la vida ética, elige considerar la existencia bajo determinaciones morales, es decir, elige el bien y el mal. Quien no da ese paso excluye con ello el bien el y el mal: lo estético no es el mal sino la indiferencia moral. Esto no significa que su vida no sea calificable moralmente -pensemos en el terrible modo de proceder descrito en el *Diario del Seductor*-, sino que el hombre estético no contempla su propia vida bajo el prisma moral. Por eso los argumentos morales no lo alcanzan.

Tampoco es exactamente que el individuo se halle ante una disyuntiva que le fuerza a elegir entre dos opciones, como quien toma un camino al llegar a una bifurcación. En rigor, sólo elige propiamente el que emprende la vida ética: "elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético" (*SKS* 3, 163), mientras que una elección estética no es una elección, en el sentido preciso que el juez Wilhelm da a esta palabra. Si eliges la vida estética, es que no has elegido. La "elección" estética se pierde en una multiplicidad de opciones; se elige para el momento, y quien elige una cosa puede a continuación elegir otra, pues la elección no compromete. En cambio, en la elección ética la personalidad se sumerge en lo elegido; aquí lo decisivo es "la energía, la seriedad, el *pathos* con que se elige" (*SKS* 3, 164). La elección absoluta sacude el alma hasta sus cimientos, como una conmoción que lo cambia todo, ojalá para siempre.

¿Cuál es el objeto de la elección en sentido propio? Wilhelm afirma una y otra vez que quien elige *se elige a sí mismo en su valor eterno*. A la inversa, quien no se elige comete la más alta traición, pues permite que su alma inmortal se desvanezca. No elegirse a sí mismo es, muy literalmente, perderse.

Evidentemente, hemos llegado a un punto de crucial importancia. La legitimidad de la distinción entre la vida estética y la ética está en juego, y todo depende de si es posible identificar el tipo de experiencia que justifica el empleo de expresiones tan enfáticas como "sí mismo en su valor eterno" o "alma inmortal".

El juez Wilhelm sostiene que la experiencia que hace posible la elección de uno mismo es la conciencia del deber moral. La conciencia del deber permite al individuo palparse en su densidad ontológica al percibirse como sujeto *responsable* de sus actos. En la estela de Kant, el deber es visto aquí como garantía de la posesión de un espíritu inmortal. El deber es un espejo en el que el sujeto se ve "como aquel cuya memoria ningún tiempo ha de borrar" (*SKS* 3, 198). Pero el espejo se oscurece en la medida en que la conciencia moral es adulterada mediante componendas y transacciones que privan al deber de su carácter incondicionado. Aquel cuya conciencia del deber se embota se pierde de vista a sí mismo y en consecuencia no podrá elegirse. Y esto es, por desgracia, lo más frecuente.

Para explicar esta relación entre la conciencia del deber y la elección absoluta conviene que distingamos dos tipos de saber. El primero es el saber objetivo, que incluye conocimientos que van de la noticia más trivial -por ejemplo, que el número de libros que hay ahora sobre la mesa es par o impar- al conocimiento científico más elaborado -aquel cuya sobreabundancia, según vimos, deplora Kierkegaard-. En este tipo de saber el peso de la relación cognoscitiva recae claramente del lado del objeto conocido; el sujeto del conocimiento, en cambio, queda en un plano muy secundario. Saber esto y aquello podrá ser más o menos interesante, pero no transforma la existencia del sujeto, el cual se mantiene a distancia de lo conocido -e incluso ve en este distanciamiento aséptico una garantía de la objetividad del saber alcanzado-.

Distinto es el caso del saber subjetivo. Aquí el sujeto se ve confrontado con una verdad que lo interpela y reclama de él un giro existencial. El sujeto no queda en segundo plano, pues ahora no basta con conocer la verdad, sino que es preciso apropiársela de modo que la existencia resulte transformada. Quien cree poder demostrar que Dios existe o que el alma humana es inmortal, pero lo cree sin que esta creencia cambie su vida, podrá presumir de un saber objetivo sobre esas cuestiones, pero no habrá alcanzado un verdadero saber subjetivo, el cual consiste en la transformación del sujeto en sí mismo. Y esto mismo ocurre con las verdades de orden moral, que son las que ahora interesan. No basta con reconocerse sujeto a deberes, ni siquiera basta con el cumplimiento externo. La conciencia del deber exige del individuo que se apropie esa experiencia, que

asuma un compromiso inquebrantable que lo transforme en alguien que de ningún modo querría apartarse del camino escogido. *En esta apropiación de la verdad consiste precisamente el elegirse a sí mismo*.

Desde la altura de esta definición es posible entender mejor la crítica de Kierkegaard a la modernidad y el carácter mayéutico de su obra. A sus ojos, la modernidad se caracteriza por la conversión de los individuos en masa irresponsable, en conglomerado de seres humanos que abdican de la tarea de elegirse a sí mismos. Precisamente porque renuncian a la apropiación de la verdad, todos esos seres humanos están sumidos en la desesperación, lo sepan o no. En este contexto, la misión asumida por el pensador danés es la de suscitar individuos conscientes de su responsabilidad existencial y resueltos a asumirla hasta el final. El destinatario de sus escritos, el lector por él deseado, es precisamente el individuo (*den Enkelte*). Sólo el individuo, en el sentido enfático que cobra esta palabra en la pluma de Kierkegaard, puede superar la desesperación.

¿Por qué es tan infrecuente que se emprenda este camino de superación? ¿Por qué apenas hay individuos? Después de todo, la experiencia del deber no está reservada a unos pocos. En principio todos podrían apropiársela, hacer de ella una verdad subjetiva, despertar del marasmo. Si esto no ocurre, es porque en el hombre moderno actúan mecanismos psicológicos -muy reforzados por factores ambientales- que hacen que la conciencia del deber se embote. No es que el deber no se reconozca, sino que pierde filo: se ve privado de su carácter incondicional. Los filósofos -Kant, por ejemplo, en una medida extraordinaria-[10] han descrito los mecanismos psicológicos que transforman la exigencia moral incondicionada en un factor negociable. También Kierkegaard ha contribuido a la descripción de tales mecanismos, por ejemplo al señalar la paradoja de que el propósito sincero de cumplir el deber, al tranquilizar la conciencia, muchas veces tenga un efecto paralizante; o al advertir de los peligros que conlleva el realizar promesas, las cuales a menudo se revelan aplazamientos fatales. Quien incurre en estas maniobras u otras semejantes, permite que el perfil nítido del deber se desdibuje ante su mirada interior. Habrá convertido el deber en un sucedáneo mucho más llevadero. Aunque proclame sinceramente su compromiso con el deber, aunque crea que cree en él, ya no cree. No podrá, por tanto, apropiárselo, ni dejará atrás la desesperación. Y es que elegirse a sí mismo consiste

10 Cf. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza, 1969), 41-49.

en el fondo, dicho con las maravillosas palabras de Péguy, en "creer lo que se cree"[11].

VII. LOS DOS MOMENTOS DE LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO

Elegirse a sí mismo en su valor eterno, lo hemos dicho, es la única manera de superar la desesperación. Pero la elección de sí mismo no es un acto instantáneo, sino un proceso largo y trabajoso. El juez Wilhelm distingue, dentro de ese proceso, "dos movimientos dialécticos simultáneos" (*SKS* 3, 207).

El *primero* consiste en desesperar hasta el final. Esto suena a paradoja, supuesto que se trata precisamente de dejar atrás la desesperación. ¿No es extraña la exhortación a superar ese estado negativo a fuerza de hundirse más en él? ¿Recomendaríamos al alcohólico deseoso de superar su adicción que bebiera aún más? Pero el caso es que Wilhelm recomienda a su amigo, el hombre estético, que desespere con toda su alma y todo su pensamiento. Nada tan peligroso, afirma, como una desesperación a medias.

La paradoja se deshace cuando advertimos que Wilhelm distingue dos tipos de desesperación. El primero ya lo conocemos: es la desesperación que atenaza -lo sepa o no- a quien no se concibe a sí mismo como tarea, sino que vive sumido en la inmediatez. Este hombre está desesperado porque su dicha está a expensas de una condición cuya realidad nunca está garantizada. Desea gozar de la vida, pero su gozo depende del fortuito encaje de sus talentos con un contexto vital cambiante. Al final, todo depende de la suerte. Si ésta es favorable, el individuo desesperado podrá ganar el mundo entero, pero habrá perdido su alma, ya que no se ha elegido a sí mismo como espíritu inmortal.

A esta desesperación en sentido finito contrapone Wilhelm la desesperación en sentido absoluto. En esta no se desespera por no poder garantizar el logro de las aspiraciones del yo finito, sino que se desespera de este yo finito. No se desespera de algo particular, lo múltiple exterior al sujeto, sino del propio sujeto en tanto que reducido a sus determinaciones inmediatas y por tanto desesperado. A través de la dura costra de la desesperación en sentido finito prorrumpirá, merced a la desesperación absoluta, el ser más íntimo y libre, aquel para el que está dada la diferencia entre el bien y el mal. Quien desespera hasta el final podrá perder el mundo, pero ganará su alma, pues se elige a sí mismo en su valor eterno.

11 Cf. Charles Péguy, *L'Argent*, en: *Oeuvres en prose: 1909-1914* (París: Gallimard, 1957), 1080.

Pero el sí mismo elegido en virtud de la desesperación absoluta, ¿no es un sí mismo abstracto y vacío, una mera tautología? Este riesgo existe, y sucumbir a él es de hecho, según el juez, el defecto de la mística y el monaquismo medieval, que busca encontrar a Dios dando la espalda al mundo[12]. Por eso Wilhelm insiste en que la desesperación absoluta ha de ser completada con un *segundo* movimiento del espíritu, que consiste en recuperarse a sí mismo como "este ser determinado y libre que es él mismo y no otro" (*SKS* 3, 213).

El sí mismo posee, en efecto, multitud de determinaciones y características que hacen de él una personalidad concreta. No sólo eso: tiene una historia que lo vincula a otros individuos, a la sociedad, al mundo, y de hecho él es el que es sólo en virtud de esa historia. Todo ello se recobra, todo vuelve merced a este segundo movimiento, pero vuelve transfigurado, pues la totalidad de la vida estética es elegida ahora de manera ética y queda con ello revestida de lo universal. Se trata de llegar a ser sí mismo, el sí mismo que se era antes, con todas sus determinaciones, pero a la vez se trata de llegar a ser otro, pues la elección lo transforma todo. Lo que elijo existía ya antes de la elección, pues yo no me creo a mí mismo, sino que precisamente me elijo, me recibo. Wilhelm comparará la elección de sí mismo con un segundo nacimiento: "si yo mismo como personalidad inmediata fui creado de la nada, en tanto que espíritu libre he nacido del principio de contradicción" (*SKS* 3, 207), de ese principio que, en polémica con el hegelianismo, es aludido en el título mismo de *O lo uno, o lo otro*.

Cuando recobro mi historia al elegirme, descubro que algo ha de ser rehecho. La elección siempre llega con retraso. Cuanto mayor es la libertad, mayor es la culpa. Por eso elegirse, nacer a la libertad y verse a sí mismo desde la altura de la existencia ética, es arrepentirse. Sólo el cristianismo ha arrojado luz sobre esta dimensión esencial de la existencia al colocarla toda ella bajo la determinación del pecado.

No hay otro camino para superar la abstracción del sí mismo que el arrepentimiento, y éste exige mucha humildad y mucho coraje. Humildad para reconocer la culpa y confiar en un perdón que no podemos concedernos a nosotros mismos. Coraje para emprender una tarea sin término. La elección de sí mismo no se realiza de una vez por todas, sino que ha de reiterarse en cada momento de una vida que sigue sometida a la ley de gravedad del pecado, a la atracción del olvido de sí mismo. Darse a luz a sí mismo en sentido espiritual es tarea de cada instante, y por eso sostiene Wilhelm que la temporalidad existe a

12 El resultado del movimiento monástico medieval, según sostiene Johannes Climacus en la *Apostilla*, es una "enorme abstracción" (*SKS* 7, 365).

causa del hombre y por mor de su dignidad. Es de hecho "el mayor de los dones de la gracia" (*SKS* 3, 239). El mayor, pero no el único. El hombre cuenta siempre con el viático de la conciencia del deber moral, verdadera prueba de la inmortalidad del alma que otorga al individuo "una infinita seguridad en sí mismo" (*SKS* 3, 243).

VIII. TRANSPARENCIA Y CORAJE

En los textos kierkegaardianos que se refieren más explícitamente a la elección de sí mismo -y decimos más explícitamente porque en realidad todos los trabajos de este autor giran en mayor o menor medida en torno a este problema-, abundan términos como manifestación, apertura o transparencia, y también sus contrarios, ocultamiento, encerramiento, disimulación. No es de extrañar que las páginas dedicadas a Kierkegaard en la *Psicopatología general* de Karl Jaspers tengan por eje la ecuación de llegar-a-ser-sí-mismo (*Selbstwerden*) y ponerse-de-manifiesto (*Offenbarwerden*)[13]. O que el excelente *Kierkegaard* de Ettore Rocca abunde en el tema del secreto y su revelación[14]. La idea que está en la base de estas opciones expositivas es que la elección de sí mismo supone y a la vez promueve en el individuo que se elige una gran lucidez respecto a su verdadera situación existencial. Para poder elegirse es necesario, en primer lugar, reconocer que está uno desesperado, precisamente porque todavía no se ha elegido. En segundo lugar, es necesario que uno se conozca a sí mismo en su concreción, como individuo dotado de determinadas facultades, inclinaciones y hábitos, expuesto a estas y aquellas influencias externas, cargado ya con una historia personal en la que hay mucho que lamentar. Sólo si cumple estas condiciones podrá el individuo acometer la tarea incesante de llegar a ser sí mismo sometiendo su inmediatez a principios éticos. Podrá arrepentirse y esperar un perdón y una ayuda constante que vienen de lo alto. Pues quien se arriesga éticamente consigue que Dios no pueda abandonarlo por toda la eternidad (*SKS* 7, 139).

Sólo quien se vuelve transparente a sus propios ojos es capaz de amar, pues está en condiciones de mostrar su ser más íntimo. Esto no se refiere únicamente al amor conyugal, que es el caso que tanto interesa al juez Wilhelm. Quien se elige a sí mismo gana una perspectiva desde la que ve a sus semejantes como

13 Véase el "Referat Kierkegaard" en Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (Berlín: Springer, 1965), 419-432.

14 Cf. n. 4.

semejantes, como individuos existentes confrontados con la amenaza de la desesperación. Los mirará al trasluz y apreciará en ellos la marca de agua de la eternidad, como tan bellamente se dice en *Las obras del amor*. La elección de sí mismo es, por ello, la puerta que da acceso a la "ética segunda", que es la ética del amor cristiano descrita en ese libro extraordinario.

Muy distinta es la situación del hombre estético, que quiere a toda cosa librarse de la responsabilidad de ser sí mismo. Por eso tapa las rendijas de su alma para que no penetre ningún rayo de luz y termina volviéndose opaco. Ese hombre ya no se ve. Es verdad que de cuando en cuando le visitará de improviso, como un ladrón que llega en la noche, la conciencia de estar desesperado. Pero se las arreglará para distraerse y la crisis pasará. Y si no pasa, o si esas visitas son demasiado reiteradas, se encerrará cada vez más en sí mismo, guardará celosamente su secreto, disimulará ante el mundo. Las variantes de este hermetismo (*Indesluttethed*) han sido profundamente descritas por Kierkegaard en *La enfermedad para la muerte*.[15]

Por lo mismo que el amor exige apertura, quien se encierra en sí mismo no podrá amar. Tampoco ser feliz, pues el amor es la llave de la felicidad. En realidad, este hombre es víctima de su propia cobardía (cf. *SKS* 3, 88).

Ya advertimos antes que la elección de sí mismo requiere coraje. Pero no como lo entiende el mundo. En uno de sus *Discursos edificantes* Kierkegaard explica cómo entiende el mundo el coraje con la imagen del nadador valeroso que se arroja desde una elevada roca al agua procelosa.[16] El mundo aplaude la valentía con que este hombre afronta el peligro. Pero para Kierkegaard el verdadero peligro para cualquier ser humano no es el de sufrir daños físicos, sino el de perder su alma, es decir, enajenarse en la masa y no acometer la tarea de llegar a ser uno mismo. Por eso lo que el mundo alaba como coraje muchas veces es una forma solapada de cobardía, pues está motivado por el deseo de lograr la aprobación de los demás o identificarse con una causa colectiva, en vez de asumir la plena responsabilidad por nuestra existencia. Refugiarse en el grupo, aceptar sus principios e ideales, es una actitud que puede conducir a logros muy estimables, incluso a acciones heroicas; pero para lo que hace falta el mayor arrojo es para conservar la propia independencia y evitar el conformismo.[17]

15 Véase el apartado "La desesperación en torno a uno mismo o por uno mismo" (*SKS* 11, 175-181).

16 Cf. "Contra la cobardía", en: *Cuatro discursos edificantes* (SKS 5, 335-360). El ejemplo del nadador audaz está en 336.

17 Cf. George Pattisson y Helle Møller Jensen, *Kierkegaard's Pastoral Dialogues* (Eugene, Oregón: Cascade Books, 2012), 33-48.

Además, el aplauso con que el mundo premia el salto del nadador puede hacernos perder de vista que el coraje verdadero no es cuestión de un instante aislado en el que uno se lo juega todo a una carta. El peligro de recaer en la vida inauténtica acecha de continuo, por lo que la elección de sí mismo ha de reiterarse a cada paso. No sólo, por tanto, en situaciones y contextos extraordinarios, sino al hilo ininterrumpido de la existencia cotidiana, pues "el hombre verdaderamente extraordinario es el hombre verdaderamente ordinario" (*SKS* 3, 310).

IX. ¿UN AUTOR RELIGIOSO?

Las páginas precedentes perseguían el doble objetivo de aclarar el sentido de la elección de sí mismo y mostrar su relación orgánica con muchos otros temas recurrentes en la obra de Kierkegaard. Por eso no nos hemos limitado a citar pasajes de *O lo uno, o lo otro*, sino que hemos recurrido también a otros textos. Mas si ese propósito se hubiera conseguido en alguna medida, cabría todavía preguntar por la relevancia de los resultados alcanzados. ¿Para quién es importante la teoría de la elección de sí mismo?

La respuesta a esta pregunta se ve dificultada por la frecuente consideración de Kierkegaard como un "autor religioso". Esto parece acertado, dado que él mismo declara, según vimos, que toda su obra está dedicada al problema de cómo llegar a ser cristiano. El problema estriba en que a menudo, al clasificarlo como autor religioso, se quiere dar a entender que sus escritos son de interés únicamente para quien comparta sus creencias o al menos sus inquietudes específicamente cristianas. En cambio, quien acostumbre a mirar el mundo de tejas abajo no tendrá motivos para sentirse concernido por los escritos de este autor.[18]

Quienes reducen a Kierkegaard a la condición de autor religioso y extraen de ahí la consecuencia que acaba de indicarse, pasan por alto que el conjunto de su obra pseudónima ofrece una exploración genuinamente filosófica de la condición humana. Genuinamente filosófica quiere decir: racional e independiente, no sometida a tutelas de ningún orden, guiada exclusivamente por el afán de vivir en la verdad. El proyecto filosófico desplegado en el ciclo pseudónimo de Kierkegaard no está al servicio de nada, aunque desde luego sí está al servicio de alguien: al servicio de todos sus semejantes. Los temas de Kierkegaard son

18 El caso de Kierkegaard no es único a este respecto. ¿No frena la recepción de la obra de Levinas su condición de pensador judío? ¿No es despachado a menudo como alguien cuyo pensamiento está atado a una tradición religiosa ajena a la mayor parte de sus potenciales lectores? Y quien dice Levinas, dice Henry, Rosenzweig, Blondel y tantos otros.

la angustia y la libertad, el amor y la dicha, la desesperación y la culpa. A todos ellos dedica descripciones y argumentos de indiscutible sutileza. Dado que se trata de dimensiones esenciales de la existencia humana, todo lector está en condiciones de confrontar las opiniones expuestas por los pseudónimos kierkegaardianos con su propia experiencia. Lo que no tiene sentido, al menos entre quienes se pretenden filósofos, es ahorrarse ese esfuerzo alegando las creencias religiosas del autor, como si esas creencias forzosamente hubieran de restar objetividad a sus argumentos.

El propio Kierkegaard afirma implícitamente el carácter filosófico de sus investigaciones sobre la condición humana al ponerlas en boca de una multitud de autores ficticios, dotados cada uno de ellos de una personalidad específica, e insistir en que no debían atribuírsele las opiniones por ellos expresadas (cf. *SKS* 7, 570). Es especialmente reveladora a este propósito la figura de Johannes Climacus, bajo cuyo nombre aparecieron las *Migajas filosóficas* y la *Apostilla*. Al afirmar repetidamente que él no es cristiano (cf. por ej. *SKS* 7, 542), Climacus pone esas obras a resguardo de una lectura que vea en ellos la expresión de un pensamiento confesional; se nos invita por tanto a leerlas como textos filosóficos cuyo valor ha de establecerse únicamente en el plano argumentativo.

Por otra parte, dado que Kierkegaard se distancia de las opiniones expresadas por los autores ficticios por él creados, resulta difícil precisar cuál era su propia posición. De aquí parece seguirse un fuerte argumento contra la tendencia a entender el ciclo pseudónimo como un esfuerzo intelectual sometido desde el principio a premisas religiosas. Pues si no sabemos a punto fijo cuál era la posición filosófica de Kierkegaard, difícilmente podremos demostrar que esa posición se inspira en determinado tipo de premisas.

Creemos, sin embargo, que no debemos sacar ventaja de este último argumento. Por más que las interpretaciones disponibles del pensamiento de este autor presenten discrepancias muy considerables, estamos persuadidos de que es posible avanzar hacia una interpretación coherente que, abriéndose paso por el tupido bosque de los escritos pseudónimos, saque a la luz las convicciones filosóficas del propio Kierkegaard. Sin duda, esas convicciones presentan numerosas afinidades con la comprensión kierkegaardiana del cristianismo. Pero no hemos de ver en ello una prueba de que estemos ante un pensamiento hipotecado. Antes bien, insistimos en que el proyecto intelectual del ciclo pseudónimo es genuinamente filosófico y en que su valor, sea el que sea, reclama ser estimado de manera estrictamente argumentativa. El que los resultados de ese proyecto sean convergentes con una determinada fe religiosa no puede invalidarlos. Si se admite la dudosa definición del filósofo cristiano

como aquel cuyo pensamiento no es libre sino ancilar, sometido a un fin estrechamente apologético, entonces se hace necesario afirmar que Kierkegaard no era un filósofo cristiano, aunque ciertamente era filósofo y era cristiano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Gräb-Schmidt, Elisabeth. "Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit". En *Søren Kierkegaard: Entweder-Oder*, editado por Hermann Deuser y Markus Kleinert, 193-211. Berlín y Boston: De Gruyter, 2017.

Greve, Wilfried. *Kierkegaards maieutische Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Grøn, Arne. *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*. Copenhague: Gyldendal, 1993.

Harries, Karsten. *Between nihilism and faith: a comentary on Either/Or*. Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2010.

Jaspers, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlín: Springer, 1965.

Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1969.

Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*, editados por Niels Jørgen Cappelørn et al. Copenhague: Kierkegaards Forksningscenteret, 1997-2012. http://www.sks.dk

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Londres: Duckworth, 1981.

Pascal, Blaise, *Pensées*, en: *Oeuvres complètes II*. París: Gallimard, 2000.

Pattisson, George, y Helle Møller Jensen, *Kierkegaard's Pastoral Dialogues*. Eugene, Oregón: Cascade Books, 2012.

Péguy, Charles. *L'Argent*, en: *Oeuvres en prose: 1909-1914*. París: Gallimard, 1957.

Rocca, Ettore. *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, Madrid: Comillas, 2020.

Leonardo Rodríguez Duplá
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0003-4308-2125

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 495-510, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.495

AQUINAS ON GOD'S REST AFTER CREATION IN BIBLICAL THOMISM LENS

AQUINO: SOBRE EL DESCANSO DE DIOS DESPUÉS DE LA CREACIÓN EN EL LENTE DEL TOMISMO BÍBLICO

PIOTR ROSZAK
Nicolaus Copernicus University

Recibido: 02/02/2022 Aceptado: 27/04/2022

ABSTRACT

In his commentary on the Letter to the Hebrews (cap. IV), St. Thomas considers the rest of God after the work of creation (see Gen 2:2), treating it not as a deistic withdrawal of the Creator, but a productive quiescence. According to the Biblical Thomism, God's action is not something abstract for us, but constitutes the principle – *exemplar* – of Christian action. Therefore this paper will firstly present multiple senses of the rest (*triplex requies*) of created beings, then the correct understanding of God's action during *creatio continua*, in order to reflect on what the Christian's "restful" life consists in. St. Paul urged the disciples of Christ "to be restful" (*ut quieti sitis*, cf. 1 Thess 4:11).

Keywords: Biblical Thomism, Letter to the Hebrews, creation, ethics, eschatology

RESUMEN

En su comentario a la Carta a los Hebreos (cap. IV), Santo Tomás considera el reposo de Dios tras la obra de la creación (véase Gn 2,2), tratándolo no como un repliegue deísta del Creador, sino como una quiescencia productiva. Según el tomismo bíblico, la acción de Dios no es algo abstracto para nosotros, sino que constituye el principio -ejemplar- de la acción cristiana. Por ello, en este trabajo se presentarán, en primer lugar, los múltiples sentidos del reposo (*triplex req-uies*) de los seres creados, y luego la correcta comprensión de la acción de Dios durante la *creatio continua*, para reflexionar sobre en qué consiste la vida "reposada" del cristiano. San Pablo exhortó a los discípulos de Cristo a "estar tranquilos" (*ut qui-eti sitis*, cf. 1 Tes 4,11).

Palabras clave: Tomismo bíblico, Carta a los Hebreos, creación, ética, escatología.

INTRODUCTION

The correct understanding of religious language is a fundamental theological challenge, but is not limited to religious epistemology.[1] Theology does not focus only on the correctness of procedures in analogical predication on God, but seeks the truth that will be an *exemplar* for human action. In this light, it is possible to understand why a correct reading of the meaning of "God's rest" after the six days of creation is important for St. Thomas Aquinas, who lived at a time when dogmatics and morality were united. Precisely such approach is adopted in Biblical Thomism[2], which aims not only to restore the use of Aquinas' biblical commentaries, but also to practice his method of *sacra doctrina* which tries to relate the truth about God's rest (cf. Gen 2:2) to Christian's peaceful life, consisting in imitation of the rest of God (cf. 1 Th 4:11). Thus a Thomistic, teleological approach makes it possible to read the biblical texts in a way that unites reflections on God, the world and the man: the notions of quiescence of natural things, quiescence of human beings and quiescence of God are connected by more than purely terminological affinity. Proposed perspective makes it also possible to grasp many theological truths – such as the eternal rest of the faithful,

1 See Carlos Miguel Gómez Rincón, *Racionalidad y trascendencia. Investigaciones en epistemología de la religión* (Salamanca: Sal Terrae, 2020).

2 Jörgen Vijgen, "Biblical Thomism: Past, Present and Future", *Angelicum* 95/3 (2018): 263-287; see also: Matthew Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002); Piotr Roszak y Jörgen Vijgen, eds., *Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology* (Pamplona: Eunsa, 2018).

entered by the men already on earth (through *inchoatio*) – and their true meaning that goes far beyond simple inaction[3].

The point of reference for these reflections will be Aquinas' interpretation of the Letter to the Hebrews, where the issue of entering God's rest is undertaken (Hbr 4:1), recalling many events and figures from the Old Testament. First of all, it is about a proper exegesis of the Book of Genesis, where it is mentioned that God rested on the seventh day – in biblical language this seventh day is a day on which the history of salvation is currently taking place, obviously involving God's providential works. It seems therefore that the following reflections might shed an interesting light on the present debate about the divine action in the world. The analysis will be conducted in three points: starting from the explanation of the meaning of the term "rest" (*quies*) in the natural world, through the discussion of the issue of God's rest after creation, to the restful Christian life.

I. MULTIPLE MEANINGS OF THE WORD QUIES

Using the categories from Aristotle's physics, Aquinas often refers to the notions of motion and rest, with the help of which he describes the activity of nature (for the concept of motion includes all changes, not just a local motion, or simply spatial change from the point A to the point B).[4] The rest refers to completed and therefore perfect movement, if we follow the etymology of Latin *perfectus*.[5] Therefore Aquinas defines *quies* as a lack – but not a simple opposition – of movement (*privatio motus*).[6] At the same time he distinguishes between the rest resulting from natural motion, where reaching a goal is intended, and *quies violenta*, where the previously lost goal is being restored.[7]

1. BASIC MEANING: LACK OF MOTION VS REST OF DESIRE

St. Thomas distinguishes between the two kinds of rest: the first one is broadly understood simply as the cessation of motion, activity, and the attainment

3 See Matthew Lamb, *Wisdom Eschatology* In *Augustine and Aquinas*. In M. Dauphinais, B. David, & M. Levering eds., *Aquinas the Augustinian* (Catholic University of America Press, 2007), 258-279.

4 In Physic., lib. 2 l. 1 n. 5.

5 Summa Theologiae (=ST) I, q. 73, a.1c.

6 In Physic., lib. 6 l. 5 n. 9.

7 In Physic., lib. 5 l. 10 n. 11.

of certain immutability by a given being.[8] Such rest is therefore negatively defined by time, as is motion itself, since according to the classical view time is the quantity of motion. Therefore if Thomas maintains that "rest is opposed to motion", this claim does not have an absolute sense, since it depends on the distinction between *terminus ad quem* and *terminus a quo* and the movement towards rest can hardly be regarded simply as the opposite of rest already achieved by a being. As an example we could recall the organism's transition from illness to health, because the movement towards health is not a contradiction or negation of health.[9] If the infinity rests in itself, for it lasts in itself, so does the relation of the part and its rest within the structure of the whole (*pars naturaliter quiescit in toto*).[10] This means to rest in something is to be in is at every moment of this time.[11] Therefore Aquinas maintains that the body naturally rests in its place (*corpus naturaliter quiescit in suo loco*).[12]

This in turn leads Thomas to identify a second kind of rest, defined not by relation to movement, but by a rest of desire (*quies desideri*). It consists in the fact that the desire rests in the good loved, in which it is somehow fastened, or even embedded (as suggested by the Latin *figitur*) – hence the conviction that the feeling (affect) of the lover rests in the loved person.[13] Such state of the will's rest in the desired good is called *delectatio*,[14] which in turn leads to the final enjoyment of the good, namely *fruitio*.[15] Therefore if the body rests after movement, so – according to Aquinas – does the happiness, which calls for its final rest in the supreme good, which is the ultimate goal, after which nothing more is desired.[16]

This, however, can be met with a twofold resistance, due to the object of desire as well as the imperfect way in which the will desires it.[17] But when the

8 In Physic., lib. 3 l. 4 n. 4: "cessatio a movendo, dicitur quies; dicuntur enim quaedam quiescere, quando cessant agere: omne igitur tale movens, scilicet cuius immobilitas est quies".

9 In Physic., lib. 5 l. 9 n. 5.

10 In Physic., lib. 4 l. 8 n. 7.

11 ST I, q. 53, a. 3c.

12 In Physic., lib. 4 l. 8 n. 6.

13 In Physic., lib. 4 l. 4 n. 3.

14 ST I-II, q. 34 a. 4c. "Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis". See also ST I, q. 5 a. 6 co.

15 Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 5; Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 3.

16 ST I-II, q. 2 a. 8c. "Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam".

17 ST I-II, q. 11 a. 4 ad 2. See also María Teresa Enrique, Jorge Martin Montoya, "Imperium and causality in Thomas Aquinas", *Scientia et Fides* 1 (2021): 329–355.

human succeeds in attaining the ultimate goal, it rests in it and no longer directs itself towards any other desire. The opposite of such state is the effort to move from one good to another, since man seems to be dissatisfied with the good he has acquired and is moving towards the ultimate goal. Such difficulty of resting in the final good finds its expression in the afflictions mentioned in the Book of Job, which will cease when man rests in the good. This situation, at the level of biblical interpretation, is expressed for St Thomas by the dove, sent by Noah to see whether the flood has stopped (cf. Gen 8:9), and having nowhere to sit[18]. In his conclusion Aquinas notes: "For nothing in the present life is so firm that the soul could be secure and at rest".[19] He observes, therefore, that this kind of rest of desire occurs with the attainment of that for which man makes an effort and desires nothing more – this is possible also in the earthly life when the will of the righteous man attains rest in God.[20] This experience of rest during earthly life has the value of a foretaste (*inchoatio*) – according to Aquinas the same concerns contemplation, where rest foreshadows eternal happiness.[21] Thus to "rest in God" while still on earth means to want nothing else besides God or to want everything for God's sake.

2. REST "IN" OR "FROM" WORKS

With the fundamental double meaning of *quies* outlined, it is now worth turning to the *Lecture on the Letter to the Hebrews*, where Aquinas takes up the theme of the rest in God in the context of the seventh day of creation (Gen 2:2). In one interpretation he follows the sense suggested by the physics (the cessation of the creation of new species and the beginning of a state of *propagatio*), but in the other he makes a distinction between the absolute rest, in the sense of the cessation of movement when the body rests in what it has accomplished, and the rest from works done, in order to rest not in the thing intended but in own goodness. According to Thomas this *in opere / ab opera* distinction shows the incomparability of God's way of acting, which we try to describe in language accessible to us:

18 More on Aquinas's biblical exegesis, see Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, eds., *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (Brepols: Turnhout, 2015).

19 Super Heb., cap. 6 l. 4: "Nihil enim in praesenti vita est firmum, ubi posset anima firmari et quiescere".

20 Super Sent., lib. 1 d. 1 q. 4 a. 1 ad 5.

21 In Ioan., cap. XI, lect.3 nr 1495.

> "For he rested in himself from all eternity, but when he rested, it was not in his works, but from his works. For God works in a different manner from other artisans; for an artisan acts because of a need, as a house builder makes a house to rest in it, and a cutlerer a knife for gain; hence, the desire of every artisan comes to rest in his work. But not so with God, because he does not act out of need but to communicate his goodness; hence, he does not rest in his work, but from producing a work; and he rests only in his goodness".[22]

In a sense, the doer "rests" in what he has created and completes his activity: in God's case, however, rest is accomplished in his goodness, which is extremely dynamic as it communicates itself to the creature. It consists therefore not in passivity, but in active sharing of goodness with creation.

3. THREE KINDS OF REST: TEMPORAL, OF CONSCIENCE AND OF GLORY

St Thomas mentions yet other types of "rest" in the context of Ps. 94, which makes reference to the Israel's wandering in the wilderness after the exodus from Egyptian slavery. It recalls the tempting of Israel and God's oath that this people would not enter His rest (cf. Heb 3:11). Aquinas draws attention to the stylistic form of this psalm, which speaks of God's oath, thus emphasizing immutability – however this immutability in a sense has a conditional nature: if the people do not repent, a certain punishment will befall them. At the same time, as a kind of *notae*, Thomas introduces three kinds of rest: temporal (*temporalis*), of conscience (*conscientiae*) and of eternal glory (*gloriae aeternae*):

> "Now there is threefold rest: one is temporal: you have much goods laid up for many years: take your rest (Luke 12:19). The second is the rest of conscience: I have labored a little and have found much rest to myself (Sir 51:35). The third is the rest of eternal glory: in peace in the self-same I will sleep and I will rest (Ps 4:9). Therefore, what is stated here can be explained in each of these ways, namely, they have not entered the rest of the promised land or the rest of conscience or the rest of eternal happiness".[23]

22 Super Heb., cap. 4 l. 1: "Secundum Augustinum non dicit simpliciter requievit, sed requievit ab operibus suis. Ab aeterno enim requievit in seipso, sed tunc etiam requievit non in operibus, sed ab operibus. Aliter enim operatur Deus, et quilibet alius artifex. Artifex enim agit propter indigentiam suam, sicut domificator facit domum, ut in ipsa quiescat. Similiter faber facit cultellum propter lucrum. Unde desiderium cuiuslibet artificis quietatur in opere suo. Sed non sic est de Deo, quia non agit propter indigentiam suam, sed propter bonitatem communicandam. Unde non quiescit in opere, sed ab opere producendo, et quiescit tantum in sua bonitate."

23 Super Heb., cap. 3, l. 2, nr 184. See Carlos Augusto Casanova, "Saint Thomas Aquinas' Theology and His Commentary on the Book of Psalms", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2021): 217–230.

As can be seen, the range of meaning of "rests" is varied, on the one hand, because of the existence of earthly and eternal time – on the other hand, the "peace of conscience" can also refer to another rest mentioned in the commentary. Speaking of desires (*affectus*), Thomas stresses that Christ brings about rest in spiritual and permanent goods, being the "High Priest of future goods", not like the priests of the Old Testament, who could only bring about rest in temporal goods[24]. Priests as mediators between God and human beings should lead the faithful to rest, which is synonymous with peace and concord between God and the people. This rest, however, differs from the one introduced by Christ as a surety of better testament. In the case of the Son of God, it is about spiritual and permanent goods for which the Old Testament man longed, as it is expressed in Ps. 73:25: "besides you what do I desire upon earth?". The man seeks the true good in order to rest in it and attain *silentium quietis cordis*.[25] In this sense the indwelling of the Trinity in the soul is the source of spiritual rest for the person.[26]

Another threefold division of rests can be proposed from the perspective of salvation history, according to which we can distinguish between the rest of God after creation, the rest of the Israel after reaching the Promised Land and crossing the Jordan under Joshua (who for Aquinas foreshadows Jesus[27]) and the rest in glory.[28] The latter was foreshadowed by the words of David, who announces in one of the psalms that he is looking forward to another rest, although the nation had already settled in Palestine – which Thomas reads as a promise of spiritual rest. In Letter to Hebrews this eternal rest is called *sabbatisimus populo Dei* (Heb 4:9), to which the Church directs her expectations, emphasizing this rest in the image of eternity as our "home".[29]

24 See Antoine Guggenheim, *Jésus Christ, Grand Prêtre de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Étude théologique et hermeneutique du commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Épitre aux Hébreux*, (Paris: Parole et Silence, 2007). See also: Jose Maria Cabrera, "El sacerdocio de Jesucristo en el Comentario de santo Tomás a la Carta a los Hebreos", *Studium. Filosofía y Teología* 24 (2021): 21-45.

25 ST I-II, q.11, a.1.

26 Gabriel Mary Fiore, "Silence before God in the Life and Writings of Saint Thomas Aquinas", *Nova et Vetera. English Edition* 19, n. 1 (2021): 14-15.

27 See Super Heb., cap. 4, l.1, nr 207: "Deinde cum dicit Nam si eis Iesus, etc., probat quod supersit alios intrare, quia si Iesus Nave, id est Iosue, filiis Israel, finalem requiem praestitisset, numquam de alia, etc., id est, non immineret nobis alia requies, nec de alia aliqua propheta David loqueretur post illam diem. Unde manifestum est, quod illa requies fuit signum requiei spiritualis". See also Matthew Levering, "Christ the New Joshua. Retrieving Origen and Aquinas for Today", *Studium. Filosofía y Teología* 48 (2021), 117-136.

28 Super Heb., cap. 4, l. 2, nr 209.

29 Super Psalmo 29, n. 1.

II. GOD'S REST AFTER CREATION - UNDERSTANDING GOD'S ACTION

While human action on many levels tends towards rest, for Aquinas the mystery of the seventh day of creation involves such rest of God, which is not stillness but productive quiescence. St. Thomas discusses the meaning of God's rest in the *Commentary on the Sentences*, in the first part of the *Summa Theologiae* (q. 73) and in the *Lecture on the Letter to the Hebrews*. It is worth analyzing these three approaches.

It is therefore appropriate to begin with Aquinas' early writings, where he explains the meaning of God's rest on the seventh day of creation. In the *Commentary on the Sentences* this rest expresses *consummatio operum et quies opificis*[30] and does not quarrel with the fact that God, desiring himself, rests in Himself in the fullest way (*maxime quietatur*).[31] For God's will rests in an end which can be understood in two ways: either absolutely, which is accomplished in eternity, where God is sufficient for himself, but also for the sake of the creature, when the creature pleases God. Not in the sense that God needs the creature, but that he directs it towards himself.[32]

In the context of the seventh day, however, this cessation of action cannot be interpreted as an abandonment of creation, for then it would turn into nothing, but more as the cessation of the creation of new entities and the attainment of the double perfection which is synonymous with blessing (explained after Gregory as the accumulation and multiplication of God's gifts) and sanctification. Thus the first of the ways in which the world is completed consists in its having all its essential parts (*ex omnibus suis partibus essentialibus*), and the second in the world being ordered to its end (*ex ordine ad finem*).[33] Both these forms of crowning or perfecting the world are referred to God, by the virtue of the fact that the perfection of creatures is a reflection of the perfection of the Creator in the essential manifestations of the world, and that something is considered crowned when it can continue to reproduce itself, thus participating in God's power.

30 Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 co

31 Contra Gentiles, lib. 1 cap. 90 n. 3.

32 Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 2c: "Quies voluntatis divinae in fine, potest accipi dupliciter. Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit; et sic quies aeterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet: non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suae beatitudinis inveniens; sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit: et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis: quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem: et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur".

33 Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 co.

While the sixth day is synonymous with God's action of producing things, bringing them into existence, the seventh day is "the rest of divine contemplation, which God delights in Himself".[34] God's rest consists in knowing himself and through this act of contemplation God comes to know the world. God does not come to know things as external to Himself, but comes to know them through/in His being. God is happy in this way, delighting in Himself.

An explanation of the meaning of God's rest after creation appears also in the treatise on creation in the *Summa of Theology*. Starting from a broad understanding of movement as all action and desire, Thomas accepts a double sense of God's rest. On the one hand he describes it as the cessation of action (*pro cessatione ab operibus*), understood as the cessation of the creation of new entities that would not have existed in the earlier "days" of creation; on the other hand he understands it as the fulfilment of desire (*pro impletione desiderii*), which however does not involve God in any way needing created things:

> "Hence, when all things were made He is not said to have rested in His works, as though needing them for His own happiness, but to have rested from them, as in fact resting in Himself, as He suffices for Himself and fulfils His own desire. And even though from all eternity He rested in Himself, yet the rest in Himself, which He took after He had finished His works, is that rest which belongs to the seventh day. And this, says Augustine, is the meaning of God's resting from His works on that day".35

However, Aquinas is interested in showing that this does not mean God's withdrawal from the world or his passivity in history. This is evidenced by the well-known passage from Jn 5:17: "My Father acts until now and I act", quoted by Aquinas as a reminder that God sustains the world in existence and manages it (*conservando et administrando*) and exercises providential care over it. It is the action of God who, contrary to occasionalism, moves creatures to their proper action (*ad propriam operationem eam movendo*[36]).

An explanation referring to the interpretations contained in the first part of the *Summa of Theology* can be found in the *Lecture on the Letter to the Hebrews*, where solutions from the *Summa* are directly quoted.[37] Thomas relies on two texts cited by St. Paul, namely Gen 2:2 and Ps 95(94):8. He basis his considerations on the distinction between rest "in" and rest "from" the works performed, but also on the sense in which creation can be considered complete and thus perfect, since

34 Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3 s.c. 2.
35 ST I, q. 73, a.2c.
36 ST I, q.73, a.1, ad 2.
37 Super Heb., cap. 4, l. 1, nr 203.

quies enim demonstrat motum consummatum.[38] Recalling the categories already known from the *Commentary on the Sentences*, he states that, in essence, the crowning took place through the work of creation (strictly speaking, the work of the first day) and the work of separation, while the second kind of crowning, as regards the individual parts, in the work of adornment. Therefore it seems that there are two kinds of resting, one *secundum integritatem* and the other *secundum operationem*. Having clarified the sense of the crowning of creation, which took place in seven days, Aquinas discusses the meaning of the day of God's rest, which is a foreshadowing of the "seventh epoch of rest", an idea developed in other biblical commentaries.[39]

In accordance with *Summa of Theology* Aquinas sees the God's rest as the opposite of movement rather than the opposite of any work. The language describing this rest encounters fundamental difficulties, since it is hard to imagine action without movement, and God, while creating, does not move. Therefore the term "rest" is not so much an indication of God's inactivity as of the Creator's cessation of the creation of new species. It does not imply the absence of novelty in the world living during God's rest,

> "because that which was made afterwards was in those things produced at that time, either according to an active power, as in the perfect animals, or according to seminal notions, or according to matter, such as minerals. Therefore there was not then a dead man awakened, but a body was made, which was able to be awakened. Certain things, however, were made according to a likeness, such as rational souls, which are made only by God".[40]

For Thomas this is the "productive rest" of God that can be understood from the broader perspective of the relation of the First Cause to secondary causes. The First Cause (understood not in the chronological but in the essential sense) acts in beings at their more intimate level, namely at the level of their *esse*, just as the nature acts more deeply than art.[41] Thus the First Cause, as *causa prior*, enables the action of later causes. As can be seen, these linguistic nuances of reflections on God's rest can prove to be an inspiration for the ongoing debates on divine action.

Kind of summary of the idea of "God's rest" as an activity (different from the work of creation) may be found in Thomas' reflections from his *Commentary on the Gospel of St. John*, where he refers to four actions that God performed in

38 ST I, q. 73 a. 1 ad 2.
39 In Ps., 6, n. 1.
40 Super Heb., cap. 4, l. 1, nr 204.
41 Super Heb., cap. 4, l. 2, nr 220.

relation to the Sabbath: he sanctified, blessed, crowned his work and rested.[42] In the context of the wrong way in which the Jews regarded this day as one of absolute abstinence from all work, Thomas emphasizes the uninterrupted and constant action of God who sustains creation in its existence. Aquinas thus explains the correct choice of the term "rest" by Moses as the author of the Torah, who had in mind spiritual rest, the example of which God leaves to men after they have done good works.[43] As Thomas reminds in his *Lecture on the Letter to Hebrews*, this in turn follows from the fact that God created man in his own image and for the attainment of eternal happiness, and this happiness is synonymous with eternal rest.[44]

III. RESTFULNESS OF CHRISTIAN LIFE: *UT QUIETI SITIS (*1 THESS. 4:11)

This rest from works, proper to God because of the communication of His goodness (and resting in it), is also a "model" for that which awaits the saved: "And he says, a sabbath day of rest, because just as in the old law the sabbath represented God's rest from his works (Gen 2:2), so too that rest will be that of the saints from their labors. From henceforth now, says the spirit, that they may rest from their labors (Rev 14:13)".[45] This was also the purpose of God's rest after creation.[46] It is not an idleness, for it does not consist in refraining from all works, for some of them will continue in eternity, and these are seeing, loving and praising, as suggested by the cited quotations from Rev 4:8 and Is 40:31.[47] Such is the meaning of the "sanctification" of the seventh day,[48] because God did not become happy by creating the world, but by resting in His goodness (*ab operibus*),

42 Super Io., cap. 5 l. 2. "Et hoc patet in quatuor, quae Deus erga diem sabbati ordinavit. Nam diem sabbati sanctificavit, diem sabbati benedixit, in eo opera sua consummavit, et in eo requievit".

43 Super Io., cap. 5 l. 2. "In quo excludit falsum intellectum Iudaeorum, qui volentes conformari Deo, nihil in die sabbati operantur, ac si Deus ipso die omnino destiterit operari. Et quidem licet in sabbato requieverit a novis creaturis condendis, nihilominus tamen semper et continue usque modo operatur, creaturas in esse conservando. Unde et signanter verbo requietionis Moyses est usus post opera Dei, a quibus condendis requievit, ut signaret spiritualem requiem, quam Deus exemplo quietis suae fidelibus postea qui bona fecerint opera, arcana significatione pollicebatur". See Jörgen Vijgen, Scripture as a Guidepost for How Not to Read Scripture. Aquinas on the Apologetic Function of Scripture, In Roger Nutt and Michael Dauphinais (Eds.) *Thomas Aquinas, Biblical Theologian* (pp. 133-160). Ohio: Emmaus Academic.

44 Super Heb., cap. 4, l. 1: "si Deus creavit hominem ad aeternam beatitudinem, quia ad imaginem et similitudinem suam creavit illum, ideo praeparavit ei requiem".

45 Super Heb., cap. 4, l. 2, nr 209.

46 ST I, q.73, a.2, ad 3: "… Deus requievisse, quia nos requiescere facit".

47 Super Heb., cap. 4, l. 2, nr 210.

48 Super Psalmo 23, n. 1.

and therefore man, likewise, is not to rest in his work as in his ultimate goal, but to rest in God himself from the works he performs, which is eternal happiness (*beatitudo*). In order to introduce such rhythm of life, in which man does not rest in himself (and own works) but in God, the Lord's Day was instituted, which is dedicated to the worship of God, and whose purpose is to relate everything to God, because this means resting in Him.[49]

This approach to God's rest as *exemplar* is confirmed in biblical exegesis based on the senses of the Scripture, since for Thomas – besides the literal explanation of God's "rest" – it is possible to point to its allegorical sense, which is the rest of Christ in the tomb, and to the anagogical one, referring to the rest of the soul in God.[50] This translates into the spiritual path of the disciple of Jesus: through baptism, the believer passes from Christ's rest in the tomb to being co-buried with him and thus to obtaining his rest.[51] It is not surprising that even the seventh hour in Jn 4:52 (the healing of the son of the royal official from Capernaum) is read by Thomas as a reference to God's rest from His works, which in his view means that man's spiritual life consists in spiritual rest, which is confirmed by the words of Is 30:15, according to which salvation consists in attaining the tranquility (*si quieveritis, salvi eritis*), and – by way of contrast – by Is 57:2, according to which the ungodly heart, resembling the rough sea, can rest in nothing.[52]

Thus reflections on the restfulness of God become a point of reference for reflections on the Christian lifestyle, in accordance with the approach proposed by the Biblical Thomism, which reads Scripture in a way that integrates all its senses. In this spirit, the simplicity of God is not merely a dogmatic truth, but a truth which translates into the simple life of Christians.[53] In the case of restful life, to which we are encouraged by the contemplation of the mystery of God's rest, a number of concrete questions arise: can such life be active or does it belong only to the contemplative life? How do we maintain quiescence in the midst of so many responsibilities? How can we obtain such a life?

The call for Christians to lead a life that would be restful (*ut quieti sitis*), though not idle, but focused on fulfilling one's duties, appears in the Letter to the

49 Super Sent., lib. 2 d. 15 q. 3 a. 3c.

50 Super Col., cap. 2 l. 4.

51 Super Sent., lib. 3 d. 37 q. 1 a. 5 qc. 3 ad 1. "Ad primum ergo dicendum, quod observatio sabbati, inquantum caeremonialis est, signat principaliter requiem Christi in sepulcro, et per consequens quietem quam habemus per ipsum, consepulti cum eo per Baptismum in mortem; Rom. 6. Unde veniente veritate, figura cessavit."

52 Super Io., cap. 4 l. 7.

53 Tyler R. Wittman, "'Not a God of Confusion but of Peace': Aquinas and the Meaning of Divine Simplicity", *Modern Theology* 2 (2016): 151-169.

Thessalonians (4:11). Because of the quotation from Proverbs 7:11, Thomas directs the reflection towards the situation when such calmness is lacking, which happens with the spreading of sin.[54] It is, therefore, a question of refraining from curiosity, which leads us to being preoccupied with unnecessary things, and freedom from these burdens allows one to lead a contemplative life, through which one can achieve rest.

Thus the recommendation to avoid restlessness (*inquietudo*) stems from the awareness of the fact how much harm to Christian life can be caused by being distracted by secondary external affairs, which oppose the rest of contemplation (*quies contemplationis*).[55] It is different in case of spiritual actions, which belong to the very serenity of contemplation. Liberation from external concerns is a prerequisite for establishing oneself in virtue, hence Thomas stresses the value of the virtue of *continentia*. It brings the necessary restraint also in this sphere, because, realistically speaking, the radical resistance to all sensual desire in this temporal life can bring even more anxiety to the soul, preoccupied with the struggle against temptations, and not translate into the realization of the good.[56]

Therefore, reasoned Aquinas, the restlessness of the soul, because of the damage it causes to a person's life, had no place in Paradise, where primordial justice prevailed. But this restlessness can also affect the body, for example through greed, which leads man to chase after superficial things. Such anxiety, as a result of greed, affects the human *affectus*.[57] This is why St. Paul so often puts an emphasis on the recommendation to lead a restful life, because anxiety with regard to trivial matters is contrary to peace, and the Church is meant to be a community nurturing and transmitting peace.[58] It is not a matter of not being preoccupied with anything – on the contrary, Thomas realistically states that "the human soul should always be occupied with something",[59] but it is important that it should concern itself with a true good.

54 Super I Thes., cap. 4 l. 1.

55 ST II-II, q. 180 a. 6 ad 1. "Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent".

56 Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 6. "Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam serve".

57 ST II-II, q. 118 a. 8 c.

58 Super Tit., cap. 3 l. 1.

59 In 2 Tes, cap. 3, lect. 2. "Anima enim hominis semper oportet quod circa aliquid occupetur".

Therefore a kind of "good" restlessness can arise, for example, in those people who are idle in the face of wicked things. Thus the statement about the need to be calm expresses the call to live in peace and tranquility of mind, as pursuing without hindrance what man rightly wants, e.g. by following the inspiration of the Holy Spirit.[60] In this way the man also submits himself to God, at present with regard to the affairs of temporal life, and later completely, when God will be all in all, that is when the soul rests completely in God.[61]

Therefore, according to Thomas, the rest in God, nurtured by the believer and taking place especially in the act of contemplation, is of great significance for the Christian life, since it gives us the strength to love others both *propter Deum*, *sub ratione Dei* and by relating everything to God.[62] The latter can be realized by directing all our actions towards him in a real and habitual way, thus by not accepting anything that might be contrary to him.

This restful life is not contradicted by haste with which one must strive to enter into God's rest.[63] For this reason St. Thomas distinguishes between the two hurries: the first is the wrong one, when one acts suddenly, and the second is the one accompanied by reflection and therefore leading to implementing undertaken decisions. The haste should not destroy deliberation, hence Aquinas' encouragement to hurry in entering God's rest refers to the prompt manner of execution of what had been deliberated and decided. The order of words is significant for Aquinas here: the term *ingregi* denotes an entrance into something internal, while the exit (*egregi*) concerns something external, a departure from that which disturbs and draws one away from decent things.[64]

Restful life is therefore a dynamic life, consistent in its purpose, avoiding all that is disturbing and led with the proper haste that comes from the awareness that the attainment of rest in God is a long journey because of the difference of states (*in via* and *in patria*). God's rest, then, is the goal of and condition for the fruitful performance of the acts proper to the new life.

60 Super II Cor., cap. 2 l. 3. "Cum, inquam, ita esset apertum mihi ostium in domino, non habui requiem spiritui meo, id est non potui facere quod spiritus meus volebat, id est dictabat. Tunc enim dicitur habere spiritus requiem, quando efficit quod vult, sicut tunc dicitur caro requiescere, quando habet quod concupiscit. Lc. c. XII, 19: anima mea, habes multa bona".

61 Super I Cor., cap. 15 l. 3.

62 Emily Dubie, "Caregiving, Self-Care, and Contemplation: Resources from Thomas Aquinas", *New Blackfriars* 102 (2021): 384-400.

63 Super Heb., cap. 4, l. 2, nr 215.

64 Super Heb., cap. 4, lect. 1. "Est autem duplex requies. Una in bonis exterioribus, et ad istam egreditur homo a requie mentis; alia est in bonis spiritualibus, quae est intima, et ad istam ingreditur. Matth. XXV, 21: intra in gaudium domini tui. Cant. I, 3: introduxit me rex in cellaria sua."

CONCLUSIONS

Following the Aquinas' reflection on the God's rest interestingly demonstrates the renewed methodology proposed by Biblical Thomism, which can be seen as the art of integrating tradition and contemporary exegesis, but also professed and practiced truth. The understanding of God's rest, of the nature of beings that are trying to rest in their natural, final goal, and of the restful life of the Christian – this particular "chain" in theological methodology – reminds us about the need to include metaphysics in exegesis. At the same time it reveals a kind of liturgical experiencing of the truths of faith, which seems to be a part and the assumption of Thomas' theological project. The connection between God's rest and regarding Sunday as time of God's worship reminds us of the integrity of the approach proposed by Aquinas.

Present life, belonging to the time of the "rest of God", is not about catching up strength or energy after exhausting work, but about creativity, being free to create. It is about relating everything to God – this is the meaning of the postulated "rest", which begins on earth and will be fully realized in heaven[65].

REFERENCES

Cabrera, Jose María. "El sacerdocio de Jesucristo en el Comentario de santo Tomás a la Carta a los Hebreos." *Studium. Filosofía y Teología* 24 (2021): 21-45.

Casanova, Carlos Augusto. "Saint Thomas Aquinas' Theology and His Commentary on the Book of Psalms." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2021): 217–230.

Dubie, Emily. "Caregiving, Self-Care, and Contemplation: Resources from Thomas Aquinas." *New Blackfriars* 102 (2021): 384-400.

Enrique, María Teresa y Jorge Martin Montoya. "Imperium and causality in Thomas Aquinas." *Scientia et Fides* 1 (2021): 329–355.

Fiore, Gabriel Mary. "Silence before God in the Life and Writings of Saint Thomas Aquinas." *Nova et Vetera. English Edition*, 19, n. 1 (2021): 1-19.

Guggenheim, Antoine. *Jésus Christ, Grand Prêtre de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Étude théologique et hermeneutique du commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Épitre aux Hébreux*. Paris: Parole et Silence, 2007.

65 This research was funded in part by National Science Centre, Poland, 2019/35/B/HS1/00305. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript version arising from this submission.

Lamb, Matthew. "Wisdom Eschatology. In Augustine and Aquinas." In M. Dauphinais, B. David, & M. Levering, editors. *Aquinas the Augustinian*. 258-279. Washington: Catholic University of America Press, 2007.

Levering, Matthew. "Christ the New Joshua. Retrieving Origen and Aquinas for Today." *Studium. Filosofía y Teología* 48 (2021): 117-136.

Levering, Matthew. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

Roszak, Piotr, Jörgen Vijgen, editors. *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*. Brepols: Turnhout, 2015.

Roszak, Piotr. "Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate". *Cauriensia* 11 (2016):797-810.

Roszak, Piotr, Jörgen Vijgen. Editors. *Towards a Biblical Thomism: Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*. Pamplona: Eunsa, 2018.

Roszak, Piotr, Tomasz Huzarek. Seeing God. Thomas Aquinas on Divine Presence in the World", *Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 3 (2019): 739-749.

Vijgen, Jörgen. "Biblical Thomism: Past, Present and Future". *Angelicum* 3 (2018): 263-287.

Vijgen, Jörgen. Scripture as a Guidepost for How Not to Read Scripture. Aquinas on the Apologetic Function of Scripture, In Roger Nutt and Michael Dauphinais (Eds.) *Thomas Aquinas, Biblical Theologian*, 133-160. Ohio: Emmaus Academic.

Wittman, Tyler R. "'Not a God of Confusion but of Peace': Aquinas and the Meaning of Divine Simplicity." *Modern Theology* 2 (2016): 151-169.

Piotr Roszak
Facultad de Teologia
Nicolaus Copernicus University
C/ Gagarina, 37
87100 Toruń (Polonia)
https://orcid.org/0000-0002-2723-2667

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 511-537, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.511

PORTA CLAUSA ES, VIRGO. EXEGESES ON EZEKIEL'S *PORTA CLAUSA* BY SOME LATIN CHURCH FATHERS AND THEOLOGIANS BETWEEN THE 6TH AND 12TH CENTURIES

PORTA CLAUSA ES, VIRGO. *EXÉGESIS SOBRE LA* PORTA CLAUSA *DE EZEQUIEL POR ALGUNOS PADRES DE LA IGLESIA Y TEÓLOGOS LATINOS ENTRE LOS SIGLOS VI Y XII*

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ
Complutense University of Madrid

Recibido: 14/06/2021 Aceptado: 22/09/2021

ABSTRACT

This paper is limited to highlight a selection of exegetical comments through which, from the 6th century until the 12th, many Latin Church Fathers and theologians deciphered the eastern shut door of the temple (*porta clausa*) revealed by Yahweh to Ezekiel in a prophetic vision. This short study's select set of comments is complemented by a plentiful series of similar comments stated by other Greek-Eastern Church Fathers from the Late Antiquity to the Middle Ages, the last series not discussed here. This considerable *corpus* of Greek-Eastern and Latin exegeses constitutes a solid centuries-old dogmatic tradition, according to which this Ezekiel's *porta clausa* is unanimously interpreted by all those Christian authors as a double complementary Mariological and Christological metaphor.

Keywords: Latin Patristics; Mary's divine motherhood; Christ's incarnation; *porta clausa*; Ezekiel.

RESUMEN

Este trabajo se limita a resaltar una selección de comentarios exegéticos a través de los cuales, desde el siglo VI hasta el XII, muchos Padres y teólogos de la Iglesia Latina descifraron la puerta oriental cerrada del templo (*porta clausa*), revelada por Yahvé a Ezequiel en una visión profética. El selecto conjunto de comentarios incluidos en este breve estudio se complementa con una abundante serie de comentarios similares declarados por otros Padres de la Iglesia Greco-oriental desde la Antigüedad tardía hasta la Edad Media, serie esta que no analizamos aquí. Este enorme *corpus* de exégesis greco-orientales y latinas constituye una sólida tradición dogmática pluri-centenaria en la que esa *porta clausa* de Ezequiel es interpretada unánimemente por todos esos autores cristianos como una doble metáfora, según una simultánea y complementaria dimensión mariológica y cristológica.

Palabras clave: Patrología Latina; maternidad divina de María; encarnación de Cristo; *porta clausa*; Ezequiel.

I. INTRODUCTION

During our assiduous consultation of the Christian primary sources, we discovered a growing number of exegeses through which many Church Fathers and medieval theologians interpret the eastern "shut door" (*porta clausa*) of the temple revealed to the prophet Ezekiel as a simultaneous metaphor for Christ and the Virgin Mary. All these Christian thinkers coincide in considering this mysterious shut door as a clear symbol or metaphor that essentially alludes to several crucial Mariological and Christological dogmas.

Stimulated by such a surprising discovery, we set out to register and analyze as many exegetical comments as possible formulated with this double doctrinal projection by the thinkers of the Greek-Eastern and Latin Churches. Such a purpose resulted in a bountiful harvest of glosses on that prophetic "shut door" expounded in Late Antiquity and the Middle Ages by countless Eastern and Western Christianity writers.

From the outset, it would seem evident that these interpretations by Christian thinkers would have arisen as a result of the Christological and Mariological disputes that raged in the Greek-Byzantine East during the 4th and 5th centuries, as a reaction to certain heretical currents, especially those promoted by Nestorius (c. 386-c. 451) and Eutychius of Alexandria (c. 380-c. 456). Nestorius and his followers held that two wholly separate and independent natures –and therefore two different persons— coexist in Christ without a true essential union

in a single person. On the contrary, Eutychius and his followers defended that Christ has only one nature, the divine (monophysitism) because he is not truly human.

To counteract these heterodox positions, in the first half of the 5th century, the Church had to fix the orthodoxy on the condition of Christ and Mary in the three decisive Ecumenical Councils of Ephesus (431), Constantinople (448), and Chalcedon (451), which established the fundamental Christological and Mariological dogmas.

Under the leadership of Saint Cyril of Alexandria (c. 340/43-444), and in direct opposition to the Nestorians, the Council of Ephesus (431) established that Jesus Christ holds two true natures (duophysism), intimately and indissolubly united in one single person, Christ, who is simultaneously true God and true man. From this Christological dogma, the Council of Ephesus deduced, as a necessary inference, the dogma of Mary's divine motherhood: such a dogma proclaims that Mary is not only the mother of Christ-man (*Christotókos* or *anthropotókos*) but that she is the true mother of God the Son incarnate (*Theotokos*). The Council of Constantinople (448) endorsed –against the Monophysitists led by Eutychius— the duophysitism of Jesus, reaffirming that his two real natures, divine and human, are indissolubly united in one person, that of Jesus Christ, the Son of God incarnate as a man. Finally, the Council of Chalcedon (451) confirmed all the Christological and Mariological dogmas established by the Councils of Ephesus and Constantinople.

Now, although it could be thought that the anti-heretical debates just discussed were the stimulating motives that provoked these patristic exegeses on the closed door revealed to Ezekiel, this could only be valid for those presented after the three Councils above. On the other hand, it should be emphasized that many decades before those Councils, several Church Fathers from the East and West expressed many comments on Ezekiel's *porta clausa* with a clear Mariological and Christological projection. In our opinion, those early Eastern and Western thinkers took up the original doctrine on the divinity of Christ, which He affirmed in life when proclaiming himself the Son of God, a doctrine that the books of the New Testament established, and that the apostles and disciples (especially Saint Paul) and early Christians reaffirmed with unrestricted faith.

Thus, thanks to such explicit statements by Christ himself and his direct disciples, the hypothesis that, throughout the first three centuries of the Christian era, there have been some Christological interpretations of Ezekiel's *porta clausa* cannot be ruled out, although they have not been preserved or have not

reached us. It is true that the first exegetical testimonies in this regard that we have been able to document so far only dated from the middle of the 4th century. However, nothing invalidates the possibility that other similar exegeses could arise in the previous three centuries. These could have manifested themselves perhaps only as an oral tradition, not expressed in written documents, or have materialized in some manuscripts that we have not yet discovered, or disappeared forever as a consequence of voluntary destruction (heretical reactions) or involuntary ruin (physical-chemical deterioration, floods, fires, ruins, etc.).

Our initial intention was to present all the findings that we obtained on this subject in an integrated way both in the Greek-Eastern and Western exegetes. However, due to the significant restriction in the number of pages required by academic journals in their articles, in the present work we will analyze, by a practical methodological strategy, only the exegeses on the Ezekiel's shut door exposed by the Latin Church Fathers and theologians between the 6th and the 12th centuries.

Therefore, we exclude many other Latin thinkers who, before or after that period of six hundred years, interpreted Ezekiel's closed door in a Christological and Mariological sense. The reason for this double exclusion is because we have already studied in a first article the Latin authors who wrote on the subject in the 4th and 5th centuries;[1] we now also exclude the Latin writers of the late Middle Ages (13th-15th centuries) because they propose –with such conspicuous teachers as Saint Albert the Great, Saint Thomas Aquinas, Saint Bonaventure or Duns Scoto, to name just a few— a such deep exegetical density that it is worthy of another exclusive article for those three centuries. In addition, a chapter of our authorship on the same topic was published a couple of weeks ago in a collective book on the origins of Christianity.[2]

On the other hand, we leave out of our current article the exegeses on Ezekiel‘s shut door offered by the Greek-Eastern Church Fathers because we have already analyzed them in two previous articles: the first dedicated to the period of the 4th-5th centuries; the second focused on the glosses produced by the

1 José María Salvador-González. “Christian exegeses on Ezekiel’s *porta clausa* before the Councils of Ephesus, Constantinople, and Chalcedon”, *Konstantinove Listy* (*Constantine’s Letters*) 14/2 (2021): 3-13. Doi: http://dx.doi.org/10.17846/CL.2021.14.2.3-13

2 José María Salvador-González. “Interpretaciones cristianas sobre la *porta clausa* de Ezequiel y su influencia en algunas imágenes de la Anunciación en los siglos XIV y XV”, in *En los albores del cristianismo*, edited by Mercedes López Salvá (Madrid: Rhemata, 2021), 459-476.

Greek-Eastern Fathers from the 5th to the 9th centuries.[3] That is why, in the current paper we entirely omit the abundant similar exegeses on Ezekiel's *porta clausa* that we discover in the Greek-Eastern Fathers, among which authors of such high prestige as Ephrem of Syria (c. 307-373), Amphilochius of Iconium (c. 339/340-c. 395/403), Cyril of Alexandria (c. 370/73-444), Proclus of Constantinople (*ante* 390-446), Hesychius of Jerusalem († *post* 450), Theodotus of Ancyra (5th century), Theodoret of Kyros (393-465), Jacob of Serug (c. 451-521), Philoxene of Mabug (c. 440-523), Severus of Antioch (456-538), Romanos the Melodist (c. 485-c. 555/562), Gregory of Antioch († 593), Leontius of Naples (c. 600-c. 670), Theoteknos of Livias (7th century), Germanus of Constantinople (c. 650/60-c. 730/33), Saint Andrew of Crete (c. 660-c. 740), Saint John Damascene (675-749), Saint John of Euboea (8th century), Epiphanius the Monk (9th century), Joseph the Hymnographer (c. 816-886) and Peter of Argos († *post* 922).

Moreover, it is helpful to emphasize that these researches on the exegeses by the Fathers and theologians on the metaphor of Ezekiel's *porta clausa* complement and agree in their scientific interests with other studies that we have done and continue to do on similar Christological and Mariological interpretations given by many Fathers and theologians on other metaphorical expressions, such as *templum Dei*,[4] *thalamus Dei*,[5] or *domus Sapientiae*.[6]

Now, before exposing in the current paper the exegeses of the selected Latin writers from the 6th to the 12h centuries on Ezekiel's "closed door", it is necessary to quote the excerpt in which the prophet describes it. Ezekiel tells in his book that, in the 25th year of Jewish people's captivity in Babylon, Yahweh revealed to him the temple to be rebuilt in Jerusalem. By describing minutely

3 José María Salvador-González. "Haec porta Domini. Exegeses of the Greek-Eastern Church Fathers on Ezekiel's porta clausa from the 5th to the 10th century", *Cauriensia* XV (2020): 615-633. Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.615.

4 On this subject we have published, among others, the article José María Salvador-González. "The temple in images of the Annunciation: a double dogmatic symbol according to the Latin theological tradition (6th-15th centuries)", *De Medio Aevo* 9 (2020): 56-68. Doi: https://doi.org/10.5209/dmae.69014

5 We have addressed this issue in the article José María Salvador-González. "The bed in images of the Annunciation (14th-15th centuries): An iconographic interpretation according to Latin Patristics", *De Medio Aevo*, 10-1 (2021): 77-93. Doi: https://doi.org/10.5209/dmae.70663

6 We have discussed this subject in the articles José María Salvador-González. "The house/palace in Annunciations of the 14th and 15th centuries. Iconographic interpretation in light of the Latin patristic and theological tradition", *Eikón Imago* 10 (2021): 391-406- Doi: https://doi.org/10.5209/eiko.74161; and "Greek-Eastern Church Fathers' interpretations of *Domus Sapientiae*, and their influence on the iconography of the 15th century's Annunciation", *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual* 13 (2021): 7-31. Doi: https://doi.org/10.7203/imago.12.17155

all parts, measures, ornamentation, and ceremonies that would distinguish the future temple,[7] Ezekiel points out on its eastern gate the following remarks:

> 1Then he brought me back to the outer gate of the sanctuary, which faces east. And it was shut. 2And the LORD said to me, "This gate shall remain shut; it shall not be opened, and no one shall enter by it, for the LORD, the God of Israel, has entered by it. Therefore it shall remain shut. 3Only the prince may sit in it to eat bread before the LORD. He shall enter by way of the vestibule of the gate and shall go out by the same way.[8]

At first glance, the information of the prophet on that unique gate would seem merely factual and inconsequential. But, despite that, from very early many Church Fathers and medieval theologians of the Eastern and Western Churches interpreted this cryptic quotation from Ezekiel in a double key, at the same time Christological and Mariological. All these Christian thinkers assumed that this mysterious Eastern closed door revealed to the prophet constitutes a clear and eloquent double dogmatic metaphor: first of all, a metaphor for Virgin Mary's womb in conceiving and giving birth to the Son of God incarnate (Jesus) preserving her virginity forever, thanks to the divine intervention; secondly, a metaphor for the conception and birth of God the Son incarnate in Mary's virginal womb. In other words, the Greek-Eastern and Latin Fathers and theologians unanimously interpreted this temple`s shut gate as a complementary symbol of both Mary's virginal divine motherhood and her perpetual virginity, as well as of the conception and birth of God the Son made man.

Whatever the circumstances in which they arose, the numerous Christian exegeses on Ezekiel's *porta clausa* flourished for more than a millennium, from at least the middle of the 4th century until the end of the Middle Ages, thus consolidating a unanimous doctrinal tradition, with its double and complementary Christological and Mariological scope. These dogmatic meanings about the miraculous conception of God the Son in Mary's virginal womb, brought to light by this millenarian doctrinal tradition around the figure

7 Ezek. 40-42. In *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, edited by José Ángel Ubieta López (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998), 1293-1298.

8 Ezek. 44,1-3. English Standard Version (online). https://biblehub.com/esv/ezekiel/44.htm (Last access: June 12, 2021). "Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad orientem; et erat clausa. Et dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit; non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam; eritque clausa principi. Princeps ipse sedebit in ea, ut comedat panem coram Domino; per viam portae vestibuli ingredietur, et per viam eius egredietur." (Ezek. 44,1-3. In *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, *Nova editio*, 12ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 847.

of the "shut gate" of the temple, will be illustrated much later, during the 14th and 15th centuries, through a suggestive iconographic variant of the Annunciation to Mary, in whose scene a shut door appears. It was more than foreseeable such an iconographic representation because the primordial episode of the Annunciation constitutes the high point of the incarnation of God the Son.

That is why it is surprising that such significant exegeses on Ezekiel's *porta clausa*, despite the effusive emphasis with which many influential Christian doctrinal authorities supported it with Mariological and Christological meanings, have had a slight echo among modern authors. In fact, these exegeses have been silenced or eluded by many scholars of the history and doctrine of Christianity, such as Alfred Vacant, Eugène Mangenot & Émile Amann,[9] Giuseppe Pizzardo & Pio Paschini,[10] Fernand Cabrol & Henri Leclerq,[11] or José C.R. García Paredes,[12] as well as by experts in symbols, such as Georges Ferguson,[13] Hans Biedermann,[14] Michel Feuillet,[15] or Udo Becker,[16] and most iconographers, as Émile Mâle,[17] Louis Bréhier,[18] Louis Réau,[19] André Grabar,[20] and Gertrud Schiller,[21] including those specialized in Marian iconography, such as Maurice Vloberg,[22] Philippe Verdier,[23] or Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo & Daniel Russo.[24] Such silence or omission is likely explained by a certain inability of

9 *Dictionnaire de Théologie Catholique,* edited by Alfred Vacant, Eugène Mangenot & Émile Amann (Paris: Letouzey et Ane, 1898-1950), 30 vols.

10 *Enciclopedia Cattolica*, edited by Giuseppe Pizzardo & Pio Paschini (Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948-1954), 12 vols.

11 *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edited by Fernand Cabrol & Henri Leclerq (Paris: Letouzey et Ané, 1924-1954), 12 vols.

12 José C. R. García Paredes. *Mariología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015).

13 Georges Ferguson. *Signos y símbolos en el arte cristiano* (Buenos Aires: Emecé, 1956).

14 Hans Biedermann. *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Paidós, 1993).

15 Michel Feuillet. *Lessico dei simboli cristiani* (Roma: Edizioni Arkeios, 2007).

16 Udo Becker. *Enciclopedia de los símbolos* (Barcelona: Swing, 2008).

17 Émile Mâle. *L'art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge* (Paris: Armand Colin, 19667 [1924]).

18 Louis Bréhier. *L'art chrétien. Son développement iconographique dès origines à nos jours* (Paris: Renouard-H. Laurens, 1928).

19 Louis Réau. *Iconographie de l'art chrétien. Tome 2, Iconographie de la Bible. Part II, Nouveau Testament* (Paris: Presses Universitaires de France, 1957).

20 André Grabar. *Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge* (Paris: Flammarion,1979).

21 Gertrud Schiller. *Ikonographie der christlichen Kunst. Band 4,2, Maria* (Gütersloh: Gütersloher VerlagHaus, 1980).

22 Maurice Vloberg. *La Vierge et l'Enfant dans l'art français* (Paris: Arthaud, 1954).

23 Philippe Verdier. *Le couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique* (Paris: Vrin, 1980).

24 Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo & Daniel Russo. *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale* (Paris: Beauchesne, 1996).

these experts to document that doctrinal tradition with reliable texts, or perhaps because those texts are utterly unknown to them. Thus, as a partial response to this inadvertence on modern scholars, we will intend now to expose some interpretations made by many Fathers of the Latin Church about Ezekiel's *porta clausa* from the middle of the 6th century until the end of the 12th.

II. THE LATIN EXEGETICAL TRADITION ON EZEKIEL'S *PORTA CLAUSA* FROM THE 6TH CENTURY TO THE 8TH

In the second half of the 6th century, Pope St. Gregory the Great (c. 540-604) resumed the already well-known parallelism between the birth of Christ of a virgin mother and his appearance, already resurrected, before his disciples in the cenacle. According to this holy author, the body of Jesus that entered through the shut doors of the cenacle where his disciples were sheltering is the same that at birth came out of Mary's closed womb. Therefore, in a suggestive pair of antitheses between living/dying and being born/resurrect, Gregory wonders why one can be amazed if, after resurrecting through the closed doors of the tomb, Christ entered now to live forever, the same who, coming to the world to be killed, came out of Virgin's closed uterus.[25]

More or less by the same years Venantius Fortunatus (c. 536-610) points out that affirming the birth of Christ through the power of the Holy Spirit means that the one was born of God the Father before all ages was born of the Holy Spirit, whose temple was made in the Virgin. And, just as there was no fragility in the sanctification of the divine Spirit, so no cause of corruption (of Mary's virginity) appeared in Christ's birth, since the one who is only One in heaven is also unique (only begotten) on earth, after deigning to enter the world through the (closed) door of the Virgin.[26] Venantius goes on to say that while the prophets announced many things about Jesus' conception and delivery of the

25 "Illud enim corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod videlicet ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. Quid ergo mirum si clausis januis post resurrectionem suam in aeternum jam victurus intravit, qui moriturus veniens non aperto utero Virginis exivit?" (Gregorius Magnus. *Homilia in Evangelia. Liber II. Homilia XXVI*.1-7. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, edited by Jacques-Paul Migne (Paris: Garnier, 1857), vol. 76, col. 1197). Thereafter this collectiom of Latin Patrology will be cited with the abbreviation PL.

26 "*Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Ille qui de Patre ante saecula natus est, postea de Spiritu Sancto, cujus templum in Virgine fabricatum est intelligendum. Nam sicut in sanctificatione spiritus nulla fragilitas exstitit, sic nec in partu ejusdem causa corruptionis apparuit. Qui in coelis unus, in terris unicus, per portam Virginis ingredi mundum dignatus est." (Venantius Fortunatus. *Miscellanea. Liber XI, Caput Primum. Expositio Symboli*. PL 88, 1862, col. 348).

Virgin, he prefers to comment on what Ezekiel said about the temple's eastern shut door in these terms: the Creator of Christ's flesh is the Holy Spirit, in which Christ's majesty is shown, while God of majesty was born in Virgin's flesh without being stained.[27] In a hymn in honor of Jesus and Mary, Venantius Fortunatus expresses poetically that the temples of the Creator are the modest members of the Virgin, in which God lives as in his refuge, and that, to the extent that a wife can please because of her virginity, the mother of God pleases precisely for being a virgin (mother).[28] And in another poem in praise of the Virgin, he proclaims about her: "This door is closed, through which no man enters or leaves, / But only the Lord, to whom all closed (doors) also open."[29]

Towards the end of the 6th century or the beginning of the 7th century, St. Isidore of Seville (c. 556-636) interprets Daniel's extract about the cut stone of the mountain without human intervention and the vision of Ezekiel over the closed eastern gate of the temple as symbolic shreds of evidence that confirm that Christ "was born of the Virgin Mary, of whom we believe without any doubt that she was a virgin before giving birth and that after childbirth she remained a virgin."[30] Thus, according to the bishop of Seville, this testimony of Ezekiel shows that Mary conceived being a virgin and remained a virgin; and, as the female genitals are called doors because their closings are opened at childbirth, Christ in his birth came out as a husband from his marriage-bed, that is, from

27 "Hinc plurima prophetae de conceptu Virginis et de partu locuti sunt. Unum tamen exemplum pro brevitate proponemus, de quo Ezechiel dixit: Porta quae respicit ad Orientem clausa erit, et non aperietur, et nemo transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ipse transibit per eam, et clausa erit (Ezek 44, 2). Hoc tamen notandum est, quia Spiritus sanctus est dominicae carnis Creator: Spiritus sancti hinc majestas ostenditur." (Venantius Fortunatus. *Miscellanea*, 348).

28 "Templa Creatoris sunt membra pudica puellae,
et habitat proprius tale cubile Deus.
Quantum sponsa potest de virginitate placere,
ipsa Dei genitrix nonnisi virgo placet."
(Venantius Fortunatus. *Miscellanea. Liber VIII. Caput VI. In nomine Domini nostri Jesu Christi et Domnae Mariae Matris eius de virginitate*. PL 88, 1862, col. 268-269).

29 "Haec porta est clausa in quam intrat vir nemo nec exit,
ni Dominus solus, cui quoque clausa patent."
(Venantius Fortunatus. *Caput VII. In laudem sanctae Mariae Virginis et matris Domini*. PL 88, 1862, col. 277-278).

30 "Hunc enim vidit Daniel abscissum de monte, id est, de populo Judaeorum, sine manibus, hoc est sine operatione virili, ex Maria virgine natum, quam sine dubio virginem fuisse credimus ante partum, virginem permansisse post partum, Ezechiele propheta testante". (Isidorus Hispalensis. *De fide Catholica contra Judaeos. Liber Primus* X.9. PL 83, 1862, col. 470).

Virgin's womb, after whose delivery Mary did not beget any son through intercourse.[31]

Some three decades later, St. Ildefonsus of Toledo (607-667), in a treatise on Mary's perpetual virginity, reproaches the infidel Elvidius for denying the virginal birth of Christ and the sacred union and integrity of his two natures, divine and human.[32] Then he asks him not to vex the dwelling of God (Mary) with the insults of corruption, nor to pretend that anyone can enter through the door of God's house (Mary's womb), which is closed after He came out.[33] Ildefonsus insists emphatically:

> The God of virtues is the Lord of this possession [Mary]. The king of heaven is the possessor of this right. The Almighty is the architect of this building. He is the only one who comes out and guards the door of his exit. No one entered with him, and no one came out with him; entering, nobody is his partner, and going out, nobody is his partner.[34]

After pointing out that no one knew how Christ entered (was conceived) in Mary's womb, while only the exit knows how He came out (was born), the bishop of Toledo asserts that, when conceived, God entered without any dress – a metaphor for "flesh" or "human nature"— the same who, at birth, came out covered with flesh.[35] Thus, according to this author, the Son of God came to the house of his work (Mary's womb), and here he clothed himself only with the garment of the flesh (he became incarnate), so that He who entered came out, although He came out in a different condition from that with which He entered; and, upon entering this house (Mary's womb), He did not destroy her modesty

31 "Quo testimonio sanctam Mariam et virginem concepisse et virginem permansisse confitetur. Genitalia namque feminea, pro eo quod claustra partus aperiunt, portae dicuntur […]. Dominus enim noster Jesus Christus mirabiliter et potentialiter natus, tanquam sponsus processit de thalamo suo, id est, ex Virginis utero, post cujus ortum nullum cum Maria convenisse, nullum ex ejus utero genitum exstitisse profitemur." (Isidorus Hispalensis. *De fide Catholica*, 470).

32 "quid sine reuerentia occurris [Helvidius]? quid sine pudore uexaris? quare uirginis nostrae principia corruptionis fine coartas? quamobrem initia pudoris exitu actae procreationis infamas? cur integritatem diuinitate sacram humana conuentione deturpas?" (Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae. Mariae contra tres infideles, II, Contra Heluidium*. In *Corpus Christianorum. Series Latina, CXIV A* (Turnhout: Brepols, 2007), 159.

33 Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae contra tres infideles, II, Contra Heluidium*. In *Corpus Christianorum. Series Latina, CXIV A* (Turnhout: Brepols, 2007), 159.

34 "Virtutum Deus est Dominus possesionis huius ; caelorum rex est possessor iuris istius; omnipotens est artifex aedificii huius ; solus egressor et custos est portae egressionis huius. Nemo cum illo ingressus est, nemo egressus; in adeundo eam nemo socius, in egrediendo nemo sodalis." (Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae*, 159).

35 "Qualiter ingrederit nemo nouit; qualiter egrederit egressio sola cognoscit. Absque ueste Deus, ut ita dicam, ingreditur; qui, ut certe dicam, carne uestitus egreditur." (Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae*, 159-160).

(virginity), and upon coming out He enriched her with integrity (making her remain perpetually virgin).[36]

In that same book Ildefonsus, taking up Ezekiel's vision insists that Mary is the facing East door of the temple and that it will permanently be closed because the locks of her virginity are perfectly intact. In fact, neither before nor after the birth of her son Jesus did she know the access or the passage of any other man, because only the Lord God passed through her at birth, for which she is always closed, for always remaining a virgin.[37] And in another excerpt of this treatise, the bishop of Toledo clinches an idea repeated by him and by other interpreters: this door will remain closed, because the lock of the virginity is closed forever so that, according to Ezekiel, God will exit the house of his mother's womb through the door of her virginity, and neither before nor after her childbirth Mary's integrity knows ever again the access of corruption (intercourse).[38]

Towards the middle of the 9th century, Paschasius Radbertus (c.772-865) reformulated some arguments already consolidated in the interpretive tradition on Ezekiel's prophecy, returning to the triple analogy of the closed doors of the Marian womb, the sepulcher, and the cenacle. In a treatise on the birth of Mary, he points out that Christ at birth "opened" by his power in a prodigious way the vulva of his mother (in the sense of "passing through"); and opened it miraculously to open a path accessible through it, even if He did so in such a way that the uterus remained closed, as the doors of the cenacle were closed by which He entered before his disciples, and as closed and sealed was the grave when He, resurrected, came out of it.[39] According to this thinker, this idea is said for understanding that Jesus was born from and passed through the womb of Mary, making himself an accessible path by "opening" her vulva. Still, Christ only "opened" it for himself, because, even if the vulva of Mary was closed, it was

36 Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae*, 160).

37 "Haec in Ezechiele domus Dei est, cuius pudoris integerrima claustra, ad orientem consistens porta semper est clausa. Quae neque ante natum, neque post natum hunc filium alterius accessum uel transitum nouit, quia solus ipse Dominus per eam nascendo transiuit. Vnde et semper est clausa, quia semper est uirgo." (Ildefonsus Toletanus, *De uirginitate Sanctae Mariae*, 170-171).

38 "Item iuxta Ezechielem ait ut de hac materni uteri domo per pudoris uirginei portam idem Dominus Deus Israel egrediatur, ac dum nec ante natiuitatem, nec post natiuitatem eius ullum unquam integritas corruptionis nouit accessum; eadem porta sit clausa, quia semper est uirginitatis sera conclusa." (Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae*, 189-190).

39 "*Hic ergo* inquit [Saint Ambrose] *solus sibi aperuit uuluam; nec mirum*. [...] Aperuit siquidem sibi sua potentia mirabiliter, ut esset et peruium iter, ita ut uirgineus clausus maneret uterus sicut fuerunt ianuae clausae, et tamen per easdem ingressus est ad discipulos, sicut etiam *sepulcrum signatum* et clausum quando resurgens egressus est per eum". (Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*. *Liber Primus*: In *Corpus Christianorum. Continuatio Medaevalia LVI C* (Leuven: Brepols, 1985), 81.

manifested to him penetrable, although, after entering the world picking his way through it, He left it closed and sealed with the seal of the virginity.[40]

In another excerpt of the same work, Paschasius Radbertus points out that, when St. Ambrose says that Mary became an accessible door, he refers to the fact that it allowed Jesus to pass through at birth, and, when he says that this door remains closed, he states that it has fulfilled what was announced by the prophets.[41] Thus, Mary could not be called a "closed gate" if her physical integrity suffered any injury; but, as her virginity was not violated in any way, it is evident that Christ was born from a closed womb, just as He entered before his disciples with the doors of the cenacle being closed.[42] And, as the disciples verified that Jesus appeared before them entering through the closed doors, thus the faith guarantees the certainty that, when Jesus was born, Mary's bodily integrity was made accessible to him without her uterus being opened.[43]

III. LATIN INTERPRETATIONS ON EZEKIEL'S *PORTA CLAUSA* FROM THE 10TH TO THE 12TH CENTURY

Towards the middle of the 11th century, St. Peter Damian (1007-1072) avers that, just as the ray is born of the star leaving it intact, so the son Jesus is born of the Virgin, making her virginity inviolable, as Ezekiel announced when he prophesied that the door facing East will always be closed and no one will pass through it.[44] In another sermon on the Virgin's Birth, he asserts that Mary is this permanently eastern shut door of the temple, since she is always closed, incorrupt before and after childbirth when conceiving a man (Christ) without intercourse.[45] Then Peter Damian states that, as Mary remained a virgin when

40 "Non hoc sic dicit, ut intelligas quod contra se sentiat, sed sic utique ut plenissime cognoscas eum de utero et per uterum uirginis natum, quem ipse sibi fecit peruium. Ac per hoc ipse sibi uuluam aperuit. Sibi quidem, quia uulua uirginis licet clausa ei penetrabilis patuit, tamen cum enixus intraret mundum clausam reliquit et signatam sigillo pudoris." (Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*, 81-82).

41 Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*, 68.

42 "*Clausa* igitur non diceretur, si in aliquo laesa esset eius integritas, sed quia in nullo est uiolatus pudor uirgineus, neque *fons* in aliquo *resignatus*, procul dubio patet sensus, quia clauso utero ad nos uenit sicut *ianuis clausis* ingressus est ad discipulos." (Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*, 68).

43 Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*, 68.

44 "Et sicut radius processit a stella, stella integra permanente; sic filius ex Virgine, virginitate inviolabili perdurante, secundum quod et propheta Ezechiel inquit: 'Porta, quam vides, semper erit clausa, et nullus transibit per eam (Ezek. 44)'." (Petrus Damianus. *Sermones. Sermo Primus. In Epiphania Domini (VI Jan.)*. PL 144, 508).

45 "Haec est denique porta illa, de qua Ezechiel testatur, dicens: […]. Vere semper clausa, quia semper incorrupta. Incorrupta ante partum, incorrupta post partum, concipiens virum, nesciens virum". (Petrus Damianus. *Sermo XLVI. Homilia In Nativitate B.V.Maria*. PL 144, 753).

conceiving, she could not experience pain when she gave birth, because whoever was born of her so ineffably did not corrupt the enclosure of her virginity; in short, Christ, coming to a virgin, entered her when He was conceived, and, nevertheless, He left her a virgin when coming out from her at birth.[46]

Three or four decades later, the Benedictine theologian St. Anselm of Aosta (1033-1109), archbishop of Canterbury, poetically echoes the dogmatic thesis studied here when he proclaims in a hymn in honor of the Virgin Mary:

> Hail, heavenly door.
> Where Emmanuel came from,
> Whose light is justice,
> And the judgment noon.47

Several verses later, he insists:

> Hail, heavenly door.
> Through which came out
> The unique saving joy of God the Father
> That was restored to us.48

Some thirty years later, the Benedictine theologian Guibert of Nogent (1055-1124), abbot of the Monastery of Nogent-Sous-Coucy, in a book in honor of the Virgin Mary, says that she is the eastern gate of the temple revealed to Ezekiel, by which the God of Israel passed; that is why she is the door by which He reaches us (by incarnating himself as a man), a door through which the city of God (heaven) opens to us, a door facing East that reveals the action of the divine light.[49] A few lines later, he insists that this way of the door by which

46 "Quae enim Virgo permansit concipiendo, dolorem sentire non potuit patiendo. Ille quippe, qui ex ea ineffabiliter prodiit, claustrum virginalis pudicitiae non corrupit. Virginem denique veniens, introivit, Virginem nihilominus exiens, dereliquit." (Petrus Damianus. *Sermo XLVI. Homilia In Nativitate B.V.Maria*. PL 144, 1853, col. 760-761).

47 "Ave coelestis janua.
Qua processit Emmanuel,
Cujus lumen justitia
Judicium meridies."
(Anselmus Cantuariensis. *Hymni Et Psalterium De Sancta Virgine Maria*. PL 158, 1864, col. 1039).

48 "Ave coelestis janua.
Qua Dei Patris unica
processit nobis reddita
Salutaris laetitia."
(Anselmus Cantuariensis. *Hymni Et Psalterium*, 1040).

49 "Haec [Mary] est apud Ezechielem etiam porta illa, quae respiciebat ad viam orientalem, et ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem. O porta, per quam Deus ad nos ingreditur! o porta, qua fidei mysteria releguntur! Speciosa, inquam, porta per quam Dei civitas aperitur. Haec respicit ad viam

God passes identifies Mary, and the outer sanctuary signifies her virginity; and the fact that this door is closed indicates that she keeps her purity intact; and that it will not be opened indicates that she does not yield to any seduction, while the affirmation that "God passed through it and it will be closed" shows that the divinity entered her, and at birth, Jesus did not break the seal of her purity.[50] A couple of pages later, Guibert of Nogent points out that the outer door of the temple refers to the virginal entrance (when being conceived) and exit (when giving birth) of Christ, just as the inner door means the exit (the birth) of the divinity of the Son of God incarnate as a man; and the fact that the Prince (God the Son) entered through the vestibule of the outer door reveals both the substantial union between the divine and human natures, and the truth of the virginal conception of the incarnate Son of God.[51]

Some years later, the Benedictine cardinal and abbot Geoffrey of Vendôme (c. 1070-1132), in his first sermon on the Nativity of Jesus, urges to celebrate with joy and faith this wonderful birth, since Mary, after conceiving during the announcement of the angel, gave birth to the Savior through her closed uterus.[52] This writer emphasizes the fact that, in such a prodigious birth,

> a woman conceived without intercourse, was pregnant without the inconveniences of pregnancy, gave birth without pain, and is holy before childbirth, even more, holy in childbirth and most holy after childbirth, the only one who deserved to obtain the joy of motherhood and glory of virginity: from whose chaste viscera God made man came to us.[53]

In his second sermon for the same festivity, Geoffrey emphasizes that in Jesus' birth, an exceptional operation occurs, since the same person who was

orientalem, quia quidquid ipsa est, quidquid in ea actum est, nil aliud quam divini luminis indicat actionem." (Guibertus de Novegento Abbas. *Liber de Laude Sanctae Mariae*. PL 156, 1853, col. 543).

50 "*Converti[t] me ad viam portae sanctuarii exterioris, et erat clausa* (*Ezech*. XLV, 1). Via portae consideratio est Mariae; sanctuarium exterius, corporeae virginitatis ipsius decus. Haec clausa est, omnis pudicitiae circumstantia communita: quae non aperitur, quia nulla illi titillationi ex parte discingitur. *Vir non transit per eam* (*Ibidem*, 2), quia nulla maritalis intentio cadit in eam. *Dominus Deus ingressus est per eam, eritque clausa principi* (*Ibidem*), quia etsi divinitas penetrat matris conscientiam, ipse idem, qui nascendi de Virgine princeps est, non imminuit castitatis custodiam." (Guibertus de Novegento Abbas. *Liber de Laude*, 544).

51 Guibertus de Novegento Abbas. *Liber de Laude*, 546.

52 "Hodie, dilectissimi, venerabilis et universalis regina angelorum et hominum virgo Maria, quem verbo concepit angelico, clauso utero natum mundo edidit Salvatorem. O cum gaudio et fide admiranda nativitas!" (Goffridus Vindocinensis. *Sermo I. In Nativitate Domini I*. PL 157, 1854, col. 237).

53 "Ecce mulier sine coitu concipit, gravida sine gravitate efficitur, parit sine dolore, virgo sancta ante partum, in partu virgo sanctior, sanctissima virgo post partum, haec sola laetitiam matris simul obtinere meruit, et gloriam virginitatis: de cujus castis visceribus, Deus homo factus ad nos venit, in sinu Virginis matris beata ubera quibus pie nutriebatur dilectione appetere non dedignans." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo I.*, 237).

born of a mother without a father in this temporary world was born of Father without a mother in eternity; for He was born of a virgin woman, transgressing with his divine omnipotence the order of nature, and safeguarding the honor of his most chaste mother by preserving intact the seal of her purity and virginity.[54]

In his third sermon on the Birth of Christ, the abbot of Vendôme displays an eloquent antithesis between the birth of humans and that of Christ: according to human law, ordinary people are born with original sin and producing pain and corruption in their mother; instead, Jesus Christ, God, and man, indeed was born according to the human law of a woman, with which He manifested himself as a true man; but He did it even more according to the divine law because He was born without sin and without causing pain or corruption to his mother, through which He manifested himself as true omnipotent God.[55] The author insists that the Almighty did not find it impossible to create himself as a man of a mother while preserving her virginity. He could and wanted to become a man and be born of a virgin, so that, by becoming man, He could show the reality of his flesh (body), and by preserving the seal of the maternal womb inviolate, He would show his divine omnipotence.[56]

Finally, in his fourth sermon on the Nativity of Jesus, Geoffrey subscribes to the unanimous exegetical tradition on the virtues of the Virgin. He points out indeed that the closed garden and the sealed source of the *Song of Songs*, and the eastern shut door of the temple of the Lord revealed to Ezekiel "is the most beautiful and incomparable Virgin Mary, from whose womb comes the image of God the Father." He then stresses that Mary, upon receiving the announcement of Gabriel, conceived with loving faith; and, being closed the door of her uterus, gave birth to a son, who is at the same time man in God and God in man, that is to say, God made man.

Shortly afterward, he affirms that Mary, in conceiving with faith and love after the announcement of the angel, gave birth with the closed door of her uterus to a son who in God was a man and in man was God.[57] Explaining how, in an

54 Goffridus Vindocinensis. *Sermo II. In Nativitate Domini II*. PL 157, 1854, col. 240.

55 Goffridus Vindocinensis- *Sermo III. In Nativitate Domini III*. PL 157, 1854, col. 245.

56 "Nec credendum est impossibile fuisse ei qui omnia potest, et seipsum in matre, et de matre creasse hominem, et matris suae servasse virginitatem. Potuit itaque et voluit Deus et homo fieri, et de virgine nasci, ut per hoc quod factus est homo, veritatem ostenderet carnis: per hoc autem quod inviolato virginitatis sigillo prodiit de matris utero, omnipotentiam divinitatis monstraret." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 245).

57 "Illa autem sanctissima terra dedit fructum suum (Psal. LXVI, 7), virgo videlicit Maria, quem angelo nuntiante fide et dilectione concepit, clausa ejus uteri porta peperit filium, in Deo quidem hominem et in homine Deum." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249).

unthinkable and ineffable way, "the Word of God became flesh," Geoffrey of Vendôme adds that the Son of God the Father became the son of a virgin woman, being born at the same time natural and potential: in natural form because Christ was born from the body of his mother the Virgin Mary; but also in possible form, because the doors of the womb of the Virgin remained closed, in such a way that the divine omnipotence preserved in one the human nature (making Christ a true man), and in the other surpassing the human nature (making him born of a virgin mother against natural laws).[58]

A few paragraphs later, Geoffrey contradicts some "fools" who, even claiming that the mother of God kept her virginity before and after the childbirth, affirm that at childbirth the door of her womb was opened, before being closed again after the childbirth, as if in a moment she was a virgin and at another time she lost her virginity.[59] This author highlights that if you believe this craziness, you contradict the Holy Spirit, who, speaking through Ezekiel, said that "the door in the temple of the Lord is closed and will not be opened."[60] The abbot of Vendôme proclaims to believe and confess without any doubt that Mary was a virgin before childbirth, in childbirth, and after childbirth; and that, without opening her vulva and without corruption in her body or her soul, she gave birth to only one person, who is at the same time God and true man.[61]

Based on the Catholic faith and the Christian doctrine, Geoffrey repeats once more his previous statement that "the Virgin was holy before childbirth, even holier during childbirth and holiest after childbirth, since the divine intervention was greater in her, the more holiness and religion grew in her." Then, as a corollary, he infers that the door of the womb of Savior's mother was never opened, but was always closed and sealed, and despite that, the God made man came out through her "as the husband comes from his marriage bed."[62] Geoffrey

58 Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249.

59 "Hoc idcirco dixerim, quia quibusdam personis ascribitur quod matrem Domini et ante partum et post partum praedicant quidem virginem, sed portam ventris ejus apertam in suo partu, et post partum statim clausam fuisse fatentur, quasi ad horam fuerit virgo, et ad horam perdiderit virginitatem. Insanum est hoc dicere, et credere profanum." (Goffridus Vindocinensis, *Sermo III. In Nativitate Domini III*. PL 157, 249).

60 Goffridus Vindocinensis, *Sermo III. In Nativitate Domini III*. PL 157, 1854, col. 249-250.

61 "Ego autem in Spiritu sancto firmiter credo, et indubitanter profiteor, et ad horam, et ad moram, et ante partum, et in partu, et post partum eam fuisse virginem, et peperisse in una persona Deum et hominem, et sine carnis apertione, et sine corporis et anima corruptione. […] Sed fieri minime potuit ut nasceretur de virgine homo, nisi ille solus, qui est Deus et homo." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249-250).

62 "Nunquam itaque aperta, sed clausa semper et sigillata fuit uteri matris nostri Salvatoris janua, per quam exivit ipse Deus homo, *tamquam sponsus procedens de thalamo* (Psal. XVIII, 6)." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249-250).

then clarifies that the bodily door, which in all other women opens when the child comes out (being born), only in the mother of the incarnate Son of God, at childbirth and after childbirth, remains closed forever, as the prophet Ezekiel testifies.[63] That is why Mary is the worthy house of God, in which her closed eastern door always manifests.[64] Mary is the temple of God, in which He lived thanks to the sanctification of the divine Spirit and by his human conception, by incarnating as a true man in the truth of his body and of his soul in the womb of the Virgin. And, both when conceived and when being born, the Lord entered and left through that eastern door of the virginal maternal vulva, which, without being opened by him or by any other man, allowed the passage of Christ as if it were really open.[65]

To round off his argument, Geoffrey explains this double wonder of the virginal motherhood of Mary and her perpetual virginity thanks to God's omnipotence, who created the universe without any difficulty, and who, by his omnipotent power, can revert at will the natural properties of things.[66] Thus Jesus, in the same way that He entered before his disciples with the doors of the Cenacle closed and locked for fear of the Jews, so He went out through the closed and sealed door of the virginal womb of his mother: with the same divine omnipotence, Christ manifests himself in his resurrection by entering before his disciples through the closed doors of the cenacle, as in his birth leaving through the closed door of the womb of his mother.[67] Finally, Geoffrey of Vendôme concludes by reiterating his previous claim that God wanted to be conceived and born as a man of a woman so that, when He became a man, He showed the truth

63 "Uterus bonae et beatae virginis Mariae thalamus dicitur, quia in eo sociata sunt et divinitas carni, et caro nostra divinitati. Vulva mulieris, porta ventris ejus recte dicitur, quia per illam exit homo, et venit in hunc mundum cum ipse nascitur. Quae in aliis quidem mulieribus, prole exeunte, aperitur, in sola autem matre Domini, et eo nascente, et ante, et postea clausa fuisse legitur veraciter, et firmiter creditur, Ezechiele propheta attestante, qui dicit: *Est porta in domo Domini clausa, quae non aperietur* (Ezech. XLIV, 2)." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249-250).

64 "Honorabilis et praedicabilis femina, digna Deo virgo Maria domus Domini appellatur, in qua porta orientalis clausa semper esse perhibetur." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249-250).

65 "Recto nomine Maria, domus, id est templum Domini dicitur, quia Deus ipse habitavit in ea, et per sanctificationem Spiritus, et per humanam conceptionem. Servata itaque divinae proprietate naturae, in utero virginis factus est caro, et perfectus homo in veritate carnis et animae, et per portam templi quae respicit ad Orientem, quae nec per se patuit, nec ab alio aperta fuit, processit de virgine matre. Eadem quippe possibilitate vulva suae matris clausa processit, ac si fuisset aperta." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 249-250).

66 Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 250-251.

67 "Et sicut ad discipulos januis clausis intravit (Joan. xx, Ï6), licet per ipsas januas clausas, et propter metum Judaeorum etiam obseratas intraverit, ita per illam beatitudinis, et uteri virginalis portam clausam pariter et obseratam exivit, et mundo apparuit, una eademque divinitatis omnipotentia, et ad discipulos clausis januis ingrediens in sua resurrectione, et clausa suae matris uteri porta in sua nativitate egrediens." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 250-251).

of his human material (flesh), and that being conceived and born of a virgin manifested himself as omnipotent God, creator of the universe.[68]

More or less by the same decades the scholastic philosopher Peter Abelard (1079-1142) exposes in his second sermon on the Nativity that Mary was consecrated in Jesus' birth as a perpetual virgin, like this always eastern shut door of the temple, prophesied by Ezekiel: a Virgin/door through which the Lord entered to us as to his temple, taking in it, when incarnating, our human nature.[69] This author also assumes the traditional thesis of Mary's perpetual virginity by emphasizing that this door (Mary's womb) remains always closed, and no man will go through it because it will not be the object of any intercourse.[70] And, in his fifth sermon on Virgin's Purification, Peter Abelard reiterates the already widespread claim that the law of Moses concerning the consecration to God or the rescue of the firstborn male who opens his mother's vulva does not apply to Mary, whose bodily integrity was not broken at the birth of Jesus; for He was born keeping closed his mother's uterus, in the same way that later He entered before his disciples by cenacle's shut doors.[71]

Around the same dates, the hymnographer Adam of Saint-Victor († 1146), composer of some fine liturgical songs in Latin, proclaims in a canticle in honor of the Purification of the Virgin: "This [Mary] is that closed door / which was accessible to God while closed / and that He had closed for men."[72] In another liturgical hymn on the Assumption, he qualifies the Virgin as "Closed door,

68 "Voluit Deus et homo concipi in femina, et homo de femina nasci, ut per hoc quod factus est homo veritatem ostenderet carnis, et in eo quod in virgine homo conceptus est, et homo de virgine natus, se Deum monstraret omnipotentem: qui omnia creavit ex nihilo." (Goffridus Vindocinensis. *Sermo III*, 251).

69 "Haec igitur mulier sexu, sed informitatis ignara muliebris, quae virgo perpetua divino consecrata est partu, porta illa est orientalis semper clausa, quam Ezechiel sibi per Spiritum revelatam describit, dicens: *Porta haec clausa erit, non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingresus est per eam* (Ezek. 44.2). Per hanc quippe Virginem quasi portam quamdam ad nos quasi in templum suum Dominus ingreditur, dum se in ea nostrae copulat naturae." (Petrus Abelardus. *Sermo II. In Natali Domini*. PL 178, 1865, col. 393).

70 "Sed haec eadem porta semper clausa permanet, et vir per eam non transiet; quia nullus virilis coitus. Quae bene porta ad orientem respicere dicitur, secundum quod ipsa orienti congrue comparatur." (Petrus Abelardus. *Sermo II*, 393).

71 "Quod insuper dicitur, *adaperiens vulvam*, nihil ad eam pertinere censetur, cujus integritas nulla est apertione dissoluta. Ille quippe clauso utero matris est natus, qui clausis januis, posmodum ad discipulos est ingressus." (Petrus Abelardus. *Sermo V. In Purificatione Sanctae Mariae*. PL 178, 1865, col. 419).

72 "Haec est illa porta clausa, / Quam latente Deus clausa / Clauserat hominibus." (Adamus S. Victoris. *Sequentiae. XIX. In Purificatione Beatae Mariae*. PL 196, 1855, col. 1485).

source [sealed] of the gardens, / Guardian cell of the ointments, / Cell of the pigments."[73]

Not many years later, the German Benedictine philosopher and theologian Honorius Augustodunensis (Honoré d'Autun, 1080-c. 1153) establishes in a discourse on the *Song of Songs* an eloquent parallelism/identification between Mary and the Church. In his opinion, the Virgin manifests herself as the type or model of the Church, because, like Mary, the Church is a virgin and mother at the same time: mother, because, impregnated [like Mary] by the Holy Spirit, she begets daily children for God through baptism; and virgin, because, inviolably preserving the integrity of the faith, it is not corrupted by the evil of heresy.[74] That is why just as Mary became mother engendering Christ and remained a closed virgin after childbirth, so everything that is written about the Church is in complete agreement with what is said about Mary.[75] The author states in another paragraph of this treatise that the Blessed Virgin was the door through which Christ entered the world.[76] A few pages later, he reiterates that the perpetual Virgin is the door through which, being closed, the King of Heaven entered the world towards us.[77] Then, in writing about Mary's Purification, Honorius Augustodunensis points out that Ezekiel prophesied the Virgin Mary full of grace when the Spirit of God led the prophet to a mountain, where he saw the building of the future temple of the city and its eastern door that would remain forever closed because only the King of Kings had passed through it.[78] This thinker then asserts that the city seen by the prophet in the mountain is the Church that firmly trusts in Christ, while the never open door of the temple is

73 "Porta clausa, fons hortorum,
Cella custos unguentorum,
Cella pigmentaria."
(Adamus S. Victoris. *Sequentiae. XXV. In Assumptione Beatae Virginis*. PL 196, 1855, col. 1502).

74 "Gloriosa virgo Maria typum Ecclesiae gerit, quae virgo et mater exstitit, etiam mater praedicatur, quia Spiritu sancto fecundata, per eam quotidie filii Deo in baptismate generantur. Virgo autem dicitur, quia integritatem fidei servans inviolabiliter, ab haeretica pravitate non corrumpitur." (Honorius Augustodunensis. *Sigillum Beatae Mariae Ubi Exponuntur Cantica Canticorum*. PL 172, 1854, col. 499).

75 "Ita Maria mater fuit Christum gignendo, virgo post partum clausa permanendo. Ideo cuncta quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa etiam satis congrue leguntur." (Honorius Augustodunensis. *Sigillum Beatae Mariae*, 499).

76 "Sacra namque Virgo ostium fuit, per quod Christus in mundum introivit." (*Ibidem*, 509).

77 "Porta est perpetua Virgo, per quam clausam Rex coelorum ad nos intravit in mundum." (Honorius Augustodunensis. *Sigillum Beatae Mariae*, 513).

78 "De hac Virgine omni gratia plena praedixit Ezechiel propheta. Hunc prophetam Spiritus Domini in montem duxit, ubi quasi aedificium civitatis fuit, et ibi portam perenni clausura obseratam conspexit. Et sic Dominus ad eum dixit: *Porta haec in perpetuum clausa erit, et solus Rex regum per eam transiverit (sic) (EZECH. XLIV)*." (Honorius Augustodunensis. *Speculum Ecclesiae. In Purificatione Sanctae Mariae*. PL 172, 1854, col. 849).

the Mother of God: for, without ever having intercourse, only Christ passed through her at birth, leaving her closed with perpetual virginity.[79]

Honorius Augustodunensis changes later the focus because, after emphasizing the privilege of Mary as a *closed* door for her perpetual virginity, he highlights the privilege of Mary as an *open* door in her salvific role as co-redeemer and mediator. This idea is proclaimed by this German theologian by ensuring that the Virgin manifests herself as the door of heaven (*ianua coeli*), always open to all who live piously, and through which the penitents and those who wish to reach Christ have access to eternal life.[80] Finally, in a speech on the Annunciation, after repeating the well-known fact that Ezekiel saw the door always closed by which only the King of Kings passed, leaving it closed, this German writer avers that the Virgin Mary is the door of heaven, that she was a virgin before the childbirth and in the childbirth, and that after the childbirth she remained a virgin.[81]

Around the same years, the influential Cistercian reformer St. Bernard (1090-1153), abbot of Clairvaux, takes up in his third sermon on Mary's Purification the well-known thesis, already turned into a dogmatic statement in official Christian thought: the aforementioned Mosaic Law demanding to consecrate God the firstborn male who opens his mother's vulva is not applicable to Mary, because, as Jeremiah prophesied, she conceived and gave birth to a son without human intervention; that is why her bowels remained intact and pure, as Ezekiel prefigured it by saying that "the Lord enters and leaves, and the eastern gate is permanently closed."[82]

79 "Civitas quam propheta in monte vidit est Ecclesia quae in Christo firmata confidit. Porta nunquam aperta est sancta Dei Genitrix, nunquam virile consortium experta. Per quam solus Rex regum Christus nascendo in mundum transivit, et perpetua virginitate clausam reliquit." (Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, 849).

80 "Haec eadem Virgo scribitur coeli porta omnibus pie viventium semper aperta. Per hanc habent transitum ad vitam paenitentes et cuncti Christum adire cupientes." (Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae*, 849).

81 "Ezechiel quoque portam semper clausam, vidit, per quam solus Rex regum transivit et clausam reliquit *(Ezech.* XLIV). Sancta Maria est coeli porta quae ante partum et in partu virgo fuit et post partum virgo permansit." (Honorius Augustodunensis. *Speculum Ecclesiae. In Annunciatione Sanctae Mariae*. PL 172, 1854, col. 905).

82 "Patet itaque quod lex ista Matrem Domini non includit, quae, non suscepto semine, filium peperit […]. Non ab altero viro virum suscipiet, non humana lege concipiet hominem, sed intra viscera intacta et integra virum claudet, ita sane ut, intrante et exeunte Domino, iuxta alium Prophetam, porta orientalis clausa iugiter perseveret." (Bernardus Claraevallensis. *In Purificatione Sanctae Mariae. Sermo Tertius* 1. In *Obras completas de San Bernardo. Edición bilingüe*, Vol. III. *Sermones litúrgicos (1º)* (Madrid: La Editorial Católica, 1985), 380).

A few decades later, the Scottish mystic theologian Richard of Saint-Victor (c. 1110-1173), prior of the Augustinian abbey of Saint-Victor in Paris, paraphrases several quotations from the Old Testament that prefigure the Virgin Mary: in this sense, he expresses that Mary is the tree that burns without being burned (like the burning bush of Moses), the procreated star of Jacob, the announcer of the true Sun (Christ), the door always closed, only accessible to the King (revealed to Ezekiel), but she is also the ark of the covenant, carried on the shoulders of David and translated with great joy.[83]

Some years later, Peter Cellensis (c. 1115-1183), bishop of Chartres, reiterates the already consolidated thesis that the Virgin Mary, the only woman who pleased God the Father and deserved to be the Mother of her divine Son, "is the door through which Christ entered into this world for our redemption, and she is the Virgin through whom we find God and man [in Christ]."[84]

A couple of decades later, the French poet and diplomat Peter of Blois (1135-1204), recalling still other biblical formulas, exalts the joys of the Virgin Mary for being "the beloved of the Lord, preannounced by the prophets, desired by the patriarchs, greeted by the angel [Gabriel], fecundated by the Holy Spirit," which "is meant prophetically in the rod of Aaron, in the fleece of Gideon, in the door of Ezekiel, in the burning bush of Moses."[85] It "means that Mary is fruitful without intercourse, is pregnant without discomfort and gives birth without pain, as she is also the door of life, the beauty of the virgins and at the same time friend of the eternal God."[86]

In short, from the ideas exposed in this paper, it is possible to deduce that for more than eight centuries (from the 6th century until at least the 12th), many Fathers and theologians of the Latin Church –in perfect parallelism and total

83 "Haec est arbor inflammata, sed comburi nescìa, stella Jacob procreata, veri solis nuntia, porta semper obserata, soli regi pervia, sed et arca foederis, alata David humeris, magno translata jubilo." (Richardus S. Victoris. *Explicatio In Cantica Canticorum*. PL 196, 1855, col. 522).

84 "virgo Maria [...] sola placuit Deo Patri, ut Filii sui mater fieri mereretur; sola sine exemplo placuit Christo, ut ex ea nasceretur et Spiritui sancto, ut ejus templum fueret et eo repleretur [...] ex qua pro nobis Salvator nasci dignatus es. Haec est porta per quam Christus ingresssus est mundum ad nostram redemptionem, et haec est Virgo per quam reperimus Deum et hominem". (Petrus Cellensis. *Sermo LXVII. De Assumptione B. Mariae Virginis I*. PL 202, 1855, col. 848-849).

85 "Delicias in Virgine voco, quia est a Domino praeelecta, et prophetis praenuntiata, a patriarchis optata, ab angelo salutata, a Spiritu sancto fecundata: quod in virga Aaron, quod in vellere Gedeonis, quod in Ezechielis porta, quod in rubo Moysi praesignata". (Petrus Blesensis. *Sermo XXXIII, In Assumptione beatae Mariae*. PL 207, 1855, col. 662-663).

86 "sine corruptione fecunda, sine gravamine gravida, sine dolore puerpera, quod ipsa est vitae janua, quod virginum primiceria, quod simul est Dei aeterni amica. Non miretur angelus si assumatur in splendore et gloria Mater Dei et ancilla, soror et sponsa, mater et filia." (Petrus Blesensis. *Sermo XXXIII*, 662-663).

agreement with Greek-Eastern Church Fathers— interpreted the biblical figure of Ezekiel's *porta clausa* in simultaneous Christological and Mariological terms.

As a logical consequence, based on the solid foundation of the centuries-old patristic and theological tradition on Ezekiel's shut door, some liturgical texts dedicated to the Virgin Mary echoed this suggestive biblical metaphor. Without wishing to exhaust in this sense the catalog of liturgical excerpts, the author proposes only a couple of examples. Thus, an Advent Responsory expresses:

> A long time ago, Ezekiel prophesied: I saw a closed door; and behold, the eternal God passed through it to save the world: And it was again closed, thus showing the Virgin [Mary], because after the childbirth remained a Virgin. The door you saw, only the Lord will go through it.[87]

In the same way, the medieval anthem *Ave Regina Coelorum* (c. 12th century)[88] praises the Virgin Mary in these terms: *Salve radix - salve porta / Ex qua mundo - lux est orta*.[89] (Hail root [of Jesse] – hail door [of Ezekiel] / From which light – was born to the world.)

Similarly, a prayer recited *In Missa sanctae Mariae or In sanctae Mariae solemnitate* urges to celebrate the sacred privilege of Mary,

> in whom chastity remains intact, purity [remains] integral, awareness [remains] firm [...]. Rejoice, therefore, because a virgin conceived, because she carried in

87 "Ante multum tempus, prophetavit Ezechiel: Vidi portam clausam; ecce Deus ante saecula ex ea procedebat pro salute mundi: Et erat iterum clausa, demonstrans Virginem, quia post partum remansit Virgo. Porta quam vidisti, Dominus solus transibit per illam." (*Resp. Lez. II Fer. IV intra Dom. II Adv*. Quoted by Giuseppe Maria Toscano. *Il pensiero cristiano nell'arte* (Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1960), vol. 2, 130, n. 1).

88 The *Ave Regina Coelorum* is one of the four main Marian antiphons, along with the other three: *Alma Redemptoris Mater*, *Regina Cœli* and *Salve Regina*. The *Ave Regina Coelorum* traditionally is prayed or song after each of the canonical hours of the liturgy of the Hours. This prayer is especially used after Completes, the final canonical hour that is prayed before going to sleep. It is prayed between the Feast of Jesus' Presentation to the Temple (February 2) until Wednesday of Holy Week. Although the origin of this hymn is unknown, it is already found in a manuscript of the 12th century.

89 From the antiphon *Ave Regina Coelorum*, by an unknown author, already present in codices of the 12th century. Quoted by Toscano. *Il pensiero cristiano*, vol. 2, 130, n. 3. The full text of the antiphon *Ave Regina Coelorum* says:

"Ave, Regina Caelorum,
Ave, Domina Angelorum:
Salve, radix, salve, porta
Ex qua mundo lux est orta:
Gaude, Virgo gloriosa,
Super omnes speciosa,
Vale, o valde decora,
Et pro nobis Christum exora."

> her closed bowels the Lord of heaven, because she gave birth to a virgin, [...] she knew no man and is a mother, and after having the son she is still a virgin.[90]

When concluding this synthetic panoramic view on the patristic and theological sources produced in the six centuries studied here, it is worth highlighting this evidence: the coincident exegeses of the Latin thinkers from the 6th to the 12th centuries over the text of Ezekiel, along with many others similar glosses of countless Greek-Eastern Christian writers until the end of the Middle Ages, contributed to establishing for more than a millennium a firm and concordant doctrinal tradition. This unanimous tradition proclaims that the *porta clausa* revealed to the prophet is a double metaphor of Christ and the Virgin Mary, in the various Mariological and Christological meanings already explained. Furthermore, this doctrinal tradition will be visually illustrated in some images of the Annunciation during the 14th and 15th centuries –when the iconography of this Marian theme becomes increasingly detailed and complex— that include a symbolic "closed door" in the home of Mary.

In this order of ideas, a careful comparative analysis between the exegetical texts of the religious writers and the figure of the closed door included in those exceptional images of the Annunciation would have allowed to confirm the following hypothesis: the artistic representation of this closed door in such images of the Annunciation constitutes an eloquent *visual metaphor* by which the intellectual authors of these works of art seek to illustrate the Mariological and Christological meanings brought to light by the Greek-Eastern and Latin Fathers and theologians when interpreting the *textual metaphor* expressed through the Christian exegeses on Ezekiel's *porta clausa*. However, we were forced to renounce here this bidirectional text/image comparison since it is a task that far exceeds the narrow limits of extension allowed in the current article.

90 "V.D. Sacramentum [...] in qua manet intacta castitas, pudor integer, firma conscientia [...]. Laetatur ergo quod virgo concepit, quod caeli Dominum clausis portavit visceribus, quod virgo edidit partum […] virum non novit et mater est, et post filium virgo est." (*Musaeum Italicum*, t. I, 298-299. Quoted by Fernand Cabrol, "Annonciation (Fête de l')". In *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, edited by Fernand Cabrol & Henri Leclercq (Paris: Letouzey et Ané, Tome I, 2e Partie, 1924), 251.

IV. CONCLUSIONS

The research exposed in this short paper seems to allow the following conclusions:

Although fully representative, the exegeses presented here correspond only to some of the many ecclesiastical thinkers of the Latin Church who interpreted the excerpt of Ezekiel between the middle of the 6th century and the end of the 12th. Along with them we could have added the extensive *corpus* of similar exegetical comments that we have registered on this Ezekiel's *porta clausa* in many Greek-Eastern Fathers from the Late Antiquity to the Middle Ages. Unfortunately, however, due to editorial restrictions of the journal in which it was published, this article could not include any of the comments of this latter group of Christian writers.

All these exegeses –both those explained in this paper and the numerous Greek-Eastern glosses that did not fit in it— coincide in interpreting Ezekiel's *porta clausa* according to two complementary extents, Christological and Mariological: as a symbol of both the virginal divine maternity of Mary and her perpetual virginity, as well as the supernatural conception and birth of God the Son made man.

Those plentiful and concordant exegeses that the Fathers and theologians of the Greek-Eastern and Latin Churches formulated on Ezekiel's *porta clausa* framed a solid and unanimous dogmatic tradition, with this ambivalent and indissolubly interconnected Christological and Mariological scopes already explained.

REFERENCES

PRIMARY SOURCES

Adamus S. Victoris. *Sequentiae. XIX. In Purificatione Beatae Mariae*. PL 196, 1855, col. 1485.

Adamus S. Victoris. *Sequentiae. XXV. In Assumptione Beatae Virginis*. PL 196, 1855, col. 1502.

Anselmus Cantuariensis. *Hymni Et Psalterium De Sancta Virgine Maria*. PL 158, 1864, col. 1039-1040.

Bernardus Claraevallensis. *In Purificatione Sanctae Mariae. Sermo Tertius* 1. In *Obras completas de San Bernardo. Edición bilingüe*, Vol. III. *Sermones litúrgicos (1º)*. Madrid: Editorial Católica, 1985.

Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio, 12ª edic. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

Goffridus Vindocinensis. *Sermo I. In Nativitate Domini I*. PL 157, 1854, col. 237.

Goffridus Vindocinensis. *Sermo II. In Nativitate Domini II*. PL 157, 1854, col. 240.

Goffridus Abbas Vindocinensis. *Sermo III. In Nativitate Domini III*. PL 157, 1854, col. 245-251.

Gregorius Magnus. *Homilia in Evangelia. Liber II. Homilia XXVI*.1-7. PL 76, 1197.

Guibertus de Novegento Abbas. *Liber de Laude Sanctae Mariae*. PL 156, 1853, col. 543-546.

Honorius Augustodunensis. *Sigillum Beatae Mariae Ubi Exponuntur Cantica Canticorum*. PL 172, 1854, col. 499-513.

Honorius Augustodunensis. *Speculum Ecclesiae. In Purificatione Sanctae Mariae*. PL 172, 1854, col. 849.

Honorius Augustodunensis. *Speculum Ecclesiae. In Annunciatione Sanctae Mariae*. PL 172, 1854, col. 905.

Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae contra tres infideles, II, Contra Heluidium*. In *Corpus Christianorum. Series Latina, CXIV A*, Turnhout: Brepols, 2007.

Ildefonsus Toletanus. *De uirginitate Sanctae Mariae contra tres infideles, III. Contra Iudaeos*. In *Corpus Christianorum. Series Latina, CXIV A*, 2007.

Isidorus Hispalensis, *De fide Catholica contra Judaeos. Liber Primus* X.9. PL 83, 1862, col. 470.

Paschasius Radbertus. *De Partu Virginis*. *Liber Primus*. En *Corpus Christianorum. Continuatio Medaevalia LVI C*, Leuven : Brepols, 1985.

Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Garnier, 1844-1864, 221 vols. This collection of Latin Patrology is cited with the abbreviation PL.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Garnier, 1857-1867, 166 vols. This collection of Greek Patrology is cited with the abbreviation PG.

Petrus Abelardus. *Sermo II. In Natali Domini*. PL 178, 1855, col. 393.

Petrus Abelardus. *Sermo V. In Purificatione Sanctae Mariae*. PL 178, 1855, col. 419.

Petrus Blesensis. *Sermo XXXIII, In Assumptione beatae Mariae*. PL 207, 1855, col. 662-663.

Petrus Cellensis. *Sermo LXVII. De Assumptione B. Mariae Virginis I*. PL 202, 1855, col. 848-849.

Petrus Damianus. *Sermones. Sermo Primus. In Epiphania Domini (VI Jan.)*. PL 144, 1853, col. 508.
Petrus Damianus. *Sermo XLVI. Homilia In Nativitate B.V.Maria*. PL 144, 753.
Richardus S. Victoris. *Explicatio In Cantica Canticorum*. PL 196, 1855, col. 522.
Venantius Fortunatus. *Miscellanea. Liber XI, Caput Primum. Expositio Symboli*. PL 88, 1862, col. 348.
Venantius Fortunatus. *Miscellanea. Liber VIII. Caput VI. In nomine Domini nostri Jesu Christi et Domnae Mariae Matris eius de virginitate*. PL 88, 1862, col. 268-269.
Venantius Fortunatus. *Caput VII. In laudem sanctae Mariae Virginis et matris Domini*. PL 88, 1862, col. 277-278.

BIBLIOGRAPHY

Becker, Udo. *Enciclopedia de los símbolos*. Barcelona: Swing, 2008.
Biedermann, Hans. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993.
Bréhier, Louis. *L'art chrétien. Son développement iconographique dès origines à nos jours*. Paris: Renouard-H. Laurens, 1928.
Cabrol, Fernand. "Annonciation (Fête de l')". In *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne*, edited by Fernand Cabrol, and Henri Leclercq. Paris: Letouzey et Ané, 1924, Tome I, 2e Partie, 1924, 2241-2255.
Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, edited by Fernand Cabrol, and Henri Leclercq. Paris: Letouzey et Ané, 1924-1954, 12 vols.
Dictionnaire de Théologie Catholique, edited by Alfred Vacant, Eugène Mangenot, and Émile Amann. Paris: Letouzey et Ane, 1909-1950, 15 double vols. (30 vols.).
Enciclopedia Cattolica, edited by Giuseppe Pizzardo, and Pio Paschini. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948-1954, 12 vols.
Ferguson, Georges. *Signos y símbolos en el arte cristiano*. Buenos Aires: Emecé, 1956.
Feuillet, Michel. *Lessico dei simboli cristiani*, Roma: Edizioni Arkeios, 2007.
García Paredes, José Cristo Rey. *Mariología*. Madrid: BAC, 2015.
Grabar, André. *Les voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge*, Paris: Flammarion, 1979.
Iogna-Prat, Dominique, Éric Palazzo, and Daniel Russo editors. *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne, 1996.
Mâle, Émile. *L'art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 1966[7] [1924].
Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. Tome 1, *Introduction générale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. Tome 2, *Iconographie de la Bible*. Part II, *Nouveau Testament*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
Salvador-González, José María. "*Haec porta Domini*. Exegeses of some Greek Church Fathers on Ezekiel's *porta clausa* (5th-10th centuries)". *Cauriensia* XV (2020): 615-633.
Salvador-González, José María. "The temple in images of the Annunciation: a double dogmatic symbol according to the Latin theological tradition (6th-15th centuries)". *De Medio Aevo* 9 (2020): 56-68.
Salvador-González, José María. "The house/palace in Annunciations of the 14th and 15th centuries. Iconographic interpretation in light of the Latin patristic and theological tradition". *Eikón Imago* 10 (2021): 391-406.
Salvador-González, José María. "The bed in images of the Annunciation (14th-15th centuries): An iconographic interpretation according to Latin Patristics". *De Medio Aevo* 10-1 (2021): 77-93.
Salvador-González, José María. "Interpretaciones cristianas sobre la *porta clausa* de Ezequiel y su influencia en algunas imágenes de la Anunciación en los siglos XIV y XV", in *En los albores del cristianismo*, edited by Mercedes López Salvá. Madrid: Rhemata, 2021, 459-476.
Salvador-González, José María. "Greek-Eastern Church Fathers' interpretations of *Domus Sapientiae*, and their influence on the iconography of the 15th century's Annunciation". *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual* 13 (2021) (en prensa).
Salvador-González, José María. "Christian exegeses on Ezekiel's *porta clausa* prior to the councils of Ephesus, Constantinople, and Chalcedon". *Konstantinove Listy* 14 / 2 (2021): 3-13.
Schiller, Gertrud. *Ikonographie der christlichen Kunst*. Band 4,2, *Maria*, Gütersloh: Gütersloher VerlagHaus, 1980.
Toscano, Giuseppe Maria. *Il pensiero cristiano nell'arte*. Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1960, 3 vols.
Verdier, Philippe. *Le couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*. Paris: Vrin, 1980.
Vloberg, Maurice. *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*. Paris: Arthaud, 1954.

José María Salvador-González
Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Edificio Facultad de Filosofía B
Calle Profesor Aranguren, s/n Ciudad Universitaria
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-6854-8652

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 539-564, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.539

LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL RÉGIMEN FRANQUISTA EN LA REVISTA RELIGIOSA *VIDA NUEVA*

THE RELATIONS BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND FRANCO REGIME IN THE RELIGIOUS MAGAZINE VIDA NUEVA

JESÚS SÁNCHEZ-CAMACHO
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 13/03/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Tras el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica se plantea la revisión del Concordato de 1953 entre la Santa Sede y España. Las negociaciones para la renovación de estos acuerdos no pasan inadvertidas en la sociedad e Iglesia de aquel periodo. La revista *Vida Nueva*, especializada en la información social y religiosa, asume el mensaje del Concilio e intenta implementarlo en la España de aquel momento, por lo que la negociación sobre un nuevo concordato es uno los temas que aparece con frecuencia en los editoriales del semanario. Este estudio examina los contenidos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el género editorial de esta revista conciliar entre 1968 y 1975. Los resultados muestran la visión de *Vida Nueva* sobre la revisión de los acuerdos entre ambas instituciones. El semanario se posiciona a favor de pactos parciales de fácil revisión, se opone a los privilegios recíprocos entre la Iglesia y el Régimen, plantea una sana colaboración y respeto entre ambas instituciones, propone un sistema mixto de financiación, manifiesta su oposición al privilegio del fuero eclesiástico, y critica las multas

por homilías y los arrestos a los sacerdotes que limitan la libertad de la Iglesia en su acción pastoral.

Palabras clave: posconcilio, relaciones Iglesia-Estado, Concilio Vaticano II, tardofranquismo, prensa religiosa.

ABSTRACT

After the Second Vatican Council, the Catholic Church considered revising the 1953 Concordat between the Holy See and Spain. The negotiations for the renewal of these agreements did not remain unnoticed in the society and the Church of that period. The magazine *Vida Nueva*, specialized in social and religious information, accepts the message of the Council, and tries to implement it in the Spain of that time. For this reason, the negotiation of a new concordat is one of the themes that appears frequently in the editorials of the weekly. This study examines the contents of the relations between the Church and the State in the editorials of this conciliar magazine between 1968 and 1975. The results show the vision of *Vida Nueva* about the change of the agreements between both institutions. The weekly takes a position in favour of partial negotiations that are easy to revise, opposes the reciprocal privileges between the Church and the Regime, proposes a healthy collaboration and respect between both institutions, suggests a mixed system of financing, expresses its opposition to the privilege of ecclesiastical jurisdiction, and criticizes the fines for homilies and the arrests of priests, which limit the freedom of the Church in its pastoral activity.

Keywords: Post-Council, Church-State relations, Second Vatican Council, late Francoism, religious press.

I. INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II representa un antes y un después en la historia de la Iglesia católica. La promulgación de las constituciones, declaraciones y decretos tiene como resultado un proceso de renovación eclesial, con repercusiones en el ámbito social, político y cultural (Concilio Vaticano II 1966). En el posconcilio, las conferencias episcopales implementan las enseñanzas del Vaticano II con la finalidad de adaptar el mensaje conciliar a las características particulares de cada territorio (Legorreta Zepeda 2011, 31). En concreto, la Iglesia española, con el propósito de adaptarse a los nuevos tiempos eclesiales, contempla entre sus objetivos la revisión del Concordato de 1953, que reconoce a la Iglesia católica como la única realidad religiosa del país. Entre otras medidas, estos acuerdos establecen el nombramiento de los prelados mediante el

derecho de presentación al Gobierno español, el sufragio del patrimonio, los gastos de las actividades de la Iglesia y el consentimiento de las causas contenciosas del Ordinario del lugar (La Santa Sede 1953, 1, 7, 9, 11, 16, 19, 21).

En el tardofranquismo, el periodismo español permanece sometido al secuestro y a las sanciones administrativas establecidas por la Ley de Prensa e Imprenta (Boletín Oficial del Estado 1966a). Entre las publicaciones religiosas de aquellos años, *Vida Nueva* es una revista independiente que, teniendo como punto de referencia el Concilio Vaticano II (Sánchez-Camacho 2020), intenta cubrir toda la información eclesial a través de los distintos géneros periodísticos (Martínez Hernando 1973, 7-8). En particular, el editorial es el género más valorado por los lectores (Martín Descalzo y Martínez Hernando 20 de diciembre de 1975, 22-31), que encuentran en aquella sección un lugar donde la empresa periodística analiza y expresa su opinión sobre los distintos temas de actualidad (Santamaría 1990, 56).

El presente estudio, que retoma una investigación previa que aborda la línea editorial de *Vida Nueva* en el tardofranquismo (Sánchez-Camacho 2018) y tiene presente otros trabajos sobre la revista[1], analiza 360 editoriales editados entre el 2 de noviembre de 1968 y el 3 de enero de 1976. La metodología empleada se centra en la codificación de los editoriales a través de categorías de investigación[2], a la que le sigue un estudio cuantitativo y un análisis cualitativo de los textos (Wimmer y Dominick 1996, 181-183).

El objetivo principal de la investigación es el análisis de los editoriales de la revista referentes a las relaciones Iglesia-Estado y al Concordato de 1953, realidad presente en 98 (27,2 %) de los 360 editoriales codificados. Las preguntas iniciales de investigación son: ¿Está de acuerdo *Vida Nueva* con el

1 Los trabajos de Martínez Hernando sobre la *Historia de Vida Nueva. Los últimos 30 años del catolicismo español a través de una revista* (1973) y *La personalidad de Vida Nueva. Análisis hemerográfico* (1982); la tesis doctoral de Serrano Oceja, *La obra publicística de Lamberto de Echeverría y Martínez de Marigorta: Incunable y PPC en la renovación del catolicismo español* (1999); la tesis doctoral de Cagigas Ocejo, *La revista Vida Nueva (1967-1976): un proyecto de renovación en tiempos de crisis* (2007); la tesis doctoral de Watt, *Vida Nueva. Medio Siglo de una revista (1985-2008)* (2008); el estudio de Watt, Rey, y Urchaga-Litago, *Vida Nueva en la Transición. Iglesia y sociedad españolas en la línea editorial del semanario de PPC* (2010); y la investigación de Sánchez-Camacho sobre "El pensamiento eclesial de la revista Vida Nueva en el posconcilio". Aunque Cagigas Ocejo preste atención a las relaciones entre la Iglesia y el Régimen en su tesis doctoral, la metodología y las fuentes primarias utilizadas son distintas, ya que dicho estudio no parte de un análisis de contenido ni se acota en el género editorial, haciendo una lectura de los acontecimientos históricos desde otras piezas periodísticas como la noticia, la crónica, el reportaje, el editorial o la opinión.

2 Las categorías de investigación codificadas en el análisis de los editoriales sobre las relaciones Iglesia-Estado son: *Separación Iglesia-Estado*, *Presencia pública de la Iglesia*, *No a los privilegios*, *Financiación*, *Colaboración Iglesia-Estado*, *Sanciones al clero* y *Respeto.*

Concordato de 1953? ¿Propone su reforma o la elaboración de uno nuevo? ¿Cómo aprecia el semanario las relaciones entre el Gobierno español y la Santa Sede? ¿Y las relaciones del Gobierno español con la CEE (Conferencia Episcopal Española)? ¿Está a favor en la manera de proceder en el nombramiento de los obispos? ¿Cuál debe ser para el semanario el rol de la Iglesia en la esfera pública? ¿Está de acuerdo con los privilegios recíprocos entre la Iglesia y el Estado? ¿Se muestra partidario de la cooperación y el respeto entre ambas instituciones? ¿Cómo valora el sistema de financiación de la Iglesia? ¿Cómo evalúa el fuero eclesiástico? ¿Y las multas y los encarcelamientos de los presbíteros?

Para dar respuesta a estas preguntas de investigación, los distintos epígrafes presentan el proyecto de la revista religiosa *Vida Nueva* en el posconcilio, introducen el tema de las relaciones Iglesia y Estado en el tardofranquismo, y muestran los resultados cuantitativos y una reflexión cualitativa de los editoriales, que desembocan en las conclusiones del trabajo. En un siglo XXI marcado por la libertad y el pluralismo religioso, la investigación sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado sigue estando vigente (De Busser 2006, 283-294). De hecho, en la actualidad, no se da por concluido el debate sobre la presencia de los signos religiosos en las instituciones, la financiación de la Iglesia y la educación religiosa en la escuela (Bastante 2 de junio de 2018).

II. *VIDA NUEVA*, UN NUEVO MODELO PERIODÍSTICO RELIGIOSO

La Ley de Prensa de 22 de abril de 1938 concibe los medios de comunicación como una herramienta uniforme al servicio del poder político, que reglamenta la sanción de las informaciones, regula el nombramiento o cese de los directores de los medios y aplica la censura a través del Servicio Nacional de Prensa (Boletín Oficial del Estado 1938). En el comienzo del periodo tardofranquista, se gesta una nueva Ley de Prensa e Imprenta que, a pesar de suprimir la censura previa, no garantiza la libertad de información, permitiendo los secuestros administrativos y las sanciones a la prensa (Boletín Oficial del Estado 1966a). Sin embargo, el Estatuto legal de las publicaciones de la Iglesia exime de la normativa regulada por la Ley de Prensa e Imprenta a la prensa religiosa que depende de la jerarquía eclesiástica, y reconoce el derecho de la Iglesia a hacer uso de los medios de comunicación para su misión (Boletín Oficial del Estado 1966b).

Desde este horizonte legislativo, se distinguen tres tipos de publicaciones religiosas: las pertenecientes a organizaciones eclesiales oficiales, como el *Boletín de la HOAC*, *Signo*, *Juventud Obrera*, *Ecclesia* o las hojas diocesanas y

parroquiales; las de índole generalista de inspiración cristiana como *Cuadernos para el diálogo*, *Familia Nueva*, *Mundo Cristiano*, *La Familia Cristiana*, o *El Ciervo*; y las fundadas por instituciones, congregaciones u órdenes religiosas, especializadas en la información general y religiosa o en la reflexión teológica como *Hechos y Dichos*, *Razón y Fe*, *El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*, *Ilustración del Clero*, *Pastoral Misionera*, *Serra d´Or*, *Mundo Social*, *Madre y Maestra*, *Iglesia Viva*, *Palabra*, *Iglesia-Mundo* y *Vida Nueva* (Barrera 2001, 122-147).

Ecclesia y *Vida Nueva* son las dos publicaciones que, de manera específica, intentan cubrir todo el panorama de la información religiosa (Martínez Hernando 1973, 7-8). Pero mientras que la primera revista es un órgano oficial de la CEE, la segunda es una publicación de carácter independiente, inscrita en los archivos del Ministerio de Información y Turismo como publicación de información general y religiosa. En el editorial del número 1000 de *Vida Nueva*, se afirma que la especialización en el mundo de la información religiosa "se hacía imprescindible" para "recomponer el rompecabezas de lo que fragmentariamente les servía la prensa diaria" y que no existía en España "ninguna publicación que se dedicase a esta importante tarea […] que siguiera día a día los hilos de la noticia, en todo su hervor y confusión" (Editorial 11/18 de octubre de 1975, 4-9). De ahí que, en 1967, tras nueve años de existencia como una publicación generalista cuyo público objetivo se segmentaba en la familia cristiana, *Vida Nueva* se abre al nuevo campo del periodismo religioso. En este proceso de transformación, se establecen distintos géneros periodísticos como el editorial, la noticia, la crónica, el reportaje o los artículos de opinión, y se introducen novedades en aspectos técnicos como el diseño, la fotografía y la infografía (*Vida Nueva* 2 de diciembre de 1967, 5). Un año después, el periodista y escritor José Luis Martín Descalzo ocupa el puesto de director de la revista durante más de siete años, etapa coincidente con la recepción más inmediata del Concilio Vaticano II y la última fase de la dictadura franquista (Editorial 2 de noviembre de 1968, 5).

El nuevo director del semanario, que tuvo la labor de cubrir el camino de la renovación de la Iglesia en un contexto marcado por las características políticas y sociales del tardofranquismo, reconoce de manera explícita la orientación conciliar de la revista. En efecto, Martín Descalzo cree en "la necesidad de renovar la Iglesia", subrayando que su equipo amaba y apoyaba "los esfuerzos teológicos de profundización y los afanes pastorales de actualización", y confiando en que dicha reforma solo podía "venir por un verdadero regreso a las raíces evangélicas" (Editorial 11/18 de octubre de 1975, 4-9). Pero eso no quería decir que la revista solo cubriera temáticas religiosas. El semanario se hace eco de las

noticias de la sociedad, interpretando, juzgando y proponiendo nuevos caminos, debido a una convicción arraigada en los textos del Concilio: el servicio de la Iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 36, 38, 40, 43, 76). Sin embargo, dados los condicionamientos de la dictadura, la revista reconoce verse obligada a sostener "medias verdades", pese a que "entre el silencio y lo posible, *Vida Nueva* opta por lo segundo" (Editorial 11/18 de octubre de 1975, 4-9). Desde este escenario, el presente estudio se plantea desenterrar cómo cubrió la revista las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

III. LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y ESTADO EN EL TARDOFRANQUISMO

En España, la Iglesia católica ha impulsado un modelo de sociedad cristiana arraigada durante siglos. Por ello, las relaciones entre la Iglesia y el Estado han repercutido de manera insoslayable en factores socioculturales (Demerath III 1991, 21). Sin embargo, en el siglo XIX, los cambios en el campo científico, social, económico, político y cultural, y la influencia de otros países europeos, modifican las relaciones entre la Iglesia y el Estado e impelen el proceso de secularización (Rodríguez González 1999, 217). En el siglo XX, el deterioro de estas relaciones se manifiesta en la etapa de los gobiernos liberales y republicanos del primer tercio de la centuria (Vergara Ciordia y Comella Gutiérrez 2008, 584-590). Pero, desde el inicio de la dictadura de Francisco Franco hasta el comienzo de la democracia, la Iglesia experimenta un tiempo de protección gubernamental (Linz 1991, 159).

En 1953, se firma el Concordato entre la Santa Sede y España, en el que Domenico Tardini, prosecretario de Estado para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, en nombre de Pío XII, y Alberto Martín Artajo, ministro de Asuntos Exteriores, y Fernando María Castiella y Maíz, embajador de España cerca de la Santa Sede, en nombre de Francisco Franco Bahamonde, convienen el establecimiento de concesiones recíprocas como el nombramiento de los prelados mediante el llamado derecho de presentación y el sufragio de los gastos de las actividades de la Iglesia, del patrimonio y de las dotaciones al clero y a la vida religiosa (La Santa Sede 1953)[3].

3 Los puntos más destacados del Concordato se pueden resumir en el reconocimiento del catolicismo como única religión de la nación española (art. 1); la garantía del libre ejercicio del poder espiritual

Pese a esta protección gubernamental, y aunque la moral católica representara los fundamentos de la legislación franquista (Tusell 1990, 568-569), en los últimos años de la dictadura, la comunidad eclesial se implica en asuntos de naturaleza política (Serrano Blanco 2001, 263), ya que algunos sectores de la Iglesia apelan al *desenganche* del Régimen (Ortiz Heras y González 2011, 11-20), y se producen desencuentros entre la jerarquía de la Iglesia católica y el Estado (Ortega 1979, 675).

Antes del Concilio, la Iglesia católica en España es cada vez más plural, de modo que en el seno de las comunidades eclesiales subyacen distintos perfiles católicos: el de quienes se identifican con el Régimen y equiparan la ideología marxista con el pensamiento de las nuevas organizaciones católicas; el de aquellos que se muestran reformistas, pero continúan colaborando con el Régimen; y el de quienes apoyan a las organizaciones sindicales y se muestran críticos con el Régimen (Montero 2009, 91-98). Otros factores determinantes de esta transformación de la Iglesia son las estancias de presbíteros jóvenes en universidades europeas, lo que supone una mayor apertura eclesial hacia el exterior (González de Cardedal 2010, 126-127). Pero la renovación de la Iglesia en España no tendrá un alcance significativo hasta los años posteriores a la celebración del Concilio Vaticano II, con la promulgación y aplicación de sus textos (Concilio Vaticano II 1966).

Tras el Concilio Vaticano II, dicho marco legal del Concordato contrasta con la *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, que promueve la justa autonomía de la realidad terrena, el ejercicio de la libertad política, la independencia entre

de la Iglesia católica y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto (art. 2); el reconocimiento de la personalidad jurídica y la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes a todas las instituciones y asociaciones religiosas (art. 4); el nombramiento de los prelados mediante el llamado derecho de presentación, a través de la notificación al Gobierno español en caso de que existiesen objeciones de índole política (art.7); el sufragio de los gastos de las actividades de la Iglesia, el patrimonio, y las dotaciones al clero y a la vida religiosa a título de indemnización por las pasadas desamortizaciones de bienes eclesiásticos (art. 9, 11, 19, 21); la exención del clero y de los religiosos al servicio militar (art. 15); el consentimiento de las causas contenciosas sobre bienes o derechos temporales en las que fueran demandados clérigos o religiosos, o fueran citados como testigos ante los Tribunales del Estado, previa notificación o petición de licencia al Ordinario del lugar (art. 16); la exención de impuestos y contribuciones de índole estatal o local (art. 20); la garantía de la inviolabilidad de los lugares sagrados y locales eclesiásticos, salvo previo acuerdo con el Ordinario del lugar (art. 22); el reconocimiento civil del matrimonio religioso (art. 23); la vigilancia religiosa y moral en centros docentes por el Ordinario del lugar (art. 26); la enseñanza de la Religión Católica como materia obligatoria y sus programas fijados por la Autoridad eclesiástica (art. 27); la observancia religiosa en los medios de comunicación (art. 29); la dependencia de la autoridad eclesiástica de las universidades eclesiásticas, seminarios y centros formativos (art. 30); la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas (art. 32); la presencia religiosa en hospitales, centros penitenciarios, orfanatos y centros similares (art. 33); y la libertad de las asociaciones de la AC (Acción Católica), bajo la dependencia de la jerarquía eclesiástica (art. 34).

la Iglesia y el poder político, una sana colaboración entre ambas instituciones y la renuncia de los privilegios (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 26, 36, 38, 43, 73, 76). Asimismo, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado también profundiza la *Declaración Dignitatis humanae*, documento que acentúa la libertad de la Iglesia en su misión evangelizadora (Concilio Vaticano II 1966, *Declaración Dignitatis Humanae*, 1-15).

La llegada del Nuncio Luigi Dadglio a España en 1967 dinamiza la puesta en práctica del Concilio Vaticano II. En esta nueva etapa, se aprueban nombramientos de obispos con espíritu conciliar y se inician las negociaciones de un nuevo concordato que, prolongándose hasta la muerte de Franco, no vería la luz debido al inicio de la Transición (Martín de Santa Olalla 2003, 787). De este modo, naufragan los esfuerzos negociadores de los equipos de trabajo en la Embajada española ante la Santa Sede y en el Ministerio de Justicia, debido a las distintas perspectivas compartidas entre la Santa Sede y el Régimen en la redacción de los proyectos concordatorios (Castillo 2002).

Durante el posconcilio, el proceso de renovación de la Iglesia española determina la manera de entender sus relaciones con el Estado (Rouco Varela 1996, 459-464). Mientras que algunos miembros de la Iglesia creen que la conservación del Concordato de 1953 es la mejor opción, hay quienes apuestan por la revisión, e incluso la eliminación, abogando por acuerdos parciales de fácil modificación (Cierco 1969, 19-26).

Uno de los frutos de la transformación experimentada por la sociedad e Iglesia de aquellos años se revela en los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede en 1979 (La Santa Sede 1979), documento firmado tras el reconocimiento de la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado por la Constitución Española en 1978 (Boletín Oficial del Estado 1978: 16). Los Acuerdos marcan un nuevo destino en las relaciones entre ambas instituciones, que se consolidan durante los años de gobierno del PSOE (Brassloff 1998, 119-140).

IV. EL TRATAMIENTO DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN LA LÍNEA EDITORIAL DE *VIDA NUEVA*

Seguidamente, se presentan los resultados de la investigación. En primer lugar, se expone el tratamiento de la función de la Iglesia en la sociedad en los editoriales de *Vida Nueva*, analizando las categorías de estudio *Separación Iglesia-Estado* y *Presencia pública de la Iglesia*. A continuación, se presenta cómo entendía la revista la cooperación de la Iglesia con el Estado, estudiando las

categorías *No a los privilegios*, *Colaboración Iglesia-Estado* y *Respeto*. Posteriormente, se muestra la visión de la revista sobre la temática de la financiación de la Iglesia, a través de la categoría *Financiación* y, por último, el tratamiento de las multas a los sacerdotes por medio de la categoría *Sanciones al clero*.

1. La función de la Iglesia en la sociedad

El Vaticano II pone de relieve la autonomía del orden temporal[4], y la misión de la Iglesia sobre las realidades temporales y su libertad[5]. Asimismo, el Concilio se muestra explícito al declarar que la misión universal de la Iglesia "no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social" (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 42). En esta línea, la revista *Vida Nueva* estima que la Iglesia ha de *desengancharse* del poder público para tomar opciones ligadas al Evangelio (Editorial 25 de enero de 1975, 5).

TABLA 1

Frecuencias y porcentajes globales

Categorías	Nº	Porcentaje
Separación Iglesia-Estado	55	15,3
Presencia pública de la Iglesia	36	10

Fuente: elaboración propia.

La categoría más presente en los editoriales de *Vida Nueva* es la *Separación Iglesia-Estado* que, citada en 55 (15,3%) textos (ver Tabla 1), refleja el tratamiento del semanario sobre la revisión del Concordato de 1953. El año en el que

4 En la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* aparece la formulación de la "justa autonomía de la realidad terrena" (n. 36), que establece cómo ha de ser la relación de "las cosas creadas y la sociedad" con la realidad espiritual (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 36, 38, 41, 43, 76. Concilio Vaticano II 1966, *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, 4-7).

5 A través de la *Declaración sobre la libertad religiosa*, el Concilio reconoce el derecho de los ciudadanos a la libertad social y civil en materia religiosa (Concilio Vaticano II 1966, *Declaración sobre la libertad religiosa*, 1-15).

esta categoría registra mayor frecuencia es 1970 (ver Tabla 2), periodo transcendental en las negociaciones mantenidas entre la Santa Sede y el Régimen para la renovación del Concordato.

TABLA 2

Frecuencias y porcentajes por años (1968-1972)

	1968		1969		1970		1971		1972	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Separación Iglesia-Estado	1	10	7	15	13	24	5	10	8	16
Presencia pública Iglesia	0	0	2	4	3	5	5	10	3	6

Fuente: elaboración propia

La segunda categoría más ocurrente es la *Presencia pública Iglesia* que, mencionada en 36 (10%) editoriales (ver Tabla 1), es un tema especialmente distinguido en los últimos años del franquismo al examinar la voz y participación de la Iglesia en la esfera social (ver Tabla 2 y 3).

TABLA 3

Frecuencias y porcentajes por años (1972-1975)

	1973		1974		1975		Total
	n	%	n	%	n	%	n
Separación Iglesia-Estado	6	12	8	17	7	13	55
Presencia pública Iglesia	6	12	8	17	9	16	36

Fuente: elaboración propia

Vida Nueva propone que la Iglesia pueda participar con libertad en el ámbito público. El título del editorial del número 780, "Una Iglesia políticamente libre", expresa el pensamiento del semanario sobe la presencia pública de la Iglesia en la sociedad. Para la revista, dicha presencia se cimienta en la libertad religiosa, con el fin de que la comunidad cristiana pueda manifestar públicamente su fe. Porque, según *Vida Nueva*, la Iglesia ha de responder a su "misión profética y denunciadora". De lo contrario, traicionaría su cometido evangélico,

ya que "un cristiano que por principio nunca se mete en líos, es simplemente porque no es cristiano" (Editorial 1 de mayo de 1971, 5).

La revista juzga "ambivalente" acontecimientos como el 50 aniversario de la Consagración de España al Corazón de Jesús, y desea que en el país se experimenten los valores del evangelio, que para el semanario toman cuerpo en un "reino de justicia, de amor y de paz". De hecho, a la revista no le inquieta tanto aquella Consagración del 31 de mayo como "la fe de España del 1 de junio, del 2 de junio, del tres, del cuatro, del cinco, del seis, del siete…" (Editorial 31 de mayo de 1969, 5). En esta línea, la publicación pone en tela de juicio la participación de los obispos en las Cortes, considerando que dicha presencia en las instituciones del Régimen podría causar "ambigüedades peligrosas": "sean las que sean las opiniones de un obispo en las Cortes, siempre serán fuente de división y desconcierto. Y de encerrarse en el silencio ¿qué utilidad tendría su gestión como procurador?" (Editorial 14 de noviembre de 1970, 5).

El Concordato, tema frecuente en los editoriales al tratar la separación entre la Iglesia y el Estado, es examinado por la línea editorial de *Vida Nueva*, cuya postura evoluciona a lo largo de los años. En 1969, en un suelto periodístico incluido en un reportaje especial sobre el Concordato, el semanario considera "un tanto radical" la idea de superación del Concordato planteada por el autor del reportaje (Cierco 24 de mayo de 1969, 19-26). Sin embargo, a partir de 1970, la revista va modulando su punto de vista, a la par que se desarrollan distintas reuniones entre los representantes de la Santa Sede y el Gobierno español. En el editorial del número 716, titulado "El concordato se mueve, pero ¿hacia dónde?", la revista considera que "la época de los concordatos está periclitando". Para *Vida Nueva*, la ley común podría ser "garantía de libertad suficiente", de tal modo que los problemas entre la Iglesia y el Estado podrían ser regulados a través de "acuerdos parciales de fácil revisión" (Editorial 7 de febrero de 1970, 5-6). En 1973, la revista sigue oponiéndose a la formulación de un nuevo concordato, y plantea "acuerdos parciales". Según *Vida Nueva*, esta fórmula tiene "más sentido de futuro" (Editorial 15 de septiembre de 1973, 4-7). Sin embargo, no es este el punto de vista definitivo del semanario. Más adelante, tras una reunión entre Agostino Casaroli, secretario de Asuntos Públicos de la Iglesia, y el ministro de exteriores, Laureano López Rodó, *Vida Nueva* considera "un mal menor o un bien posible" un nuevo concordato que renuncie a los privilegios mantenidos por ambas instituciones, y respete los derechos de la Iglesia en el campo de la evangelización y la enseñanza religiosa:

> Nuestra revista, sin ser hostil a fórmulas jurídicas en las relaciones Iglesia-Estado, sí se inclina claramente por un tipo de relaciones más modernas y flexibles de lo que puede ser un concordato. Esto pensábamos y esto seguimos

> pensando. [...] A nosotros —hemos de seguir siendo sinceros— nos parece un camino peligroso y de escaso futuro, pero entendemos que —de no ser viable hoy un camino de acuerdos parciales— la Santa Sede prefiera a la actual situación (tan fácil para los roces como carente de instrumentos jurídicos para resolverlos) un nuevo concordato que sería un mal menor o un bien posible. (Editorial 3 de noviembre de 1973, 5).

La revista se pregunta retóricamente si, para la decisión de un tema con tanto alcance, la comunidad eclesial debería participar en la decisión sobre el futuro del Concordato. Lo hace en el editorial del número 753, titulado "Pequeño referéndum sobre el Concordato". En aquel texto, *Vida Nueva* recuerda el momento en el que se firmó el Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno español en 1953: "después de ese 27 de agosto no se escucharon sobre el concordato otra cosa que aplausos". Sin embargo, cree que "ha pasado el tiempo de los aplausos. Ni a nivel político, ni a nivel religioso vivimos en una época de acatamientos" (Editorial 24 de octubre de 1970, 5).

Una vez fallecido Francisco Franco, el editorial del número 1007, titulado "Una nueva andadura y cuatro tareas urgentes", ante el comienzo de un nuevo tiempo marcado por la Transición democrática, *Vida Nueva* vuelve a posicionarse en contra de la elaboración de un concordato, ya que observa el peligro de que el nuevo texto venga a ratificar el anterior. Por ello, la revista vuelve a manifestar su pensamiento a favor de las negociaciones que deriven en acuerdos parciales, y solucionen temas pendientes para la Iglesia española como el reconocimiento jurídico de la CEE, los nombramientos episcopales de las diócesis vacantes, la elaboración de los contenidos de la enseñanza religiosa, y las multas y encarcelamientos de los presbíteros (Editorial 6 de diciembre de 1975, 5-7).

2. UNA SANA COOPERACIÓN CON EL ESTADO

El Concilio Vaticano II hace un llamamiento a la comunidad eclesial para que no ponga sus esperanzas en privilegios otorgados por el poder civil y renuncie a las prerrogativas en caso de representar un obstáculo para su misión en el mundo[6]. Dicho rechazo a los vínculos entre la Iglesia y el Estado no significa

6 En la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* del Concilio se presenta a la comunidad política como una realidad independiente y autónoma de la Iglesia (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 76). Particularmente, la *Declaración sobre la libertad religiosa* fundamenta los principios de la libertad religiosa en la vida pública (Concilio Vaticano II 1966, *Declaración sobre la libertad religiosa*, 1-15).

que la comunidad eclesial permanezca alejada de la vida pública. Por el contrario, el Concilio insta a la Iglesia a cooperar de manera sana con el poder político, propugnando el valor del respeto entre ambas instituciones[7].

TABLA 4

Frecuencias y porcentajes globales

Categorías	Nº	Porcentaje
No a los privilegios	24	6,7
Colaboración Iglesia-Estado	14	3,9
Respeto	6	1,7

Fuente: elaboración propia

La eliminación de las prerrogativas entre la Iglesia y el Estado es un asunto relevante en los editoriales de *Vida Nueva*. Así lo muestran las 24 (6,7%) alusiones de la categoría *No a los privilegios*. La revista también aboga por la *Colaboración Iglesia-Estado*, siendo un tema tratado en 14 (3,9%) editoriales (ver Tabla 4). Por su parte, el semanario señala un menor número de ocasiones el muto *Respeto* entre la Iglesia y el Estado. Concretamente son 6 (1,7%) los textos ocupados en esta cuestión (ver Tabla 4).

TABLA 5

Frecuencias y porcentajes por años (1968-1972)

	1968		1969		1970		1971		1972	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Colaboración Iglesia-Estado	0	0	3	6	2	4	0	0	1	2
No a los privilegios	0	0	5	11	5	9	2	5	4	8
Respeto	0	0	2	4	3	5	0	0	1	2

Fuente: elaboración propia

Las categorías *Colaboración Iglesia-Estado*, *No a los privilegios* y *Respeto* tienen mayor incidencia a partir de 1969, año en el que se empieza a plantear el

7 La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* aborda la ayuda que ha de ofrecer la Iglesia a la sociedad y su cooperación con la comunidad humana (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 42, 76).

debate de la reforma del Concordato (ver Tabla 5). La categoría *Colaboración Iglesia-Estado*, ausente en 1971, crece hasta un 10% en 1973, frente al 2% del *No a los privilegios* que reduce su presencia en los editoriales de modo considerable. Esta categoría registra un mayor número de menciones en el periodo en el que se inician las negociaciones del nuevo concordato (1969) y el último año de Régimen franquista (ver Tabla 5 y Tabla 6).

TABLA 6

Frecuencias y porcentajes por años (1972-1975)

	1973		1974		1975		Total
	n	%	n	%	n	%	n
Colaboración Iglesia-Estado	5	10	3	7	0	0	14
No a los privilegios	1	2	3	7	4	7	24
Respeto	0	0	0	0	0	0	6

Fuente: elaboración propia

Vida Nueva apuesta por una sana cooperación entre la Iglesia y el Estado, aunque considera improbable que el Régimen acepte la independencia entre ambas instituciones. El editorial del número 703, titulado "Nuevo gobierno: independencia y cooperación con la Iglesia", acoge positivamente las declaraciones del nuevo Gobierno de 1969 sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado que, para la revista, han de estar basadas en "el doble aspecto de independencia recíproca y positiva cooperación". Sin embargo, según el semanario, como "la cooperación ha sido mucho mayor que la independencia", propone "una etapa en la que el acento se ponga en esa independencia sin que por ello se destruya la cooperación" (Editorial 6 de noviembre de 1969, 5). Hasta tal punto la publicación observa excesiva la colaboración entre la Iglesia española y el Estado, que el editorial del número 728, titulado "El misterio de Alexis", señala paralelismos entre la Iglesia Ortodoxa Rusa y la Iglesia española en sus relaciones con sus respectivos estados (Editorial 2 de mayo de 1970, 5).

Vida Nueva estima que la colaboración entre la Santa Sede y el Régimen para la reforma del Concordato no se está gestionando adecuadamente. La revista muestra su disconformidad con la exclusión de la CEE en la mesa de negociación. El editorial del número 906, titulado "Un viaje y tres ausencias", analiza la segunda visita a España de Agostino Casaroli, secretario de Asuntos

Públicos de la Iglesia en la Santa Sede, y subraya tres ausencias: "el clima religioso, la Conferencia Episcopal y el pueblo católico español" (Editorial 10 de noviembre de 1973, 5).

En su apuesta por una sana cooperación entre la Iglesia y el Estado, hay que enmarcar la oposición de *Vida Nueva* a los privilegios recíprocos otorgados entre ambas instituciones: "un privilegio termina siempre dejando ver lo que verdaderamente es: una mordaza" (Martín Descalzo 11-18 de octubre de 1975, 4-9). *Vida Nueva* se posiciona en contra del privilegio del fuero eclesiástico, por el que los tribunales eclesiásticos tenían competencia en relación con las causas civiles del clero. El editorial del número 835, titulado "¿Algo nuevo sobre el Concordato?", afirma que "el tema del fuero eclesiástico es un caso típico" (Editorial 3 de junio de 1972, 5) y recuerda la oposición de los lectores a este privilegio en una encuesta de la revista sobre el Concordato (Editorial 13 de febrero de 1971, 3). Ante una consulta de la Santa Sede a los obispos españoles sobre la posible renuncia total o parcial al privilegio del fuero eclesiástico, la revista insiste: "el fuero eclesiástico es un absurdo privilegio que tutela un justísimo derecho que es parte del bien común". A pesar de ello, el semanario propone que dicha renuncia se lleve a cabo cuando los sacerdotes y obispos puedan cumplir con libertad su misión pastoral "sin que nadie trate de encerrarles en las sacristías" (Editorial 3 de junio de 1972, 5).

Por otra parte, la publicación rechaza el privilegio del Jefe de Estado en la elección de los prelados, y se centra en el tema de la presentación de los obispos auxiliares, asunto no regulado explícitamente por el Concordato. El editorial del número 933, llamado "Dificultades en el cumplimiento de la misión de la Iglesia", publica un ladillo titulado "Regresa el mito de los auxiliares". El texto aborda una aclaración gubernamental en el Boletín Oficial de las Cortes, que indicaba que el Régimen seguiría "esforzándose por conseguir que se incluya a los auxiliares en lo que llama derecho de presentación". *Vida Nueva* respondía al texto en estos términos:

> La nota del Gobierno dice que seguirá esforzándose por conseguir que se incluya a los auxiliares en lo que llama 'derecho' de presentación. A nosotros esto nos entristece por muchas razones: en primer lugar porque ese planteamiento va directamente en contra del deseo manifestado expresamente por la Iglesia universal en el Concilio cuando por práctica unanimidad se votó que no se concediera ningún nuevo privilegio (y conceder intervención en el nombramiento de auxiliares sería no sólo un privilegio nuevo sino un giro histórico en una praxis secular de la Santa Sede) y se pidió cortésmente a los gobiernos que renunciaran incluso a los privilegios que en el momento actual tienen. Como

> católicos y como españoles nos hubiera alegrado que nuestro gobierno se precipitara a responder a tan justa petición del Concilio. Más nos entristece que regresemos a planteamientos tan preconciliares como el que la nota que comentamos refleja. (Editorial 18 de mayo de 1974, 3-5).

Otro asunto que acentúa la unión y privilegios entre la Iglesia y el Estado es la representación de los gobernantes en las procesiones. La revista muestra disconformidad con el desfile de las autoridades en este tipo de manifestación religiosa. El editorial del número 985, titulado "Normalidad, ¿hasta cuándo?", se hace eco de que José Antonio Infantes Florido, obispo de Canarias, no haya invitado al Gobernador para presidir la procesión del Corpus Christi. La publicación respalda la decisión del prelado e incluye un comentario irónico: "vivimos, como por derecho divino, una especie de veterotestamentaria teocracia en la que cada gobernador es un profeta y cada obispo un fiscalizador político". En efecto, la revista considera que España vive una especie de "veterotestamentaria teocracia", al estar acostumbrada a ver "en una misma línea a obispos y gobernantes, a autoridades religiosas y civiles" (Editorial 7 de junio de 1975, 5).

Por otro lado, para *Vida Nueva*, la relación entre la Iglesia y el Estado ha de estar basada en el respeto. La revista reclama respeto en el cumplimiento de la normativa vigente, mientras no se aprueben nuevos acuerdos. Una muestra de ello se observa en el editorial del número 702, titulado "El concordato sigue vigente". El texto está dedicado al Consejo de Guerra sumarísimo en Burgos que, celebrado el 20 y 21 de octubre de 1969, acusa a algunos clérigos de encubrimiento de un delito de subversión social. *Vida Nueva* defiende a José María Cirarda Lachiondo, obispo de Santander y Administrador Apostólico de Bilbao, y exige respeto al cumplimiento del Concordato mientras este no se revise y quede derogado por otro:

> Mons. Cirarda condena la violencia, 'toda violencia de cualquier signo', pero sale en defensa de sus sacerdotes a los que la nota de la Capitanía General deja en entredicho al hablar de 'frecuentes intervenciones eclesiásticas' en las actividades terroristas. En cuanto a los sacerdotes juzgados, la nota militar se atreve a afirmar que actuaron 'no por motivos humanos o pastorales', sino para 'burlar la ley'. Como es natural, Mons. Cirarda, sin prejuzgar nada, sin meterse en jurisdicción que no es la suya, protesta contra semejante afirmación. Porque en ella creemos que es la Capitanía General quien se ha excedido en sus atribuciones, puramente externas, para meterse nada menos que en las 'intenciones', 'en el alma' de sus procesados. Es como si nosotros, saltándonos todas las normas de buen sentido común y respeto a las personas y autoridades, pensáramos —sin ningún derecho, por supuesto, y de forma abusiva— que los jueces militares han actuado así por razones que no son de estricta justicia. (Editorial 1 de noviembre de 1969, 5).

3. El problema de la financiación

El Concilio Vaticano II asume que la Iglesia ha de administrar las tareas temporales, cuya gestión económica ha de estar puesta al servicio del ser humano. Además, reclama que el servicio social de la comunidad eclesial se oriente hacia los más necesitados[8]. *Vida Nueva* también aborda el problema de la *Financiación* de la Iglesia, categoría citada en 17 (4,7%) editoriales (ver Tabla 7).

TABLA 7

Frecuencias y porcentajes globales

Categorías	Nº	Porcentaje
Financiación	17	4,7

Fuente: elaboración propia

En el estudio, la categoría *Financiación* se refiere al modo de obtener los recursos económicos para el sostenimiento y el desarrollo de las actividades de la Iglesia. Este tema tiene una mayor presencia en los editoriales de la revista en 1973 y 1974, años en los que el semanario revisa la manera de formular la financiación (ver Tabla 8 y 9).

TABLA 8

Frecuencias y porcentajes por años (1968-1972)

	1968		1969		1970		1971		1972	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Financiación	1	10	1	2	2	4	2	5	3	6

Fuente: elaboración propia

8 Para el Concilio, aunque la misión propia de la Iglesia no es de orden económico, la comunidad eclesial debe crear obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados. Asimismo, la asamblea conciliar recomienda a los fieles a no solo cumplir con los deberes temporales, sino también a vivir la vocación cristiana en medio de la sociedad promoviendo la actividad económica para el bien común (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*: 42, 43, 64).

TABLA 9

Frecuencias y porcentajes por años (1972-1975)

		1973		1974		1975		Total
		n	%	n	%	n	%	n
	Financiación	3	6	4	9	1	2	17

Fuente: elaboración propia

Vida Nueva considera que el modelo de financiación de la Iglesia proveniente del Régimen podría restringir su libertad. El editorial del número 698, titulado "600 millones para el clero", es el texto que reflexiona de manera más amplia las posibles fórmulas de financiación. *Vida Nueva* entiende que la aportación económica del Régimen representa una "reparación por los bienes eclesiásticos que en la desamortización fueron en realidad usurpados a sus legítimos propietarios". Sin embargo, la revista considera que este modelo de financiación podría limitar la independencia de la comunidad eclesial. Por esta razón, el semanario revisa las diferentes fórmulas más conocidas: la norteamericana, que "canaliza las ofertas de los fieles a través de la parroquia"; la francesa, que establece la financiación "a nivel de diócesis con distribución posterior de los obispos"; y la alemana, "de aportación obligatoria pero elástica en la que el Estado sirve de simple 'mediador' recogiendo un impuesto de 'valores espirituales" (Editorial 4 de octubre de 1969, 5-7).

Vida Nueva, admite que la renuncia a la aportación del Régimen representaría "un suicidio para la Iglesia y para miles de sacerdotes, que, si hoy viven con verdaderas y a veces graves estrecheces, no tendrían materialmente cómo subsistir". No obstante, la revista reconoce que hay que "empezar a buscar una solución más clara y evangélica para el mañana inmediato". Por ello, propone un camino intermedio entre la financiación estatal y la autofinanciación:

> Creemos que en un futuro no muy lejano la mayoría de los sacerdotes debería poder sostenerse con algunas horas dedicadas al trabajo profesional o manual. Que algunos sacerdotes —los párrocos fundamentalmente— tendrían que dedicarse en jornada completa a su actual misión y que estos deberían ser sostenidos por los fieles. Y que la Iglesia en cuanto tal podría contar con un patrimonio —en el que debería participar parcialmente el Estado— para solucionar los problemas de vejez, invalidez o para cubrir los huecos de las parroquias especialmente pobres que no pudieran sostener a sus sacerdotes. (Editorial 4 de octubre de 1969, 5-7).

4. Las sanciones a los sacerdotes

El Concilio Vaticano II hace un llamamiento a la libertad religiosa con el fin de que la Iglesia pueda responder a su misión en relación con las realidades temporales y, de ese modo, lleve a cabo el anuncio del evangelio y el compromiso con la defensa de la justicia social[9]. *Vida Nueva* solo alude a este tema en 9 (2,5%) textos (ver Tabla 10), indicando que las sanciones al clero coartan la libertad religiosa e impiden llevar a la práctica los contenidos del mensaje cristiano.

TABLA 10

Frecuencias y porcentajes globales

Categorías	Nº	Porcentaje
Sanciones al clero	9	2,5

Fuente: elaboración propia

La categoría *Sanciones al clero* incluye editoriales que reflejan las multas por homilías y, sobre todo, los encarcelamientos de los presbíteros en la llamada cárcel concordataria de Zamora, en la que permanecían ingresados alrededor de cien religiosos y sacerdotes. En los editoriales de *Vida Nueva*, las *Sanciones al clero* es un asunto recurrente principalmente en los últimos años de la dictadura (ver Tabla 11 y 12).

TABLA 11

Frecuencias y porcentajes por años (1968-1972)

	1968		1969		1970		1971		1972	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Sanciones al clero	0	0	2	4	0	0	0	0	0	0

Fuente: elaboración propia

9 El Concilio considera que la Iglesia ha de predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejerciendo su misión en la vida pública, incluso sobre asuntos referentes al orden político "cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona" (Concilio Vaticano II 1966, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 76).

TABLA 12

Frecuencias y porcentajes por años (1972-1975)

	1973		1974		1975		Total
	n	%	n	%	n	%	n
Sanciones al clero	2	4	1	2	4	7	9

Fuente: elaboración propia

En referencia a las multas, la revista clama por la defensa de la libertad religiosa con el fin de que la Iglesia pueda responder a sus tareas pastorales, entre las que se incluye la defensa de la justicia social. El semanario sostiene que la Iglesia, "callándose traicionaría, no sólo a su misión, sino a la nación y al gobierno" (Editorial 24 de noviembre de 1973, 4-5). *Vida Nueva* dedica más espacio a analizar los encarcelamientos de los presbíteros. Aunque la revista abogue por la renuncia de la Iglesia al "privilegio del fuero judicial para los clérigos" (Editorial 10 de mayo de 1969, 5), pide que se respete el Concordato mientras este siga vigente. Lo hace en el editorial del número 702, titulado "El concordato sigue vigente", al analizar el Consejo de Guerra en Burgos, que condenaba entre 2 y 10 años de cárcel a los acusados de "encubrimiento de un delito de subversión social". Ante estas circunstancias, *Vida Nueva* manifiesta su apoyo a José María Cirarda Lachiondo, obispo de Santander y Administrador Apostólico de Bilbao, y demanda que el juicio se celebre a puerta cerrada (Editorial 1 de noviembre de 1969, 5).

Otro editorial que aborda con amplitud el tema de la cárcel concordataria es el del número 908, titulado "Los árboles de la polémica y el bosque de la fe". El texto cubre el incendio de la cárcel concordataria de Zamora y no admite "como un 'gesto profético' dicho suceso. Eso no quiere decir que *Vida Nueva* no considere "un error" la mera existencia de la cárcel concordataria. Además, la revista considera desacertado el tratamiento de este incidente por la prensa generalista, al presentar "confusamente a todos los encerrados en Zamora como responsables de subversión armada y terrorismo" (Editorial 24 de noviembre de 1973, 4-5).

En el mismo editorial, la revista alude a la alocución de Narciso Cardenal Jubany Arnau, cardenal y arzobispo de Barcelona, y a una carta pastoral de Antonio Añoveros Ataún, obispo de Bilbao, quienes reclamaban que se resolviera el problema de los presos sacerdotes. Antonio Añoveros, reprobando "todo acto de violencia", había suplicado a las autoridades una respuesta "con benevolencia, dada la situación de estos sacerdotes, que viven en nuestra estimación, entre otras circunstancias difíciles, el convencimiento íntimo de lo desproporcionado de las penas que padecen" (*Vida Nueva* 24 de noviembre de 1973, 8-13). En relación con la implicación de los prelados de Bilbao y Barcelona en el problema de la cárcel concordataria, el editorial de *Vida Nueva* se pregunta de manera retórica: "¿Cómo no comprender hoy que las peticiones —repetidas, repetidas— de los obispos para resolver el problema de Zamora estaban cargadas de razón y amor, no sólo a los allí recluidos, sino al país entero?" (Editorial 24 de noviembre de 1973, 4-5).

V. CONCLUSIÓN

En el posconcilio, el debate sobre las relaciones Iglesia-Estado se articuló en torno a tres enfoques: la conservación, la revisión o la eliminación del Concordato de 1953. Si en 1969 la revista conciliar *Vida Nueva* considera "un tanto radical" la supresión del Concordato, posteriormente asume esta opción, sosteniendo una fórmula de acuerdos parciales de fácil revisión. En algunos editoriales marcados por reuniones entre la Santa Sede y el Régimen, el semanario se abre al planteamiento del nuevo concordato como "un mal menor o un bien posible". Sin embargo, fallecido Francisco Franco y a punto de iniciarse la Transición democrática, *Vida Nueva* vuelve a posicionarse en contra de la elaboración de un concordato. En ese momento, la revista considera cuatro temas destacados que para la Iglesia española se deberían solucionar de manera urgente: el reconocimiento jurídico de la CEE, los nombramientos episcopales de las diócesis vacantes, la elaboración de los contenidos de la enseñanza religiosa, y las multas y encarcelamientos de los presbíteros.

Como se ha ido mostrando en cada temática analizada, el pensamiento de la revista *Vida Nueva* se arraiga en el Vaticano II. El espíritu de aquel Concilio le lleva a promover la separación entre la Iglesia y el poder político, la renuncia de los mutuos privilegios, y una sana colaboración y respeto entre ambas instituciones. Para ello, la revista cree que toda la comunidad eclesial debería implicarse en este proceso, especialmente sus representantes más directos: los obispos españoles. De ahí que *Vida Nueva* critique el escaso sentido de colegialidad en los encuentros mantenidos entre la Santa Sede y el Régimen,

sosteniendo que la CEE debería formar parte de la mesa de negociación sobre el Concordato.

Vida Nueva muestra su oposición al privilegio gubernamental de la presentación de los obispos y, sobre el sistema de financiación de la Iglesia, propone una fórmula mixta en la que el Estado aporte parcialmente su contribución económica. Por otra parte, la revista también manifiesta su negativa al privilegio del fuero eclesiástico, aunque critica las multas por homilías o detenciones a los sacerdotes, ya que son medidas que restringen la libertad de la Iglesia.

En definitiva, *Vida Nueva*, con espíritu conciliar, aboga por una Iglesia libre que, alejada del poder político, pueda tomar posiciones comprometidas enraizadas en el Evangelio. Futuros trabajos de investigación podrían estudiar la línea editorial de otras publicaciones, generalistas o especializadas en la prensa religiosa, que también cubrieron las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, particularmente, las negociaciones sobre el nuevo concordato en la España tardofranquista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

Cierco, E. "Concordato, sí. Concordato, no". *Vida Nueva*, 679, 24 de mayo de 1969, 19-26.

Editorial. "José Luis Martín Descalzo sucede a José María Pérez Lozano en la dirección de *Vida Nueva*". *Vida Nueva*, 650, 2 de noviembre de 1968, 5.

Editorial. "Algunas necesarias distinciones". *Vida Nueva*, 677, 10 de mayo de 1969, 5.

Editorial. "31 de mayo y 1, 2, 3, 4, 5 y 6 de junio". *Vida Nueva*, 680, 31 de mayo de 1969, 5.

Editorial. "600 millones para el clero". *Vida Nueva*, 698, 4 de octubre de 1969, 5-7.

Editorial. "El concordato sigue vigente". *Vida Nueva*, 702, 1 de noviembre de 1969, 5.

Editorial. "Nuevo gobierno: independencia y cooperación con la Iglesia". *Vida Nueva*, 703, 6 de noviembre de 1969, 5.

Editorial. "El concordato se mueve, pero ¿hacia dónde?". *Vida Nueva*, 716, 7 de febrero de 1970, 5-6.

Editorial. "El misterio de Alexis". *Vida Nueva*, 728, 2 de mayo de 1970, 5.

Editorial. "Pequeño referendum sobre el concordato". *Vida Nueva*, 753, 24 de octubre de 1970, 3.

Editorial. "Las ambigüedades peligrosas". *Vida Nueva*, 756, 14 de noviembre de 1970, 5.
Editorial. "Las dos voces". *Vida Nueva*, 769, 13 de febrero de 1971, 3.
Editorial. "Una Iglesia políticamente libre". *Vida Nueva*, 780, 1 de mayo de 1971, 5.
Editorial. "¿Algo nuevo sobre el Concordato?". *Vida Nueva*, 835, 3 de junio de 1972, 5.
Editorial. "Nuestra postura ante el Concordato". *Vida Nueva*, 898, 15 de septiembre de 1973, 4-7.
Editorial. "Algo nuevo sobre el concordato". *Vida Nueva*, 905, 3 de noviembre de 1973, 5.
Editorial. "Un viaje y tres ausencias". *Vida Nueva*, 906, 10 de noviembre de 1973, 5.
Editorial. "Los árboles de la polémica y el bosque de la fe". *Vida Nueva*, 908, 24 de noviembre de 1973, 4-5.
Editorial. "Dificultades en el cumplimiento de la misión de la Iglesia". *Vida Nueva*, 933, 18 de mayo de 1974, 3-5.
Editorial. "Asociaciones benditas". *Vida Nueva*, 966, 25 de enero de 1975, 5.
Editorial. "Normalidad, ¿hasta cuándo?". *Vida Nueva*, 985, 7 de junio de 1975, 5.
Editorial. "Una nueva andadura y cuatro tareas urgentes". *Vida Nueva*, 1007, 6 de diciembre de 1975, 5-7.
Martín Descalzo, J. L. "Qué ha sido, qué es, qué quiere ser *Vida Nueva*". *Vida Nueva*, 1000, 11/18 de octubre de 1975, 4-9.
Martín Descalzo, J. L. y Martínez Hernando, B. "3.600 Lectores de *Vida Nueva* juzgan su revista". *Vida Nueva*, 1009, 20 de diciembre de 1975, 22-31.
Vida Nueva. "Esto decimos. La Iglesia, noticia". *Vida Nueva*, 602, 2 de diciembre de 1967, 5.
Vida Nueva. "Sobre los incidentes en la cárcel de Zamora". *Vida Nueva*, 908, 24 de noviembre de 1973, 8-13.

FUENTES SECUNDARIAS

Barrera, C. "Revistas católicas y conflictos con el poder político en el tardofranquismo". *Anuario de la Historia de la Iglesia* 10 (2001): 101-142.
Bastante, J. "La llegada al poder de Pedro Sánchez alerta a la Iglesia sobre el declive de sus privilegios". *eldiario.es*, 2 de junio de 2018. https://www.eldiario.es/sociedad/Denuncia-Concordato-Iglesia-Pedro-Sanchez_0_777972251.html
Boletín Oficial del Estado. "Ley de Prensa de 22 de abril de 1938". *Boletín Oficial del Estado*, 24 de abril de 1938. https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1938/550/A06938-06940.pdf

Boletín Oficial del Estado. "Ley 14/1966, de 18 de marzo de 1966, De Prensa e Imprenta". *Boletín Oficial del Estado*, 19 de marzo de 1966a. http://www.boe.es/boe/dias/1966/03/19/pdfs/A03310-03315.pdf

Boletín Oficial del Estado. (). Decreto 2246/1966, de 23 de julio, sobre el estatuto legal de las publicaciones de la Iglesia. *Boletín Oficial del Estado*, 10 de septiembre de 1966b https://www.boe.es/boe/dias/1966/09/10/pdfs/A11682-11682.pdf

Boletín Oficial del Estado. *Constitución Española*. *Boletín Oficial del Estado*, 29 de diciembre de 1978. https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf

Brassloff, A. *Religion and Politics in Spain: The Spanish Church in Transition 1962-96*. Basingstok: Macmillan, 1998.

Castillo, B. "El proceso de revisión del concordato de 1953 y la protección de la libertad religiosa en España". Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2002.

Cierco, E. "Concordato, sí. Concordato, no". *Vida Nueva*, 679, 24 de mayo de 1969, 19-26.

Concilio Vaticano II. *Documentos del Concilio Vaticano II*. *vatican.va*, 1966. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

De Busser, C. "Church–state relations in Spain: Variations on a National-Catholic theme?". *GeoJournal* 67 (2006), 283–294.

Demerath III, N. J "Religious Capital and Capital Religions: Cross-Cultural and Non-Legal Factors in the Separation of Church and State". *Daedalus* 120, 3 (1991): 21-40.

González de Cardedal, O. *La Teología en España (1959-2009)*. *Memoria y prospectiva*. Madrid: Encuentro, 2010.

La Santa Sede. "Concordato entre la Santa Sede y España". *vatican.va*, 27 de agosto de 1953. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19530827_concordato-spagna_sp.html

La Santa Sede. *Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 1979*. *vatican.va*, 3 deenero 1979. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19790103_santa-sede-spagna_sp.html

Lázaro Pulido, M. y E. Anchústegui, "La reducción secular de la laicidad religiosa". *Cauriensia* 16 (2021): 421-454. doi: 10.17398/2340-4256.16.421.

Legorreta Zepeda, J. J. "Las conferencias episcopales en el debate teológico postconciliar". *Revista Iberoamericana de Teología* 13 (2011): 31-55.

Linz, J. J. "Church and State in Spain from the Civil War to the Return of Democracy". *Daedalus*, 120, 3 (1991): 159-178.

Martín De Santa Olalla, P. "La revisión del concordato de 1953: la reunión entre Casaroli y López Rodó (noviembre de 1973)". *Hispania Sacra* 22, 112 (2003): 759-787. doi: 10.3989/hs.2003.v55.i112.163

Martínez Hernando, B. "Historia de Vida Nueva. Los últimos 30 años del catolicismo español a través de una revista". Tesina fin de carrera, Escuela Oficial de Periodismo de Madrid, 1973.

Martínez Hernando, B. "La personalidad de Vida Nueva. Análisis hemerográfico". Tesina fin de Licenciatura, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

Montero, F. *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009.

Ortega, J. L. "La Iglesia española desde 1939 hasta 1976". En *Historia de la Iglesia en España V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, editado por R. García Villoslada, 665-714. Madrid: BAC, 1979.

Ortiz Heras, M. y González, D. A. *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid: Sílex, 2011.

Rodríguez González, Mª. C. "Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX". *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 19 (1999): 197-218.

Rouco Varela, A. Mª. "Relaciones Iglesia Estado en la España del Siglo XXI", *Ius Canonicum*, 72 (1996): 445-464.

Sánchez-Camacho, J. "El impacto del Concilio Vaticano II y la transformación social de la España tardofranquista en la línea editorial de Vida Nueva (1968-1975)". Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2018.

Sánchez-Camacho, J. "El pensamiento eclesial de la revista *Vida Nueva* en el posconcilio". *Estudios Eclesiásticos* 95, 374 (2020): 631-670. doi: https://doi.org/10.14422/ee.v95.i374.y2020.005

Santamaría, L. *El comentario periodístico. Los géneros persuasivos*. Madrid: Paraninfo, 1990.

Serrano Blanco, L. "El interés historiográfico de los movimientos de apostolado seglar para la investigación del tardofranquismo y el estado de conservación de las fuentes para su estudio". *Hispania Sacra* 53, 107, (2001): 251-266. doi: 10.3989/hs.2001.v53.i107.233

Serrano Oceja, J. F. "La obra publicística de Lamberto de Echeverría y Martínez de Marigorta: Incunable y PPC en la renovación del catolicismo español". Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.

Tusell, J. *Manual de Historia de España. Siglo XX*. (Vol. 6). Madrid: Historia 16, 1990.

Vergara Ciordia, J. y Comella Gutiérrez, B. "El seminario conciliar en las relaciones Iglesia-Estado en España desde Trento al Concilio Vaticano II". *Revista de Estudios Extremeños*, LXX, N.º Extraordinario (2008): 553-596.

Watt, N. "Vida Nueva. Medio Siglo de una revista (1985-2008)". Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

Watt, N., Rey, P. y Urchaga-Litago, J. D., *Vida Nueva en la Transición. Iglesia y sociedad españolas en la línea editorial del semanario de PPC*. Barcelona: Ediciones STJ, 2010.

Wimmer, R. y Dominick J. *La investigación científica de los medios de comunicación*. Barcelona: Bosch Casa Editorial S.A., 1996.

Jesús Sánchez-Camacho
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
C/ Universidad Comillas, 3-5
28049 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-9087-6959

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 565-584, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.565

SI LA FIDELIDAD ES SOLO UNA VIRTUD O ALGO MÁS SEGÚN LEONARDO POLO

WHETHER FIDELITY IS JUST A VIRTUE OR SOMETHING MORE ACCORDING TO LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

GONZALO ALONSO-BASTARRECHE
Universidad de Navarra

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

En este trabajo se defiende, según la filosofía de Leonardo Polo, que, aunque la fidelidad se suele referir al trato con cosas, propiamente se refiere a las personas, y en especial a Dios. Se estudian sus requisitos –fortaleza, constancia, libertad y esperanza–, así como las diversas formas de la fidelidad a la *naturaleza* humana, a la *esencia* del hombre y al *acto de ser* personal, atendiendo por último al don de la perseverancia.

Palabras clave: fidelidad, Leonardo Polo, personas, Dios, virtud, perseverancia.

ABSTRACT

In this work it is defended, according to the philosophy of Leonardo Polo, that, although fidelity usually refers to dealing with things, it properly refers to persons, and especially to God. We study their requirements –strength, perseverance, freedom and hope–, and also the different forms of being faithful to human *nature*, to the *essence* of man and to the personal *act of being*; paying attention, finally, to the gift of perseverance.

Keywords: Fidelity, Leonardo Polo, person, God, virtue, perseverance.

PLANTEAMIENTO

"El tema de la fidelidad no apasiona al hombre contemporáneo, que por el contrario la mira con sospecha por el temor de que amenace su libertad, no es particularmente tratado por la filosofía"[1]. Pero Polo, que mira esta perfección con amor, ofrece no solo su explicación vinculada a la libertad personal humana, sino también –precisamente por esa mirada actual de sospecha– para entender nuestro tiempo.

En un escrito de alrededor de 1990 Polo indicó que la fidelidad es una virtud de la voluntad[2]. Esta tesis aparece asimismo en otro escrito de 1999[3]. Pero a distinción de otros autores[4], Polo marcaba la distinción entre la fidelidad y la

1 Mario Zani, "Moriremo fedeli", en *La fedeltà*, (Brescia: Morcellana, 2015), 50.

2 "La voluntad tiene que prepararse para ser fiel, y esa preparación tiene que mantenerla, por lo cual, dibuja un tipo de tiempo, un tipo de realidad temporal distinta… Bien, pero la voluntad es temporal a su favor; la voluntad es capaz de promesa y esa promesa es valida si se dedica a fortalecer la voluntad, es decir, si se adquiere la fidelidad, pero es que la fidelidad es virtud". Leonardo Polo, *Teoría del conocimiento*, (pro manuscripto), 100. Este texto es de alrededor de 1990.

3 "Cabe decir que son dimensiones de la amistad la fidelidad y la lealtad; tales dimensiones manifiestan su constancia". Leonardo Polo, "La amistad en Aristóteles", en *Escritos Menores (1991-2000)*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XVI, (Pamplona: Eunsa, 2018), 237.

4 El libro de Josiah Royce, *Philosophy of loyalty* (cuyo título está mal traducido en la versión española) habla sobre todo de la lealtad, porque en la definición general de esta virtud el autor no distingue entre la entrega a una persona y a una causa que no necesariamente es persona. Cfr. *Filosofía de la fidelidad*, Buenos Aires, Hachette, 1949, 34. También el libro de Javier Abad Gómez, habla no solo de fidelidad a las personas, sino también a las cosas, por ejemplo, al trabajo. Cfr. Javier Abad Gómez, *Fidelidad*, (Madrid: Palabra, 1987). Asimismo, en el libro de José Morales, *Fidelidad*, (Madrid, Rialp), 2004, en el que se procede a la distinción entre lealtad y fidelidad, se hace borrosa esta distinción debido a que se dice que la segunda no versa solo sobre personas, sino también sobre cosas: "la primera es la actitud consciente o espontánea de cumplir los compromisos adquiridos, y atenerse a la palabra dada expresa o tácitamente. La fidelidad sería la voluntad libre, firme y constante de mantenerse activamente vinculado a personas, ideales, y modos de vida, legítimamente aceptados, a pesar de la erosión del tiempo y los obstáculos interiores y exteriores, que suelen ocasionar de modo natural cambios en el querer". p 55-6.

lealtad en que la primera versa sobre personas, mientras que la segunda sobre cosas. ¿Qué añade una sobre otra? Esto: "la lealtad debida al Amor es la perseverancia"[5]. La perseverancia se puede tomar como sinónimo de fidelidad. En este texto el referente de la perseverancia no es cualquier persona, como en la amistad, sino Dios[6], y como implica al amor personal, cabe preguntar si la perseverancia es una virtud de la voluntad o algo más radical, es decir, una dimensión del *acto de ser* personal[7]. En otro texto Polo pone como requisito de la fidelidad a Dios la obediencia[8], lo que abre asimismo la cuestión de si la obediencia es una virtud de la voluntad o es asimismo personal, sencillamente porque la libertad personal, el conocer y el amar personales son dimensiones trascendentales, es decir, notas que conforman el *acto de ser* personal humano[9]. Lo que precede solo se entiende si, con Polo, se acepta la distinción real tomista *essentia-actus essendi* y se desvela en antropología, es decir, si se advierte que el *acto de ser* personal humano está conformado por una libertad distinta, un conocer personal diverso y un amar personal novedoso e irrepetible en cada quién, a la par que se nota que la *esencia del hombre* está conformada por las dos potencias inmateriales, razón y voluntad, y el hábito innato que las activa y refuerza, la sindéresis.

Respecto de que la fidelidad verse sobre personas se puede objetar que la 'verdad' no es ninguna persona y, sin embargo, solemos decir que debemos ser fieles, ante todo, a la verdad. También Polo lo sostiene[10]. No obstante, detrás de las verdades, pequeñas y grandes, siempre está la Verdad, que no es una cosa, sino la realidad Personal más excelsa. Si la verdad no fuera personal, no implicaría por entero a la persona humana y ésta no se sentiría impulsada a cambiar

5 Leonardo Polo, *Teología y otros escritos*, (pro manuscripto), 32.

6 También es así en otros textos: "la Vida acoge, al menos, los momentos en que la existencia humana es auténtica y se abre con anhelos de fidelidad a su Autor. Por tanto, en la fidelidad se acierta al buscarla tenazmente tanto en lo grande como en lo pequeño, pues la fidelidad alcanza a ser ella misma al excluir las intermitencias". Leonardo Polo, "El concepto de vida en Monseñor Escrivá", en *Escritos Menores (1951-1990)*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. IX (Pamplona: Eunsa, 2017), 159.

7 También este texto da pie a formular dicha pregunta: "El empuje que conduce a no reservarse nada, el ejercicio sin tasa de la fidelidad, triunfa sobre el transcurso del tiempo porque surge renovadamente del ser personal, que es entonces donación". Leonardo Polo, "El concepto", 160.

8 "Sin obediencia la libertad personal humana no es fiel a su Creador, y carece de la coherencia que le es propia". Leonardo Polo, *Epistemología*, *creación y divinidad*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XVII, (Pamplona Eunsa, 2015), 225.

9 Cfr. Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XV, (Pamplona: Eunsa, 2015), p 229-278.

10 "Buscar la verdad lleva consigo ser fiel a ella, no admitir la mentira en uno mismo". Leonardo Polo, *Introducción a la filosofía*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XII, (Pamplona: Eunsa, 2015), 28.

el rumbo de su vida, pero lo hace[11]. Convendría distinguir asimismo entre fidelidad a la verdad y terquedad, que también abunda[12]. La terquedad no es una actividad cognoscitiva, sino subjetivo-voluntaria, que inhibe el crecimiento cognoscitivo en orden a alcanzar más verdad; es, en definitiva, un pacto –por soberbia– con la ignorancia, un conformismo prematuro; es, como mínimo, una falta de cintura ante el cambio de circunstancias[13]. Las actitudes anteriores pueden parecer de infidelidad a la verdad que cabría llamar 'teórica', pero hay muchas infidelidades 'prácticas' a ella[14].

11 Polo ponía este ejemplo: "Péguy había descubierto la verdad y le costó darle entrada en su vida; el acontecimiento comportó una fuerte conmoción. Entre otras cosas, Péguy se dio cuenta de que la verdad le exigía dejar de vivir en adulterio. ¿Cómo tenía que emplear su libertad para ser fiel a la verdad y no ser infiel a sus hijos? La vida de Péguy, libre desde que descubrió la verdad, fue, a la vez, profundamente dura" Leonardo Polo, *Quién es el hombre*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. X, (Pamplona: Eunsa, 2015), p 209-210. Lo arriba descrito seguramente es difícil de entender en nuestra época, en la que "tampoco abunda un interés por la fidelidad a la verdad, por ser honrado, por ser consecuente". Leonardo Polo, *La persona humana y su crecimiento*, en Obras *Completas*, Serie A, (Pamplona: Eunsa, 2015), 29. En efecto, no es usual ser fiel a las verdades ordinarias. Hegel decía que para ser fiel a la verdad racional completa o total postulada por este pensador había que ser, según él, infiel a las verdades particulares, es decir, para abarcar racionalmente la completa verdad había que negar la separación de las verdades particulares y ponerlas todas sin restricción ninguna en el mismo saco: "Como glosa Hegel, la traición a la verdad –detenida– es la única fidelidad a la verdad total. Esto es un implícito del planteamiento sistemático. Ser fieles a una verdad particular es quedarse en lo finito, y perder la auto-fundamentación de la verdad… Pereza significa ser fiel a lo finito, pues sólo la infidelidad a las verdades es la fidelidad a *la* verdad… El tiempo especulativo es la pura variación que excluye el instante, y con la que se establece aquella fidelidad a la verdad que comporta la traición a toda verdad finita… Todo lo valioso se ha conservado, dice Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*: y esto es la fidelidad al todo… La traición a la verdad particular es la única fidelidad (según Hegel)". Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XIV, (Pamplona: Eunsa, 2015), p 102-103-104-107-110. "Dice Hegel que la única manera de ser fiel a la verdad es traicionar las verdades particulares", Polo, *Antropología trascendental*, 313. Pero es evidente que ese propósito no lo puede cumplir la razón humana. Por eso los pensadores posthegelianos han procedido al astillamiento de las verdades e incluso a la negación completa de toda verdad. En nuestro tiempo tampoco hay hegelianos, sino más bien todo lo contrario, pues "la superficialidad querría decir que uno no prosigue; dicho de otra manera, que no es fiel; el ser fiel a la verdad lleva de suyo a una comprensión, es creciente, no se desorienta, no se desconcierta". Leonardo Polo, *Escritos de Psicología* (pro manuscripto), 185.

12 "Cuando alguien no quiere cambiar, cuando quiere mantenerse en sus trece, aparece como un islote de permanencia en el tiempo que pierde actualidad y sentido. Pues una cosa es la fidelidad a los grandes valores y otra la terquedad", Polo, *Quién es el hombre*, 52.

13 "Para ser fiel no basta una continuidad inerte –la inercia es letal–; se precisa un activo recomenzar, que ni se desorienta ni se aparta de las mudables circunstancias". Leonardo Polo, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XIII, (Pamplona: Eunsa, 2015), 378, nota 15.

14 Polo ponía varios ejemplos. Uno, el de la vieja URSS: "Esto es lo que Sajarov pone a la vista: estamos haciendo jóvenes mentirosos, hipócritas, porque están aquí, después de pasar un examen que pretende asegurar su fidelidad al Partido en el que no creen, y sólo se han sometido a él para acceder al estudio de la física de Einstein, por otra parte oficialmente proscrita, puesto que es una física burguesa". Leonardo Polo, *Antropología de la acción directiva*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XVIII, (Pamplona: Eunsa,

El vocablo 'fidelidad' también se suele usar hoy para referirse al cuidado de las cosas pequeñas[15], aunque en este caso se podría hablar mejor de 'lealtad'[16], a menos que detrás de tales cosas, por responder nuestro cuidado a ellas a un determinado encargo recibido de otras personas, ve vea claramente a dichas personas que nos han encomendado la tarea. Aparte de a la verdad y a lo pequeño,

2019), p 334-5. "Otro ejemplo: somos infieles a nuestras promesas, mentimos. Mentir es una forma de incoherencia en nuestro propio ser. ¿Somos seres con fundamento? ¿Somos coherentes? ¿Garantizamos la continuidad de nuestra vida?", Polo, *Quién es el hombre*, 37.

15 "Ser fiel en lo poco conduce a entrar en el gozo de Dios (*Mateo* 25, 21)", Polo, *Teología*, 30, nota 1. "De todas maneras no se debe confundir lo pequeño con lo grande, por más que, como dice el Evangelio, lo grande se nos dará si somos fieles a lo pequeño" Leonardo Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, en Obras *Completas*, Serie A. (Pamplona: Eunsa, 2018), 243, nota 24.

16 Lealtad y honradez vienen a ser sinónimos, y se refieren a cosas más que a personas. Es el ser justo con las cosas. Así, por ejemplo, "los buenos obreros son honrados si cumplen lo que se les manda". Polo, *Quién es el hombre*, 103; es decir, si no estropean o abusan de los medios de la empresa que tienen a su disposición; como suelen llevar a cabo por su cultura tradicional los japoneses: "La industria japonesa tiene rasgos diferentes: son empresas que se apoyan en una ética tradicional: lealtad, identificación del hombre con su tarea. Estas éticas no son explicables sino por bases culturales muy firmes". Polo, *Filosofía y economía*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XXV, (Pamplona: Eunsa, 2015), 431. Ejemplificando: si la empresa presta una tarjeta de crédito a un operario que tiene que desplazarse por motivos de trabajo, es leal quien no se aprovecha de ella por gusto para sus propias preferencias, porque "el hombre honrado no se deja llevar por bajos impulsos, sino que sigue una pauta austera". Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XI, (Pamplona: Eunsa, 2018), 242. Es leal en su trabajo el que cumple lo pactado, la palabra dada: "Contra la doblez, contra el no cumplir la palabra dada, está la integridad, la lealtad". Polo, *Acción directiva*, 371. "La lealtad a la palabra mide la capacidad de compromiso, de acuerdo con el cual la acción es imperada y dirigida a fines. Por eso es preciso saber qué compromisos se contraen, pues los adquiridos se han de cumplir (salvo inmoralidad intrínseca de los mismos). Incluso el perezoso ha de avisar para no ser traidor". Polo, *Acción directiva*, 392. Por eso la lealtad acompaña a la sinceridad: "la sinceridad va acompañada por la lealtad". Polo, *Teología*, 32. El que se ajusta al horario y a las tareas que se le encomiendan: "es el clásico tema *de officiis*: la lealtad, el servicio a las obligaciones del cargo, el no desertar". Polo, *Ética*, 290. La lealtad de un intérprete consiste en no hacer decir al autor lo que no dice. La lealtad a una buena filosofía consiste en no depauperarla, tampoco en repetirla, sino en intentarla exponer de modo claro y, si es posible, ir un poco más allá de ella: "La lealtad a un gran pensador no consiste en repetirle, sino en tratar de entenderle bien y, luego, intentar avanzar, ir un poco más allá sin petulancias". Polo, *Introducción,* 42. "La honradez –de quien trabaja en una empresa– llevará a reclamar información sobre los asuntos globales o de interés general, al menos en lo que atañe al desempeño de la propia tarea en la organización". Polo, *Acción directiva*, 428. "También el servicio requiere lealtad: no servirse de aquello a que se sirve para encumbrarse, así como la colaboración entre los hombres, que es incompatible con el sectarismo". Polo, *Teología*, 32. Para un político, la lealtad conlleva no aprovecharse de su cargo para fines particulares: "cuando nosotros decimos a los gobernantes que se están aprovechando, que gobiernan para sí, lo que les pedimos ¿qué es? Honradez". Leonardo Polo, *Escritos sobre Política*, Pro manuscripto, 115. Para un periodista, la lealtad lleva a no alterar los hechos o a no poner acentos sentimentales o retóricos en lo que no es relevante: "Es claro que (los periodistas) pueden sentir cierto obstáculo ante la advertencia de que no pueden ser informadores como les dé la gana. Su actividad, por apresurada que sea, exige una maduración de juicio; lo exige la más elemental honradez". Polo, *Teoría del conocimiento*, 81. Para un intelectual cristiano, el no decir de modo claro la doctrina de Cristo por no desafinar en exceso del ambiente: "El no querer desentonar del prestigio de lo que se lleva puede ser una vacilación en la fuerza de Cristo y una falta de lealtad". Polo, *Teología*, 30.

también se suele usar el término 'fidelidad' para atribuirlo a las relaciones esponsales. Pero en este uso lingüístico la referencia personal es clara. Es claro que, "en definitiva, la fidelidad conyugal corre a cargo de la iniciativa de cada uno. Sin duda, la infidelidad en este orden de cosas es contraria a la ley natural y el poder legislativo no es competente para sancionarla o para legitimar situaciones opuestas a ella"[17]. Eso es así por lo que se refiere al tratar del matrimonio y de la familia, los cuales son superiores al estado y a la sociedad, ya que son su base. En este ámbito Polo indica que "el divorcio atenta contra la fidelidad y la esperanza"[18]. Pues bien, aunque Polo usa el vocablo 'fidelidad' para referirse a realidades no personales, en este trabajo se defiende que la refiere, sobre todo, a personas, en especial, al ser divino.

I. REQUISITOS DE LA FIDELIDAD

FORTALEZA

Nadie es fiel si no es fuerte. 'Virtud' inicialmente significaba 'fortaleza'. Sin fortaleza no se puede ser fiel[19]. Debido a esta connotación, a veces la virtud se toma como sinónimo de fidelidad, porque también esta realidad humana requiere fortaleza: "la virtud estriba en la capacidad práctica de ser fiel a un compromiso"[20]. Se trata de que nuestros actos respondan constantemente a los compromisos personales adquiridos respecto de otras personas: "la capacidad de adherirse enteramente es también característica de la virtud; por tanto, el que no tiene virtudes no puede ser feliz. No le fallará, tal vez, lo que hace feliz, pero él mismo no le será fiel. La perfecta posesión de lo que hace feliz exige la fuerza de la adhesión humana, la solidez, la constancia de nuestra naturaleza. Sin virtud

17 Polo, *Filosofía y economía*, 326. En eso Polo está de acuerdo con el padre de la logoterapia: "La fidelidad es siempre una exigencia del verdadero amor; pero solamente se la puede plantear el amante mismo, nunca la persona amada". Víktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, (México, FCE, 1963), 188.

18 Polo, *Antropología trascendental*, 192, nota 4. El ejemplo que solía poner a este respecto está tomado de la literatura griega clásica: "En la *Odisea* hay una valoración de la casa de Ulises, no solamente de los lazos de lealtad con los siervos, sino de los lazos con Penélope, la fidelidad, el ambiente de hogar, que se ve en esta casa asaltada por los pretendientes, etc… Pero eso Penélope lo está haciendo por fidelidad al marido". Leonardo Polo, *Conversaciones*, Pro manuscripto, 24.

19 "La fortaleza proporciona la coherencia del actuar a lo largo del tiempo, es decir, la aptitud de no ceder a los ataques injustos y de no fragmentar la vida en reacciones más o menos arbitrarias, cobardes o caprichosas. Sólo la prolongada coherencia del fuerte mejora la capacidad de fines y la motivación, abre a los grandes objetivos que requieren perseverar". Leonardo Polo, *Ética*, 312.

20 Leonardo Polo, *Antropología y ética*. Pro manuscripto, 53.

somos inconsecuentes e inconstantes"[21]. Se trata de ser firmes en los propósitos que nos hemos formulado respecto de los demás.

CONSTANCIA

Sin ella no cabe fidelidad. Cuanto más tiempo de dedicación a una tarea, más fidelidad a las personas[22]. La fidelidad se acrisola con el tiempo. Por tanto, tiene como referentes el pasado y el futuro. En cuanto al primero, "se trata de ser un fiel continuador; al pasado hay que serle fiel, pero sólo se le es fiel si se le añade algo… lo más que se puede aspirar en la historia es a que cada vez haya más gente que descubra posibilidades inéditas"[23], tanto de las realidades físicas tal como nos han llegado como de las culturales que hemos heredado de las personas que nos han precedido en la historia. En cuanto al segundo ámbito, en nosotros influye mucho más el futuro que el pasado, pues el hombre es un ser de proyectos, ya que él está diseñado para ser un proyecto creciente nunca clausurado. Por eso la constancia en nuestras actividades hay que referirla sobre todo al futuro, más que al presente, pues hoy por hoy hacemos lo que hacemos en función de que ulteriormente advengan realidades mejores: "la fidelidad afronta positivamente el presente, pero también el futuro como dimensión del ser humano"[24]. Ahora bien, si la fidelidad solo se refiriese al pasado o al futuro temporal, no diría relación a las personas, porque éstas transcienden el tiempo histórico. De modo que esta 'virtud' parece apuntar a lo que está más allá del transcurso del tiempo físico. También la 'inteligencia' transciende lo transitorio[25], crecimiento que no puede culminar en esta vida. De modo que al atender a esta 'virtud' hay que poner el punto de mira en las realidades post-históricas. Pero, para ello, "necesitamos que alguien nos enseñe a levantar la mirada y a mantenerla con fidelidad esforzadamente alta"[26].

21 Polo, *La originalidad*, p 245-6.

22 "El fuerte es el que mantiene una actitud abierta a lo arduo, porque una tarea larga, sostenida, constante, fiel, resulta ardua. Para el hombre perezoso, mantener la vista en el fin alto le cuesta mucho. A unos, a los más fuertes, les cuesta menos". Polo, *Antropología y ética*, 160.

23 Leonardo Polo, *Persona y libertad*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XIX, (Pamplona: Eunsa, 2017), 169.

24 Polo, *La originalidad*, 378, nota 13.

25 "El crecer de la inteligencia señala, en último extremo, a lo eterno, más allá del tiempo. Por su parte, los hábitos de la voluntad, las virtudes morales, la fortalecen, la liberan de sus veleidades y la hacen capaz de la tenacidad del amor fiel, es decir, siempre creciente". Polo, *La persona*, 58.

26 Polo, *La originalidad*, 370.

LIBERTAD

Sin ella no cabe fidelidad[27]; tampoco amor[28]. Pero como la libertad y el amor son rasgos intrínsecos del *acto de ser* personal, la fidelidad se debe atribuir a éste, no a la *esencia* del hombre o a la *naturaleza* corpórea humana: "El perfil axiológico de la persona consiste en la *libertad*, y en el compromiso de no decaer de su propio nivel personal, es decir, de ser fiel a él. Esto es lo que podemos llamar la *fidelidad*. Ser persona es ser fiel al propio carácter personal y al carácter personal de los demás. Incluso aunque los demás no den ninguna muestra de portarse como personas"[29]. Polo describe la libertad personal como la 'no desfuturización del futuro', lo cual significa que la actividad del espíritu se destina activamente a un futuro tal que no pueda devenir pasado. Tal activa destinación está vinculada al conocer personal que busca el destinatario. Por eso, "ser fiel significa, si vamos por esa línea de la no desfuturización, penetración"[30]. Libertad personal, conocer personal, amar personal. He aquí los tres trascendentales personales con los que Polo vincula la fidelidad. Por una parte, a la libertad: "la libertad es más que el imperativo categórico. Es la fidelidad. Cuando San Agustín decía '¡Oh hermosura siempre antigua, siempre nueva!', decía que se había enamorado de Dios y que ese amor era libre y que nunca le dejaría. Y eso es lo que se llama fidelidad"[31]. Por otra, al conocer personal. En este punto, advertir que la fidelidad es del ámbito radical, íntimo o personal es notar que denota novedad, porque la persona es lo estrictamente nuevo, creación directa de Dios sin precedentes ni consecuentes: "la fidelidad hace que la novedad no sea aburrida porque siempre es más novedad, hay una profundización en la novedad"[32]. Y, por otra parte, al amar personal, porque la "profundización es cognoscitiva y amorosa"[33].

Con lo que precede se puede concluir que más que una virtud de la voluntad, dado que "la libertad está arraigada en el ser personal, entendido como fidelidad y expresividad"[34], la fidelidad es personal.

27 Cfr. Maurice Nédoncelle, *La fidelidad*, (Madrid, Palabra, 2002), 78.

28 "La vida es ansia de amor, que lleva a compartir, enseña a confiar y es fiel hasta las últimas consecuencias de la entrega mutua", Joseph Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida* (Valencia, Edicep, 2003), 136.

29 Leonardo Polo, "Perfil axiológico del hombre nuevo", en *Scientia et Fides*, Torun (Polonia), 2/1 (2014), p 179-205.

30 Polo, Persona y libertad, 200.

31 Polo, Persona y libertad, 198.

32 Polo, Persona y libertad, 200.

33 Polo, Persona y libertad, 200.

34 Leonardo Polo, *Lecciones de psicología clásica*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XXII, (Pamplona: Eunsa, 2015), 289.

ESPERANZA

En virtud de la proyección de la persona humana al futuro metahistórico hablamos de esperanza. No es que *tengamos* esperanza, sino que la *somos*. Y "de acuerdo con la esperanza aparece la fidelidad personal. Más allá de cualquier decisión está la fidelidad. La fidelidad está, como la esperanza, en el futuro… En definitiva, se espera ser otro para el otro. Por eso la fidelidad es más fuerte que cualquier decisión y articula a todas ellas en su carácter de medios. Así llega el hombre a comprender su conducta como instrumento, es decir, a escalonar sus decisiones en un servicio creciente a lo otro"[35]. Las decisiones son de la voluntad; las conductas humanas son manifestaciones corporales debidas a esas decisiones; pero la fidelidad es íntima, personal. Manifestamos la fidelidad en nuestra personalidad y en nuestras acciones porque la somos. Como es interior, y de ella depende toda expresión externa humana, la fidelidad ordena entre sí todas las manifestaciones vitales vinculándolas y favoreciendo la unidad de vida[36]. La fidelidad está vinculada especialmente con la esperanza y, por tanto, con el futuro histórico y, sobre todo, metahistórico. La esperanza y la fidelidad conforman la intimidad humana, pues son rasgos de la libertad personal, y son abiertas libremente a quien es capaz de ratificarlas: Dios[37].

II. FIDELIDAD EN LAS DISTINTAS DIMENSIONES HUMANAS

Según La antropología trascendental de Polo, el hombre es un ser compuesto de 'acto de ser personal', 'esencia inmaterial' y 'naturaleza corpórea'. Cada una de esas tres dimensiones tiene su modo de ser que cada quien debe respetar y desarrollar. En la medida en que lo hace, Polo dice que uno es fiel, bien a su naturaleza, bien a su modo de ser o esencia, bien a su ser o la persona que es.

35 Polo, Filosofía y economía, 177.

36 Así, "¿qué quiere decir mantener un objetivo a largo plazo? En el despliegue de la vida humana, en el despliegue existencial del hombre, aparece lo nuevo con este carácter, de manera que siempre es un objetivo y no hay que ir de flor en flor, sino que se puede ser fiel. Ser fiel ordena y la complejidad se hace unitaria, la unidad de esa complejidad de la producción la da la libertad, el lanzarse siempre al futuro sabiendo que el futuro es el lugar del amor". Polo, *Persona y libertad*, 198.

37 La vinculación de la persona con Dios está desarrollada en Polo, *Antropología trascendental*, 229-279; y bien sintetizada en Juan A. García, "Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre, según Leonardo Polo", *Studia Poliana* 19 (2017): 111-128.

FIDELIDAD A LA NATURALEZA CORPÓREA HUMANA

Con el cuerpo o naturaleza humana estamos llamados a realizar obras culturales que perfeccionan la realidad física. Si no las llevamos a cabo, no somos fieles a nuestra dotación natural[38].

FIDELIDAD A LA ESENCIA DEL HOMBRE

El hombre también tiene que perfeccionar su 'esencia', una de cuyas dimensiones es la voluntad. La persona lleva a cabo el desarrollo de esta facultad inmaterial mediante un instrumento nativo suyo superior a ella, un hábito innato cognoscitivo que la tradición medieval llama 'sindéresis'. Pues bien, respecto de la voluntad "la sindéresis ilumina el significado profundo de la obligación: *no dejar de querer el bien*. El deber es justamente el ser fiel a los actos voluntarios"[39].

Si la virtud es el crecer de la voluntad, potencia que está diseñada para desarrollarse, "la virtud es cuestión de autenticidad, no de oropeles; saberse conducir es, ante todo, ser fiel a lo que uno es"[40], o mejor dicho, al 'modo de ser' o 'esencia del hombre', la cual dirige la naturaleza corpórea humana: "la virtud es lo que pone al hombre en acto (no al pensamiento, sino al hombre); es lo que le hace capaz de ser fiel a su naturaleza; es el único conducto por el cual las acciones, de las que uno es principio, están de acuerdo con lo que uno es"[41], con su 'esencia', la cual es inferior a su 'acto de ser'. La virtud nos hace coherentes con nuestra índole humana, porque la virtud humaniza[42]. Siempre se puede crecer más en virtud, porque en definitiva el bien al que se dirige es el fin último, que

38 "El hombre tiene que hacer obras, o no es fiel a su naturaleza: el hombre es moral en sus obras". Leonardo Polo, *Política y sociedad*, pro manuscripto, 207. En otro lugar Polo recuerda que "San Agustín dice que Dios dejó el universo por terminar (descansó) para que el hombre aporte el ornato al mundo. Ésta es una misión. El problema ecológico denuncia el incumplimiento de esta misión, hay infidelidad con uno mismo". Polo, *Filosofía y economía*, 450. Y en otro lugar añade: "un ser destinado por Dios a trabajar cumpliendo la obra de ornato, no es fiel a su misión. Las consecuencias de esta infidelidad son comprobables a lo largo de la historia. El mal se desencadena porque, al ser el hombre una criatura sumamente activa, siempre se desarrolla en una u otra dirección. Por eso la primera comprobación histórica del pecado es la lucha entre el bien y el mal" Polo, *Epistemología,* 142.

39 Polo, Antropología trascendental, 484.

40 Polo, *La persona*, 106.

41 Polo, *La persona*, 106.

42 "La *areté* es la vida buena, y como la felicidad es mejor que la buena vida, el que apuesta por ser fiel a su condición de hombre, ése es el que elige bien, el otro, no. La buena vida es inferior a la felicidad". Polo, *La persona*, 107.

es muy superior a la propia voluntad[43]. La 'esencia del hombre' es segunda respecto del 'acto de ser personal' humano; es manifestación suya. Por tanto, el acto de ser mejora a la esencia[44].

FIDELIDAD AL ACTO DE SER PERSONAL

La persona humana es libertad, conocer y amar. Podemos ser fieles a estas perfecciones, pero también infieles. En cuanto a la *libertad* personal, "para ser fiel a su condición de persona, el hombre debe estar siempre abierto al otro. Ello exige una *libertad creciente*"[45]. Pero no siempre es así, pues "tampoco el ser humano es siempre fiel a su libertad: muchas veces se esclaviza a sí mismo o se limita, se acepta o lleva a cabo su condición de ser humano de una manera limitada"[46]. En cuanto al *conocer* a nivel de ser o intelecto personal, éste puede ser fiel a su tema, el ser divino, buscándolo cada vez más y con más ahínco, o también desistir de su búsqueda. Lo primero "la ordenación del intelecto al tema que lo trasciende … señala la fidelidad del intelecto personal a su índole de intelecto creado"[47]. Lo segundo, lo contrario.

En cuanto al *amar* personal, por ser el trascendental más profundo y lo más activo del espíritu, conviene decir dos cosas. En primer lugar, *amar* quiere decir establecer un vínculo interpersonal (de índole donal) y desde esta perspectiva la fidelidad no es sino el mantenimiento del vínculo, y por ello, la misma realidad del vínculo donal. A este respecto escribió Nédoncelle: "(la fidelidad) se expresa mejor en un amor directamente interpersonal. Es en este tipo de amor donde nace y se desarrolla más fácilmente"[48]. El vínculo existe porque y mientras las personas son fieles a él. Dicho de otro modo, *vínculo fiel* es una redundancia,

43 Por esto, "si es fiel a sí misma, la actividad voluntaria tiende a lo más alto. En cambio, el pensamiento establece niveles fijos: el de cada acto suyo. A esa nivelación de la operación intelectiva con lo que conoce lo llamo *conmensuración*; el tender, por el contrario, es excedido y apunta a lo exterior a él". Polo, *Antropología trascendental*, 372.

44 "Ya decía Platón que el amor es el afán de engendrar en la belleza. Este engendrar debe entenderse como producción de actos cuajados de sentido en los cuales el hombre es fiel a su ser y así a su carácter de *imago Dei*". Polo, *La persona humana*, 157.

45 Polo, *Epistemología*, 321.

46 Polo, Persona y libertad, 177.

47 Polo, Antropología trascendental, 242.

48 Nédoncelle, *La fidelidad*, 49.

pues vínculo roto no es ningún vínculo. Por esto, precisamente, la infidelidad contra el amor parece ser la peor de todas[49].

Lo segundo que conviene decir del *amar* personal es que, por ser lo más activo del espíritu, favorece más la unidad de vida vinculado a sí a las demás dimensiones humanas inferiores: la unidad de vida se vuelve así una cuestión de amor, porque el amor provoca una unión más profunda que la que provocan el conocimiento, el deseo, etc. La unidad de vida, en el ser humano, es una unidad de fin: lo que hace unitaria a la vida es el fin que se le pone, y si este fin es amor, la unidad será muy intensa[50].

LA FELICIDAD COMO FIN Y LA FIDELIDAD

Según lo indicado en estos tres niveles humanos, hay que concluir que cualquier actividad que realizamos –un 'hacer'–, depende en su *raíz* de nuestro desarrollo perfectivo virtuoso –del 'tener' en su dimensión más profunda[51]–, y éste, a su vez, de la persona que somos –del 'ser'–[52]. Y, a la par, el *fin* del hacer es el tener y el de éste el ser. Esto muestra la compleja interrelación de las distintas dimensiones humanas. En efecto, si hacemos cosas por fuera y tomamos decisiones en nuestra voluntad, las debemos hacer y tomar para secundar el sentido personal que somos[53], pues sólo así acertamos en nuestra vida, se puede decir así que "los aciertos de mis elecciones dependen de lo interior también; no bastan las señales de los caminos. Acertar es ser fiel a uno mismo"[54].

Lo que precede está expuesto de modo positivo, es decir, según el hombre es y está llamado a ser. Pero el hombre puede, por ser libre, no proceder de este modo, sino justo a la inversa. Entonces le da entrada al mal tanto en su voluntad como en su intimidad personal, fraguando vicios en la primera y disminución

49 "Yo reconozco que si existe una cosa sagrada es el amor, que en ninguna cosa la infidelidad es más innoble que en el amor". Soren Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida*, (Buenos Aires, S. Rueda, 1952), 50.

50 Por eso, "precisamente el que exista este sentido unitario de la vida, es decir, esta dirección, y que se expresa con esta palabra, la fidelidad, se debe mantener siempre". Polo, *Escritos de Psicología*, 214.

51 Cfr. Polo, L. "El tener: notas sobre la antropología griega", en *Filosofía y Economía*, 194-225.

52 Así, por ejemplo, "la actividad empresarial es distinta, es una actividad que lleva a una ordenación del tener sujetándolo al hacer y midiendo el hacer por la fidelidad a los valores de su ser". Polo, *Acción directiva*, 359.

53 "La fedeltà alla Veritá prima del nostro essere sorregge tutte le altre fedeltà che costruiscono l´humano vivere e convivere". Zani, *La fedeltà*, 50.

54 Polo, Antropología y ética, 15.

del acto de ser en la segunda. Inicialmente la persona, el acto de ser, es transparente, porque es creación directa de Dios, quien no crea nada defectuoso. A la par, al inicio de la existencia humana no hay, en sentido estricto, mal moral en la voluntad humana, aunque esta facultad mantenga una inclinación a los apetitos sensibles, que sí están desordenados nativamente (debido a la carencia que heredamos de nuestros padres, y ellos de los primeros tras el pecado de origen)[55]. Por todo ello se puede decir que "el hombre no tiene absolutamente nada que ver con el mal. El mal sólo le acontece porque ha cedido, porque se ha equivocado y no ha sido fiel a sí mismo"[56].

En suma, inicialmente nuestra voluntad no es viciosa; desde luego, tampoco virtuosa, pero con el tiempo puede ceder a los desordenados reclamos de los apetitos, y entonces entra en pérdida: "la crisis ética consiste en no darse cuenta de nuestra voluntad; cuando no está tensa, no es fiel a sí misma"[57], o sea, cuando no se tensa respecto de su fin. Tras la crisis ética, que siempre es una manifestación del decrecimiento personal culpable, la restitución no se debe sólo a la propia iniciativa humana[58].

Con esto se echa de ver que "la felicidad es síntesis de dos fidelidades: la fidelidad a Dios y la del hombre"[59], pero, aunque el hombre no sea fiel, mientras vive Dios siempre le permanece fiel[60]. El 'fin' de la fidelidad no puede ser otro que Dios, porque la fidelidad es personal y –como se ha adelantado– se da, en rigor, entre personas. Y entre las personas, sólo Dios es capaz de aceptar todo el amor y toda la fidelidad de que la persona humana es capaz. "Para que el fin sea enteramente perfecto tiene que ser enteramente fiel"[61]. El fin último de la persona tiene carácter de bien, carácter que lo convierte en objeto y fin último de la voluntad, pero éste no le basta para ser fin último de la persona, sino que para ello tiene que aceptar el don de la persona, y ello requiere ser persona. Dios es

55 Por tanto, "la experiencia moral es una luz limpia e intensa que puede ser enturbiada por afecciones y que se distingue de la transparencia porque no pasa de ser un tipo de co-existencia pendiente de ser aceptada, condición a la que no siempre es fiel". Polo, *Antropología trascendental*, 514.

56 Polo, Antropología trascendental, 491.

57 Leonardo Polo, *Lecciones de ética*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XI (Pamplona: Eunsa, 2018), 18.

58 "Para ser capaz de corresponder después de haber sido infiel, tiene que ser sanado *in radice*". Polo, *Antropología trascendental*, 522, nota 304.

59 Polo, Lecciones de ética, 128.

60 "Si nosotros le negamos, Él no nos niega, si nosotros somos infieles, Él permanece fiel, porque Él no puede contradecirse a sí mismo". *2 Timoteo* 2, 12-13. Por eso, cabe decir que la iniciativa en el arrepentimiento humano es siempre divina.

61 Polo, *Lecciones de ética*, 128.

el fin de la fidelidad no sólo porque es el Bien Supremo, sino porque como persona puede aceptar la fidelidad humana con fidelidad.

III. LA PERSEVERANCIA FINAL

Polo toma la palabra 'perseverancia' en dos sentidos. Por un lado, como sinónimo de 'constancia' en el desarrollo y término de asuntos que exigen esfuerzo[62], tareas de envergadura[63]. Por otro lado, referida al final de la vida, asunto aún más arduo que el precedente[64], porque implica tener una vida disciplinada[65], y no pocas veces comporta incluso entregar la vida[66].

Dios nos estimula a ser fieles a Él hasta el final de nuestro paso por la tierra, pero hay dos cosas que dependen de él y no de nosotros: por una parte –como se lee en el texto sagrado– el que Dios nos conceda 'la corona de la vida'[67]; y por otra, el que nos otorgue 'la perseverancia final', porque ésta, según Polo, no depende de nosotros, sino que es un don inmerecido, "la gracia de la perseverancia final"[68].

62 "La tensión afectiva no es duradera; sobreviene el cansancio, y el frenesí aboca al estragamiento. El paso siguiente es la abdicación, la confesión de la impotencia de perseverar. La afectividad exhausta recurre al conjuro, es decir, invoca una instancia externa, un estimulante". Leonardo Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en Obras *Completas*, Serie A, vol. XXIV (Pamplona: Eunsa, 2015), 35.

63 "Al procurar obedecer a los requerimientos que emanan de la naturaleza de las cosas, se hace presente el entramado de la acción capaz de perseverar hasta el final: los edificios grandes se levantan a fuerza de cosas pequeñas. Ese entramado es el nexo que une la acción con su resultado. La perseverancia que no escatima, que no se conforma con esbozos, saca adelante las obras por lo mismo que constantemente desemboca en ellas". Polo, "El concepto de vida", 169.

64 Es claro que ser fiel hasta el final es arduo para todos, especialmente en algunos casos respecto de los que Polo decía: "alguien no puede alegrarse de las persecuciones más que si tiene presente el ser fiel hasta la muerte porque Dios promete la corona de la vida". Polo, *Epistemología*, 307.

65 "La entrega, configurada por la fidelidad y la lealtad, se encarna en la aceptación de la disciplina". Polo, *Teología y otros escritos*, 32.

66 En este segundo sentido se lee en la *Sagrada Escritura:* "Sé fiel hasta la muerte, y Yo te daré la corona de la vida". *Apocalipsis* 2, 10. "La fidelidad del cristiano a Cristo se consuma muchas veces en el martirio, con el que participa de la muerte redentora. En cierto modo se debe decir que esta forma de fidelidad abarca todas las demás. El que muere de modo más cómodo que el mártir también da gloria a Dios en tanto que acepta la voluntad divina". Polo, *Epistemología*, 288.

67 Cfr. *Apocalipsis* 2, 10.

68 Polo, *Nietzsche*, 247.

DON INMERECIDO

Para Polo la perseverancia final es un don divino no merecido por el esfuerzo humano: "en su elevación sobrenatural, el hombre está llamado a alcanzar la culminación, y ésta, coherentemente, solo puede serle otorgada por Dios de acuerdo con lo que se llama *perseverancia final*"[69]. Por eso "la *perseverancia* es un don que ha de pedirse a Dios, teniendo en cuenta que la condición humana es falible: si no fuera porque Dios nos tiene de su mano, no perseveraríamos"[70].

Para explicar los méritos humanos la Iglesia católica suele distinguir entre 'mérito de congruo' y 'mérito de condigno'. El primero se refiere a las obras buenas que realiza quien está en pecado, es decir, quien no está en gracia de Dios; el segundo, en cambio, se refiere al valor de las obras buenas de quien está en gracia de Dios. Teniendo esto en cuenta, Polo decía que "la perseverancia final no se puede merecer más que de congruo; no se puede merecer de una manera estricta, por muchos méritos que un hombre haya acumulado durante su vida, pues esos méritos no son suficientes para asegurarse la perseverancia final. Y, por lo tanto, en la muerte es donde la libertad, en último término, tiene que ejercerse de una manera más plena. La muerte no es un accidente. La muerte es la decisión pura, la decisión más alta que el hombre puede llevar a cabo. Solamente se puede llevar a cabo precisamente en la muerte"[71].

PERSEVERANCIAS REALMENTE DISTINTAS

Otro tema cristiano que Polo abordó es la distinción entre nuestra perseverancia final por un lado, y la de Cristo y la de la Santísima Virgen, por otro.

En cuanto a la de Cristo escribió que, si bien la nuestra es incierta, la suya es no solo segura sino inminente: "una esperanza cuyo cumplimiento depende de la aquiescencia divina –de lo que se llama don de la perseverancia final– está

69 Polo, *Epistemología*, 252.

70 Polo, *Epistemología*, 302. "En el plano de la *coexistencia* hay que recordar que la coexistencia humana no puede culminar sin lo que se suele llamar la gracia de la perseverancia final, gracia no merecida" Polo, *Epistemología*, 254. "La perseverancia final no se merece estrictamente", Polo, *Antropología y ética*, 126.

71 Polo, Escritos de Psicología, 216.

separada evidentemente de su culminación. En esto se distingue la persona humana de la humanidad de Cristo… a cuya culminación hemos llamado *inminente*"[72].

Respecto a la Santísima Virgen, Polo escribió que "su tiempo puede llamarse de la confirmada en gracia, mientras que, como se acaba de anotar, el resto de los hombres requieren la gracia de la perseverancia final[73]. Pero "si la Virgen es Medianera de todas las gracias, también lo es de la gracia de la perseverancia final"[74].

¿QUÉ SE AÑADE EN CRISTIANO A LA FIDELIDAD PERSONAL A DIOS?

Se ha dicho que la fidelidad es personal y referida a personas. También que, en rigor, remite a Dios[75]. Pues bien, para Polo, "en la vida humana lo importante es ser fiel a Dios... Enseñar eso es lo importante. Fíjense que no sólo hay cristianos de segunda, cristianos acomplejados"[76].

La actitud de fidelidad al ser divino es natural en cualquier persona. Lo que añade el cristianismo es que, al contar con una clara revelación sobre la escatología, sabe con mucha mayor precisión a qué debe ser fiel y qué se juega siéndolo. Polo afirmó que "lo escatológico es siempre lo inminente, pero el hombre lo aleja en la misma medida en que no es fiel a su dignidad personal. Así se prolonga indefinidamente el tiempo histórico y queda a resultas de un desenlace catastrófico"[77]. Como Occidente prescinde desde hace siglos progresiva y generalizadamente de Dios en la vida pública[78], desecha asimismo su Palabra –que es eterna–, y, por tanto, descarta la revelación apocalíptica.

72 Polo, *Nietzsche*, 225. En otro lugar añade: "Culminar en virtud de la perseverancia final, noción incongruente sin la salida de este mundo, es un don gratuito de Dios. En cambio, es peculiar de Cristo morir cuando él quiso en virtud de la unión de su divinidad y su humanidad. Tal querer es inseparable de su Redención en la Cruz y, en definitiva, de su obediencia a Dios Padre". Polo, *Epistemología,* 254.

73 Polo, *Nietzsche*, 201, nota 49.

74 Polo, *Nietzsche*, 247.

75 Cfr. al respecto: Jorge Miras, *Fidelidad a Dios*, (Madrid: Rialp, 2012).

76 Polo, Teología y otros escritos, 24.

77 Polo, *La originalidad*, 314.

78 Polo decía que "No se renuncia a actuar como cristianos en el proceso de la salvación, pero al mismo tiempo se acepta que desde hace siglos los cristianos no se dedican a ello de ninguna manera; al revés, se dedican a instalarse cómodamente. En esa misma medida la Iglesia ha sido infiel a la historia. Se impone, pues, una profunda rectificación y naturalmente, si la jerarquía no acepta este dictamen, está equivocada de raíz". Polo, *La originalidad*, 198. "La Iglesia es apostólica y así la clave salvadora de todas las épocas. Por lo tanto, sería infiel a sí misma si se dejara condicionar radicalmente por alguna.

Pero el cristiano que sea más fiel a Dios que al secularismo occidental y no desee contemporizar con éste sabe que "para quienes creen en la Palabra de Dios, el desarrollo actual debe ser considerado como un momento de la historia constantemente puesta en peligro por la infidelidad a la voluntad del Creador"[79]. Al final de la historia "está el Juicio final (y antes, el particular). ¿En qué consiste el Juicio particular? Naturalmente consistirá en muchas cosas, pero, en definitiva, si cuando Dios juzga al hombre se encuentra con un hombre que se parece a él, el juicio es positivo. En cambio, si se encuentra con un ser humano que ha desdibujado los rasgos divinos en él, Dios podrá preguntar: '¿Este es el que yo he creado a mi imagen y semejanza? ¡Pero si se ha estropeado…!'. Se podría decir con un poco más de dureza: 'Tú te has engañado a ti mismo; tú te has hecho mentira; tú no has sido fiel a tu condición humana y has borrado en ti mi imagen. Por lo tanto, no te conozco', que quiere decir: 'Pero qué has hecho con mi imagen'. En cambio, dice San Pablo que conoceremos como somos conocidos, conoceremos a Dios como Dios nos conoce a nosotros"[80]. Esto quiere decir que contaremos con el pleno sentido personal propio que solo Dios conoce, porque nos conoceremos desde su conocer al conocerle. Contaremos con su Saber Personal, que en lugar de una ignorancia despersonalizante, es un conocer siempre joven, nuevo respecto de Dios, un conocer que es Verdad, novedad por antonomasia. Es un conocer al que sigue la alegría[81].

CONCLUSIONES

Tras estudiar los textos de Leonardo Polo en los que este pensador trata de la fidelidad, se pueden sacar las siguientes conclusiones que se exponen de modo sintético.

1ª) Aunque Polo usa la palabra 'fidelidad' referida no solo a personas, sino también a otras realidades no personales y a otras dimensiones como la verdad, hay que mantener que la prioritaria referencia poliana de esta dimensión humana

Es la misma la Iglesia en la Edad Media que en la Edad Moderna, en la actualidad y en el futuro". Polo, *La originalidad*, 348.

79 Polo, *La originalidad*, 308, nota 74.

80 Polo, *Antropología y ética*, 142. "Y, al fin, cuando el alma llega al cielo, no se trata de un mendigo que recibe una limosna última, sino del siervo fiel que entra en el gozo de su Señor. La invitación al gran banquete es gratuita; ahora bien, nadie puede entrar sin su propio traje de bodas". *La persona humana*, 64.

81 "La vida joven hace ligero el peso y ágil la andadura de la fidelidad. Esto implica necesariamente la alegría", Polo, "El concepto de vida", 163.

son las personas, en especial el ser personal divino, relegando más bien para las realidades no personales el término 'lealtad'.

2ª) Polo considera, como requisitos de la fidelidad, la fortaleza, la constancia, la libertad y la esperanza, y aunque trate de la fidelidad refiriéndola a las tres dimensiones humanas, la *naturaleza* corpórea, la *esencia* del hombre, y el *acto de ser* personal, incide sobre todo en vincularla con esta última, porque solo ella es la persona –que es abierta al Dios personal–, lo cual se ratifica en que vincula la fidelidad a los trascendentales personales por él descubiertos, a saber, la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales.

3ª) En algunos pasajes Polo toma como sinónimos la 'fidelidad' y la 'perseverancia', indicando en ellos que la clave de todo hombre en esta vida es ser fiel a Dios, pues Él siempre es fiel al hombre. Pero de la perseverancia añade una distinción que no se encuentra en la fidelidad, a saber, la que media entre la constante búsqueda y aceptación personal humana de Dios durante toda esta vida y la llamada en contexto cristiano 'perseverancia final', la cual es exclusivamente don divino no merecido.

Con lo que precede se advierte que la fidelidad, más que una virtud de la voluntad, como tradicionalmente se la ha considerado, queda vinculada, según Polo, al *acto de ser* personal humano, manifestándose, desde luego, a lo largo de la vida en la *esencia* del hombre y en las acciones propias de la *naturaleza* corpórea humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad Gómez, Javier. *Fidelidad*. Madrid: Palabra, 1987.

Frankl, Viktor. *Psicoanálisis y existencialismo*. México: FCE, 1963.

García, Juan A. "Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre, según Leonardo Polo". *Studia Poliana*. 19 (2017): 111-128. https://revistas.unav.edu/index.php/studia-poliana/article/view/6720/7536

Kierkegaard, Soren. *Etapas en el camino de la vida*. Buenos Aires: S. Rueda, 1952.

Miras, Jorge. *Fidelidad a Dios*. Madrid: Rialp, 2012.

Morales, José. *Fidelidad*. Madrid: Rialp, 2004.

Nédoncelle, Maurice. *La fidelidad*. Madrid: Palabra, 2002.

Polo, Leonardo. "La amistad en Aristóteles". en *Escritos Menores (1991-2000)*. En *Obras Completas*, Serie A, vol. XVI. Pamplona: Eunsa, 2018.

Polo, Leonardo. *Antropología de la acción directiva*. En *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII. Pamplona: Eunsa, 2019.

Polo, Leonardo. *Antropología trascendental*. En *Obras Completas*, Serie A, vol. XV. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Antropología y ética*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. "El concepto de vida en Monseñor Escrivá", en *Escritos Menores (1951-1990)*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. IX. Pamplona: Eunsa, 2017.
Polo, Leonardo. *Conversaciones*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. *Epistemología*, *creación y divinidad*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XVII. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Escritos de Psicología*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. *Escritos sobre Política*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIV. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XI. Pamplona: Eunsa, 2018.
Polo, Leonardo. *Filosofía y economía*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XXV. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Introducción a la filosofía*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XII. Pamplona: Eunsa, 2015, 28.
Polo, Leonardo. *Lecciones de ética*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XI. Pamplona: Eunsa, 2018.
Polo, Leonardo. *Lecciones de psicología clásica*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XXII. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Nietzsche como pensador de dualidades*. En Obras *Completas*, Serie A. Pamplona: Eunsa, 2018.
Polo, Leonardo. *Nominalismo, idealismo y realismo*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XIV. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XIII. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. "Perfil axiológico del hombre nuevo", en *Scientia et Fides*, Torun (Polonia), 2/1 (2014), p 179-205. https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2014.009
Polo, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento*. En Obras *Completas*, Serie A. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Persona y libertad*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. XIX. Pamplona: Eunsa, 2017.
Polo, Leonardo. *Política y sociedad*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. *Quién es el hombre*. En Obras *Completas*, Serie A, vol. X. Pamplona: Eunsa, 2015.
Polo, Leonardo. *Teología y otros escritos*. Pro manuscripto.
Polo, Leonardo. *Teoría del conocimiento*. pro manuscripto.
Ratzinger, Joseph. *La Eucaristía centro de la vida*. Valencia: Edicep, 2003.
Royce, Josiah. *Filosofía de la fidelidad*. Buenos Aires: Hachette, 1949.

Zani, Mario. "Moriremo fedeli", en Giacomo Canobbio, Flavio dalla Vecchia, Raffaele Maiolini. *La fedeltà*. Brescia: Morcelliana, 2015, 11-53.
Zorroza, Mª Idoya. "Nuestra "situación meta-física". *Cauriensia* 14 (2919): 131-146.

Juan Fernando Sellés
Facultad de Filosofía y Letras
Edificio Ismael Sánchez-Bella
Universidad de Navarra
Carretera del campus, s/n,
31009 Pamplona (España)
https://orcid.org/0000-0003-1839-1276

Gonzalo Alonso-Bastarreche
Facultad de Educación y Psicología
Edificio Ismael Sánchez-Bella
Universidad de Navarra
Carretera del campus, s/n,
31009 Pamplona (España)
http://orcid.org/0000-0002-0686-1915

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 585-608, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.585

¿JÓVENES Y ADULTOS BUSCANDO EL SENTIDO DE LA VIDA? EL DEFICIENTE PROCESO DE EMANCIPACIÓN HACIA LA MADUREZ

YOUNG PEOPLE AND ADULTS LOOKING FOR THE MEANING OF LIFE? THE DEFICIENT PROCESS OF EMANCIPATION TOWARDS MATURITY

JOAN TAHULL FORT
Universidad de Lleida

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Los jóvenes españoles se emancipan tardíamente respecto la mayoría de los países europeos. Esta situación se repite en diferentes circunstancias –en periodos de bonanza y crisis económica–. Principalmente se hace referencia a sus dificultades para terminar los estudios, trabajo, vivienda…; sin tener en cuenta suficientemente aspectos sociales y culturales. La emancipación tardía y la semi–independencia de los jóvenes puede tener consecuencias diversas: deficiente e incompleto encaje a la vida adulta, infantilismo, conductas de riesgo, determinar el sistema de valores, proyecto de vida difuso… Para la realización de la investigación se presentan datos cuantitativos oficiales y también diferentes entrevistas a personas conocedoras de la temática. En algunos casos se vislumbra un vacío existencial y un proyecto vital epidérmico e incompleto.

Palabras clave: familia, jóvenes, emancipación, identidad, proyecto vital.

ABSTRACT

Young Spaniards are late emancipating from most European countries. This situation is repeated in different circumstances –in periods of boom and economic crisis–. It mainly refers to their difficulties in completing studies, work, housing and without taking sufficient account of social and cultural aspects. The late emancipation and semi-independence of young people can have various consequences: deficient and incomplete fit to adult life, infantilism, risky behaviors, determining the value system, diffuse life project… In order to carry out the research, we present official quantitative data and also different interviews with people who know the subject. In some cases an existential vacuum and an incomplete epidermal life project can be seen.

Keywords: family, youth, emancipation, identity, life project.

INTRODUCCIÓN

Los jóvenes, históricamente en España, también en Cataluña, se emancipan tardíamente respecto la mayoría de los países europeos; principalmente por las siguientes causas: elevadas tasas de paro, dificultades de acceso a la vivienda, largos periodos de estudios… Fundamentalmente son motivaciones empíricas, sin tener en cuenta aspectos sociales y culturales y la influencia del familiarismo mediterráneo en la cultura española. El presente artículo pretende estudiar la emancipación de los jóvenes españoles y también analizar diferentes itinerarios seguidos hasta su independencia; además valorar la influencia de la familia en este proceso y cuando se ha producido, como la familia se imbrica en la vida de los jóvenes.

La investigación pretende describir y reflexionar sobre la emancipación de los jóvenes españoles, realizando una comparación entre las tasas de diferentes países europeos, mostrar similitudes y divergencias. Exponer información sobre la persona que aporta más ingresos en los hogares jóvenes, para comprobar si su emancipación es real o precaria; también reflexionar sobre las tareas del hogar, ¿quién las realiza y cuida a los menores? Los datos cuantitativos se complementan con reflexiones de vivencias de personas conocedoras de esta realidad social, con 20 entrevistas en profundidad a individuos de diferentes edades, de 24 a 62 años.

Señalar la escasez de estudios sobre la emancipación e independencia de los jóvenes desde una perspectiva principalmente cultural. Hay una variada bibliografía sobre sus causas empíricas, aunque hay pocas investigaciones sobre

las motivaciones culturales, principalmente sobre la imbricación permanente entre padres e hijos. También destacar los escasos estudios después de la emancipación y la continua dependencia, en muchos casos, de los hijos hacia sus padres/suegros; habiendo una subordinación hasta edades avanzadas. Esta investigación pretende llenar humildemente un vacío y abrir futuras vías de análisis. Se parte de la hipótesis que la emancipación tardía de los jóvenes españoles tiene principalmente motivaciones culturales, familiares, y cuando se produce, en muchas ocasiones, es ficticia, no sostenida por los propios jóvenes; son necesarias redes de apoyo de padres y suegros hasta edades tardías. Además podría tener consecuencias en su desarrollo psicológico y espiritual, al no definir un proyecto propio que dé sentido y coherencia a su vida.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Tradicionalmente los estudios sobre juventud han tenido un enfoque empírico. Pocas investigaciones hacen referencia a los aspectos sociales y culturales para explicar determinadas conductas consolidadas en determinados contextos. Se requieren estudios para analizar la emancipación desde una perspectiva compleja, introduciendo elementos sociales, culturales, psicológicos, económicos y también espirituales.

Beck (2002) destaca principalmente el concepto de riesgo. Las sociedades avanzadas son dinámicas y cambiantes; no hay itinerarios seguros y previsibles. Demasiadas veces los jóvenes siguen conductas de riesgo para conseguir una identidad social. Van Gennep (2008) estudia los ritos de paso, el tránsito de una etapa a otra se realiza con un reto y se traspasa en un estado liminal. Realizado el cambio la comunidad reconoce la nueva situación del individuo. Bourdieu (2007) introduce el concepto de *habitus*, determinadas jerarquías sociales construyen y definen el mundo con unas características determinadas, para todos, se presenta una realidad como evidente y natural. Según Esping-Andensen (2000) el modelo familiar mediterráneo tiene el nivel de emancipación juvenil más tardío, sus miembros delegan la responsabilidad al padre, *pater familia*. Flaquer (2004) afirma que las ayudas de las instituciones públicas en los diferentes países europeos para la emancipación juvenil son desiguales. Los países del sur de Europa –Portugal, Italia, España y Grecia– son los menos generosos y delegan mucha responsabilidad a la familia. Flaquer (1999), en entornos complejos y turbulentos, los padres tienen muchas dificultades de enclasar a sus hijos. La sociedad ha cambiado y sus redes clientelares no son suficientes para "colocarlos" y ofrecerles un itinerario vital y profesional seguro y estable. Tahull *et al.* (2019) hacen referencia a la irrupción de los hijos únicos como reacción de las

familias a las complejidades de las sociales avanzadas. La opción familiar de tener solamente un hijo tiene mejores posibilidades para su integración y éxito futuro.

Según Van de Velde (2015) salir de casa de los padres significa para los jóvenes españoles la última etapa de un proceso de tres partes: trabajo estable, matrimonio y comprar un piso. Salir de casa debe ser un acto seguro, sin posible marcha atrás. Consolidar estas tres fases significa alargar la salida y para muchos hasta edades tardías. Romper este contrato se interpreta como una traición afectiva hacia la familia, no cumplir con lo esperado. Para Alberdi (2014) la emancipación juvenil no depende principalmente de cuestiones económicas sino de aspectos sociales y culturales. Se establece un acuerdo tácito entre padres e hijos, los primeros dan seguridad y estabilidad y los segundos compañía, principalmente para el futuro, cuando no puedan valerse por sí mismos. Romper el acuerdo tácito tiene sanciones sociales. Gaviria (2007) hace referencia a la precariedad de la emancipación en España, con idas y vueltas, también en muchos casos hay una semi-independencia –continuamente se necesitan apoyos de la familia–.

Comas (2015) destaca que las familias españolas retienen a sus hijos, mientras que en Francia se los expulsa para optimizar sus oportunidades, capacidades y experiencias. Retener a los hijos en casa limita su desarrollo personal. El autor hace referencia al túnel del miedo, la obligación cultural de aceptar la dependencia familiar hasta edades avanzadas y no cuestionarla. Esta sumisión ha lastrado el avance social, cultural y económico de España durante los últimos años. Para el autor tiene relación con las conductas de riesgo de los jóvenes, su sistema de valores, infantilismo, mercado laboral, la burbuja inmobiliaria…

Para Gil Calvo (2005) la juventud ha dejado de ser un periodo de transición hacia una etapa estable, permanente y duradera; actualmente se llega a la madurez con muchas dificultades. En muchos casos el periodo puede durar indefinidamente, siendo una etapa sin fin. Gil Calvo (2002) señala que las familias españolas no fomentan la emancipación de sus hijos por los riesgos a desclasarlos y tengan menor estatus que sus padres. Estos tienen dificultades para situarlos en una ocupación igual o superior a la suya; entonces fomentan su estancia en casa y continúen estudiando. Los padres fracasan en transmitir su capital social y simbólico a sus hijos. No existe, según Singly (2005), ningún ritual de paso para señalar la entrada a la edad adulta. Los jóvenes no pueden terminar completamente con la juventud, solo precariamente y parcialmente, incluso en edades avanzadas. La sociedad ha borrado todas las transiciones de una

etapa a la siguiente. Perdiendo señas de identidad y referentes culturales y espirituales.

Para Urraco (2017) no se puede hacer referencia a una única juventud, hay múltiples situaciones e itinerarios personales. Tahull (2016) señala la compleja transición de los adolescentes hacia la vida adulta, en referencia a la multiplicidad de referentes y la desorientación. Los jóvenes tienen dificultades para instalarse en un entono difícil, en muchas ocasiones hostil. San Martín (2014) destaca la relación entre sentido y juventud. Los jóvenes deberían encontrar un sentido a su vida, una orientación, entonces su actitud vital sería más alta y tendrían más energía para conseguir sus objetivos. Robinson (2012) hace referencia al elemento. Todos los individuos, también adolescentes y jóvenes, tienen potencialidades y limitaciones. El entorno –familia, educación…– debería poner a prueba a todos los adolescentes para ayudarles a descubrir su vocación; para construir su itinerario académico y profesional personalizado. Armas *et al.* (2018) relaciona el sentido de la vida y mayor bienestar psicológico, es un antídoto contra la ansiedad y la depresión. Para tener una vida más llena, libre y comprometida se requiere un significado. Según Frankl (1988) la felicidad se alcanza cuando se tiene una razón para vivir y unos valores óptimos que den sentido a la vida.

METODOLOGÍA

Para la realización del artículo se ha utilizado información cuantitativa del Observatorio de emancipación (2019); el Informe Juventud (2016); Encuesta de Calidad de Vida (2016) y Eurostat (2020). Se presentan datos de la población española total emancipada en el segundo trimestre de 2019; persona que más ingresos aporta en los hogares jóvenes; frecuencia semanal de las actividades de cuidados y tareas del hogar; y porcentaje de adultos jóvenes que viven con sus padres en diferentes países europeos.

Se ha complementado con información cualitativa, para completar y describir aspectos concretos y significativos. Se han realizado 20 entrevistas en profundidad: 10 informantes de Barcelona y cercanías y 10 de Lleida y alrededores. Se buscaron informantes que pudieran ofrecer una mirada concreta, específica y significativa. Se han buscado por cumplir los siguientes criterios: rural/urbano, hombre/mujer, diferentes edades, clases sociales… Todos son anónimos, no son personas con una proyección pública aunque conocedoras de la temática estudiada y han presentado información significativa y relevante.

Se ha contactado con los entrevistados por amistades o conocidos mediante una llamada telefónica o por correo electrónico. Una vez confirmada la posibilidad de realizar la entrevista nos hemos desplazado a su localidad y se ha realizado en su domicilio o en lugar público. Todas las entrevistas se han grabado, con su consentimiento, y se han transcrito solamente aquellas partes susceptibles de ser utilizadas en la investigación. Los informantes han explicado situaciones muy concretas e interesantes, en muchas ocasiones han realizado valiosas reflexiones sobre la familia, la emancipación y la sociedad en general.

En todas las investigaciones sociales se presenta la limitación de la parcialidad, para acercarse a analizar y describir la realidad social de forma objetiva. Se han priorizado aquellas reflexiones y vivencias más representativas del conjunto; aquellas más repetidas y reiteradas por los informantes; además ha sido un criterio destacado la coherencia y justificación de sus aportaciones. Se ha intentado contrastar, comparar y valorar todos los datos para presentar aquellas ideas y opiniones más relevantes (Stake, 1998; Ander Egg, 2000).

La información obtenida ha sido suficiente aunque siempre limitada. Con una muestra más extensa se hubiese podido concretar más las conclusiones. En todo caso, se han presentado datos relevantes y significativos. La triangulación ha sido un elemento fundamental para construir el relato aunque mucha información no aparece en la investigación –igualmente valiosa para contrastar los datos–, para tener una visión global y específica del objeto de estudio.

RESULTADOS

En este apartado se presentan datos cuantitativos y cualitativos sobre la emancipación juvenil en España. En la primera parte hay información sobre la población total emancipada por edades en España; la persona que más ingresos aporta en los hogares jóvenes; frecuencia semanal de las actividades de cuidados y tareas del hogar; y el porcentaje de adultos jóvenes que viven con sus padres en diferentes países europeos. En la segunda parte se presentan reflexiones y vivencias de individuos conocedores de la temática para contextualizar y situar los datos. En la redacción de las aportaciones se ha seguido el criterio de ordenarlas de los más jóvenes hasta aquellos con edades más avanzadas. En la siguiente tabla se presentan datos del Observatorio de Emancipación del segundo trimestre de 2019:

Tabla 1: Población total emancipada por edades en España

	16-29 años					**30-34 años**
	Total	16-24 años	25-29 años	Hombres	Mujeres	Total
Población joven						
Número de personas	6.675.431	4.163.055	2.512.376	3.398.679	3.276.752	2.778.196
Variación interanual	1.71%	2.33%	0.70%	1.97%	1.43%	-1.31%
% total población	14.3%	8.9%	5.4%	7.3%	7.0%	6.0%
Población joven emancipada						
Número de personas emancipadas	1.238.697	246.703	991.994	502.637	736.060	1.966.003
Variación interanual	-2.46%	1.25%	-3.34%	-3.80%	-1.52%	-1.90%
Tasa de emancipación (1)	18.6%	5.9%	39.5%	14.8%	22.5%	70.8%
Hogares jóvenes						

Número de hogares	666.971	143.616	523.355	321.459	345.512	1.081.645
Variación interanual	-5.17%	2.49%	-7.07%	-7.41%	-2.97%	-1.97%
Tasa de principalidad (2)	10.0%	3.4%	20.8%	9.5%	10.5%	38.9%
Personas por hogar	2.2	2.3	2.1	2.0	2.3	2.4
Hogares unipersonales						
Número de hogares unipersonales	198.506	37.560	160.946	117.461	81.045	262.312
Variación interanual	-8.85%	-9.73%	-8.64%	-13.22%	-1.66%	-0.65%
% hogares de su misma edad	29.8%	26.2%	30.8%	36.5%	23.5%	24.3%
% población emancipada de su misma edad	16.0%	15.2%	16.2%	23.4%	11.0%	13.3%

(1) Tasa de emancipación: porcentaje de personas que viven fuera del hogar de origen sobre el total de su misma edad.
(2) Tasa de principalidad: porcentaje de personas que constan como "persona de referencia" de la vivienda sobre el total de su misma edad.

Fuente: Observatorio de Emancipación (2019), p.36.

Se muestra información de la población joven emancipada de 16 a 34 años; en la etapa de 16-29 años, se han emancipado un total de 18.6%; de 16-24 años el 5.9%, de 25-29 años el 39.5% y de 30-34 años el 70.8%. Con la edad aumenta el porcentaje de emancipación, está dentro de la normalidad. Destacar la definición de emancipación según el observatorio, hace referencia al porcentaje de personas que viven fuera del hogar de origen sobre el total de su misma edad. La definición es muy amplia, puede hacer referencia a situaciones temporales de convivencia con otros jóvenes, por ejemplo en una residencia de estudiantes, compartir piso con otros jóvenes…. En este caso, sería una emancipación muy precaria y en la mayoría de los casos con un retorno a la residencia paterna. La tabla también presenta datos sobre hogares de jóvenes, sobre la tasa de principalidad -porcentaje de personas que constan como "persona de referencia" de vivienda sobre el total de su misma edad-; en este caso, son inferiores respecto a la emancipación, el total de 16-29 años 10.0%, de 16-24 años 3.4% y 25-29 años 20.8%; de 30-34 años 38.9%. Las mujeres tienen porcentajes más elevados de emancipación y tasa de principalidad que los hombres.

En la siguiente tabla se presenta información sobre los ingresos económicos para mantener un hogar de jóvenes, a partir del Informe juventud España (2016):

Tabla 2: Persona que más ingresos aporta en los hogares jóvenes según edad y origen nacional

	Grupos de edad				**Origen nacional**	
	Total	**15-19**	**20-24**	**25-29**	**Nacido en España y con nacionalidad española**	**Origen extranjero**
El entrevistado	49.7	15.8	34.2	60.0	48.4	59.3
Tu pareja, cónyuge	26.3	..*	20.3	32.0	27.0	21.3
Tu padre	16.1	57.5	32.2	4.6	16.9	9.3
Tu madre	3.8	..	8.2	..	4.1	..

Otro familiar	2.7	..	..	..	2.5	..
Otra persona distinta	1.4	..	..	..	..	..
Total	100	100	100	100	100	100
(N)	1456					

* En aquellos casos en los que el número de observaciones muestrales es muy reducido no se han incluido los porcentajes obtenidos.

Fuente: Informe juventud en España (2016), p.271.

Se presentan datos sobre los ingresos en los hogares con jóvenes. Se muestran diferencias entre los grupos de edad, de 15 a 19 años el 15.8% de los entrevistados aportan más ingresos, aunque en un 57.5% de los casos son sus padres; de 20 a 24 años el entrevistado en un 34.2%, en un 20.3% la pareja y en un 32.2% su padre; y de 25 a 29 años en un 60.0% es el entrevistado, en un 32.0% su pareja y en un 4.6% su padre. Además también hay diferencias de origen, aquellos nacidos en España y con nacionalidad española, en un 16.9% sus padres aportan al hogar la parte más importante; en el caso de los jóvenes de origen extranjero representa el 9.3% de sus padres. La tabla hace referencia a quienes aportan más ingresos en el hogar, también sería interesante conocer el porcentaje de cada individuo y los mayores de 29 años. Seguramente en muchos casos, los padres continúan financiando y ayudando sistemáticamente a sus hijos. Pueden ayudar realizando transferencias monetarias pero también de formas más sutiles: comprando alimentos y productos del hogar, realizando tareas imprescindibles –planchar, cocinar, limpiar…–, cuidado de nietos, apoyo emocional y espiritual….

En la siguiente tabla se presentan datos sobre actividades de cuidados y tareas del hogar:

Tabla 3: Frecuencia semanal de las actividades de cuidados y tareas del hogar. España 2016 (% de personas)

	España			
	Al menos varios días a la semana		Otro	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Cuidado o educación de hijos	76	95	24	5
Cuidado o educación de nietos	33	32	67	68
Cocinar o hacer labores domésticas	60	93	40	7
Cuidado de familiares, vecinos o amigos enfermos o con discapacidad menores de 75 años	7	8	93	92
Cuidado de familiares, vecinos o amigos enfermos o con discapacidad mayores de 75 años	5	10	95	90

(1) Personas de 18 y más años

Fuente: Encuesta de Calidad de Vida (2016).

Hace referencia al cuidado y educación de los hijos, las mujeres están más disponibles para realizar estas acciones; destacar la importancia de los abuelos en el cuidado de sus nietos, en un porcentaje relevante están con sus nietos para que sus padres puedan realizar otras tareas. En referencia a cocinar o hacer tareas domésticas, ellas están más implicadas, un 93% de las mujeres; destacar el concepto de "otro", realizar tareas en casa, en muchas ocasiones los abuelos cocinan o realizan diferentes tareas domésticas para sus hijos. Las familias utilizan a los abuelos/suegros/padres para las tareas del día a día.

En la siguiente tabla se realiza una comparativa en diferentes años entre España y diferentes países europeos sobre el porcentaje de jóvenes que viven con sus padres:

Tabla 4: Porcentaje de adultos jóvenes de entre 18 y 34 años que viven con sus padres en diferentes países europeos (% de personas)

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Unión Europea-28 países	47.9	47.9	47.9	48.0	48.1	48.1	48.2
Bélgica	43.5	44.7	44.9	44.3	47.3	47.2	48.5
Chequia	53.4	53.6	53.3	53.1	50.3	49.2	48.5
Dinamarca	20.6	19.2	18.7	19.7	19.7	19.2	18.8
Irlanda	42.4	44.1	44.4	48.7	53.4	52.5	51.5
Grecia	61.7	62.3	63.5	63.7	66.1	67.2	68.1
España	54.1	55.1	57.1	58.0	58.9	61.2	62.8
Francia	33.5	34.5	36.5	34.5	37.4	36.5	37.1
Italia	63.6	65.2	65.4	67.3	65.8	66.4	66.1
Chipre	53.6	55.8	52.5	51.7	54.9	55.6	57.1
Hungría	59.4	60.6	60.6	58.4	58.2	59.7	62.7
Países Bajos	35.6	35.7	36.0	36.0	35.9	35.0	35.3
Austria	45.9	47.1	45.4	44.7	42.6	42.1	40.9
Portugal	60.5	60.6	61.9	62.9	62.8	63.4	63.9
Finlandia	20.3	20.5	20.4	20.1	20.0	18.7	19.7
Suecia	26.9	26.6	24.0	25.0	24.9	25.5	24.1
Reino Unido	35.1	34.2	33.7	34.3	34.7	36.5	36.8
Noruega	22.8	19.8	22.6	22.9	22.9	20.8	21.3

Fuente: Eurostat (2020).

En la tabla se presenta el porcentaje de adultos jóvenes que viven con sus padres. En 2012 en España 54.1% vivían con sus padres, en 2015 el 58.0% y en 2018 el 62.8%. Se muestra una evolución levemente al alza. En referencia a los 28 países de la Unión Europea, en 2012 era 47.9%, en 2015 el 48.0% y en 2018 el 48.2%. Grecia todavía tiene un porcentaje más elevado que España, en 2012 el 61.7%, en 2015 el 63.7% y en 2018 el 68.1%. Portugal en 2012 tenía el 60.5%, en 2015 el 62.9% y en 2018 el 63.9%. Los países con una tasa de emancipación más alta son Dinamarca, Noruega y Finlandia. Los resultados destacan diferencias significativas; se puede separar entre países del norte, con tasas altas de

emancipación de los jóvenes y los países del sur, mediterráneos, con una estancia prolongada en casa de sus padres. También, como hemos visto en tablas anteriores, una vez emancipados los padres españoles colaboran activamente de diferentes maneras: transferencias monetarias, cuidar nietos, comprar alimentos, tareas del hogar... Para muchos jóvenes la emancipación significa continuar dependiendo de la ayuda de sus padres hasta edades avanzadas.

Realizadas las aportaciones cuantitativas, se ha puesto de relieve la emancipación tardía de los jóvenes españoles respecto la mayoría de países europeos, también como los padres ayudan una vez emancipados mediante transferencias monetarias, realización de tareas domésticas, cuidados a nietos… En muchos casos la relación entre padres e hijos continúa íntimamente unida después de su emancipación. Para comprender las situaciones concretas y los diferentes itinerarios seguidos son necesarias las reflexiones de los entrevistados para situar y contextualizar los datos presentados. Se ha seguido el criterio de presentación de las reflexiones de los entrevistados de los más jóvenes a los adultos.

Adrián de 24 años, vive con sus padres en una localidad cercana a Barcelona. Actualmente estudia medicina:

> No, yo aún vivo con mis padres, porque estoy estudiando. No me puedo permitir vivir sólo, primero porque no tengo ingresos y después porque necesito que me hagan las cosas y yo dedicarme a los estudios. Me paso los días estudiando y realizando trabajos, no puedo perder el tiempo cocinando o limpiando la casa. Vivo con mis padres en casa. Vivo entre mi habitación y la biblioteca. Algún fin de semana también salgo con amigos de mi edad. Lo único que hago en casa es hacerme la cama, bueno… estiro el nórdico. Por ahora no me planteo emanciparme, tiene que pasar mucho tiempo, acabar la carrera, realizar el MIR… es un largo viaje. Por lo menos hasta que lleve un tiempo trabajando no creo que me lo plantee, además los pisos son muy caros, y primero tendré que ahorrar un poco (entrevista realizada el 15 de enero de 2020).

El informante explica su situación personal en un entorno urbano, continúa estudiando y no tiene tiempo para trabajar, dice que "no me puedo permitir vivir sólo", entonces necesita el apoyo monetario y logístico para vivir, necesita que le "hagan las cosas", sin concretar, suponemos comprar, cocinar, lavar… Su vida discurre entre su habitación y la biblioteca de la universidad, no tiene tiempo para más. En la actualidad no se plantea emanciparse, todavía le queda lejos y no lo piensa; debe terminar los estudios universitarios, realizar todas las pruebas necesarias y "hasta que lleve un tiempo trabajando no creo que me lo plantee", lo define como "un largo viaje". Además matiza que los precios de los pisos son caros, seguramente piensa en comprar, circunstancia que alarga el proceso de emancipación y autonomía. Van de Velde (2015) explica que los

jóvenes españoles quieren las máximas garantías para salir de casa, principalmente los estudios terminados y trabajo seguro. Adrián quiere estabilidad económica y psicológica y seguridad en la transición hacia la edad adulta; entra en contradicción con la inestabilidad y fragilidad intrínseca de las sociedades avanzadas. Asimismo tiene un proyecto definido a medio y largo plazo, todas sus actividades cotidianas tienen un significado más amplio.

Marta de 26 años vive sola en Lleida. Es autónoma tiene negocio propio:

> Me fui de casa hace tres años. Cuando acabé mis estudios me puse a trabajar en una peluquería por cuenta ajena, pero mis padres me ayudaron a hacerme autónoma y ahora tengo la mía propia con dos trabajadoras a mi cargo. Sí, tuve suerte… y la verdad es que por ahora no me puedo quejar. Mis padres y mi hermana me ayudan en todo lo que pueden. A veces mi madre viene a ayudarme a lavar cabezas y mi padre me hace las gestiones que yo no puedo porque tengo abierto todo el día. Mi hermana los fines de semana a veces también me echa una mano. Aquí trabajamos todos, me dicen, pero solo cobra una… me lo dicen en broma porque saben que tengo muchos gastos. Ahora empiezo a poder quedarme algo para mí, pero hasta ahora todo era pagar y eso que tengo respaldo en mi familia continuamente. Mi madre me viene a traer la comida, porque al mediodía tengo abierto. A veces trae para todas, para mí y mis compañeras. Tengo mucha suerte de tener una familia unida y que me apoye en todo. Cuando era más joven no lo valoraba porque siempre me estaban encima. Me parecían muy pesados, no me dejaban volar, pero ahora no sé qué haría sin ellos (Entrevista realizada el 10 de noviembre de 2019).

Explica las dificultades del día a día en su negocio. Sus padres le ayudaron a abrir la peluquería, seguramente le dieron dinero; actualmente todavía le apoyan de diferentes formas, "me ayudan en todo lo que pueden", su madre "lava cabezas" a los clientes y su padre realiza gestiones. Todo el día tiene abierto el negocio, también durante el mediodía. Para almorzar su madre trae comida para Marta y las trabajadoras. Tal como lo explica, no parece un negocio propio, sino familiar, todos están involucrados en la medida de lo posible, ayudando según sus posibilidades, le dicen, "aquí trabajamos todos pero solo cobra una". Sin la ayuda de su familia no sería posible continuar con el negocio. Flaquer (1999) explica que las instituciones públicas españolas ofrecen pocas ayudas a los jóvenes para emanciparse. Delegan la responsabilidad a la familia. En la actualidad valora "tener una familia unida y que me apoye en todo". La vida de Marta está y estará íntimamente imbricada con sus padres y hermanos.

Laura de 28 años vive en Lleida. Actualmente trabaja en una tienda de moda y vive con sus padres:

> A mi sí que me gustaría casarme e irme a vivir con mi pareja, pero por ahora mismo no lo hemos hecho. Pues porque yo estoy todo el día en la tienda y mi novio trabajando también llega tarde. Para llegar a casa por la noche cansados y ponernos hacer los trabajos de casa, pues ya estamos bien así. Supongo que si nos casamos y decidimos tener hijos ya lo valoraremos. Mis padres tienen un piso encima del suyo y los domingos que yo no trabajo y él tampoco estamos en el piso de mis padres, que ahora no lo tienen alquilado. Bueno bajamos a comer con mis padres, mi madre hace la comida y comemos todos juntos, normalmente mi hermano también viene con sus hijos y su mujer. Supongo que un día de estos haremos el paso. Tenemos esta suerte, que no tendremos que pagar alquiler ni hipoteca, y además si tenemos niños mis padres podrán hacerse cargo de ellos, porque con el horario que tenemos nosotros, lo tenemos mal. Mis padres ya nos lo dicen, que hagamos el paso, que ellos ya se encargaran de lo que haga falta, que por eso no nos preocupemos. Quizás a final de año nos vamos al piso, que ya tenemos una edad (Entrevista realizada el 12 de diciembre de 2019).

Reflexiona sobre su situación personal, trabaja en una tienda de moda y vive con sus padres; su novio tiene las mismas circunstancias. Su relación está consolidada aunque siguen viviendo con sus padres, principalmente por comodidad, dice "para llegar a casa por la noche cansados y ponernos hacer los trabajos de casa, pues ya estamos bien así". Buscan la tranquilidad de vivir con ellos, no preocuparse por las tareas domésticas. Cuando se le pregunta sobre su posible emancipación responde que cuando se casen y tengan hijos, entonces lo "valoraremos". Sus padres dicen que "hagan el paso", tendrán toda su ayuda, apoyándolos en todo lo necesario. Por las manifestaciones de Laura, cuando se emancipen continuarán teniendo una relación de dependencia; seguramente seguirán haciendo muchas de sus tareas. Resulta interesante la reflexión sobre la comida, la madre la hace para todos, también para su hermano, mujer e hijos. La independencia respecto sus padres es ficticia, continua habiendo un estrecho vínculo económico y utilitario, aunque también psicológico, emocional y espiritual. Sus padres insisten para que se emancipen, "se encargarán de lo que haga falta": tareas del hogar, cuidado hijos, recursos monetarios…; concluye sus reflexiones diciendo que "quizás a final de año nos vamos al piso, que ya tenemos una edad".

Rubén de 27 años vive con su pareja y una hija en una localidad cerca de Barcelona:

> Nos casamos hace dos años y ahora tenemos a Alba que tiene 6 meses. Nos ha cambiado la vida, por suerte tenemos a mis padres muy cerca y a los suyos que nos ayudan en todo lo que pueden. Yo estudio y trabajo y mi pareja trabaja, así que si no los tuviéramos no sé lo que haríamos. Supongo que tendríamos que

> ponerla en la guardería, tan pequeña. Por la mañana yo la llevo a casa de mi madre y después yo voy allí a comer y me la traigo a casa y por la tarde, cuando yo estudio, viene mi suegra a buscar a la niña y se la lleva a su casa, que viven en la calle de al lado. Mi mujer la va a buscar cuando acaba de trabajar, hacia las seis o así. Sí, por ahora estamos totalmente supeditados a nuestros padres, ya los podemos cuidar y no enfadarnos con ellos. Supongo que después nos tocará a nosotros cuidarlos a ellos (Entrevista realizada el 12 de noviembre de 2019).

El entrevistado explica su situación personal. Está casado, trabaja y estudia y tienen una niña de meses; también su esposa trabaja. Por la mañana sus padres cuidan a la niña y por la tarde su suegra la recoge y está con ella. El apoyo y ayuda de sus padres y suegros es fundamental en su día a día, dice "por suerte tenemos a mis padres muy cerca y a los suyos que nos ayudan". No lo dice expresamente es posible que sus padres o suegros también ayuden en las tareas del hogar, quizás también con asignaciones monetarias… La dependencia a sus padres y suegros es significativa, "ahora estamos totalmente supeditados a nuestros padres", reconoce que sin su ayuda no podrían continuar con todas las actividades. Gaviria (2007) hace referencia a la fragilidad de la emancipación de los jóvenes españoles, muchos no podrían vivir sin la ayuda de sus padres y/o suegros. Rubén hace referencia a la reciprocidad, cuando sus padres y suegros sean mayores entonces deberán cuidarlos. En todo caso, en la actualidad el informante depende de su ayuda y apoyos. Se intuye por sus manifestaciones que la dependencia puede durar todavía bastantes años.

Sandra de 35 años separada con dos hijos. Vive entre su propia casa y la de sus padres. Reside en una localidad del área metropolitana de Barcelona:

> Con mis hijos una semana y con mis padres la otra. Te explico. Estoy separada de mi pareja hace dos años y tengo dos niños pequeños. Decidimos que lo mejor para ellos era cambiar nosotros de casa, así que una semana vivo con mis hijos en el piso que tenía de alquiler con mi expareja y la otra semana vivo en casa de mis padres. Así que he vuelto a la habitación de cuando era niña. Plantearme de alquilarme otro piso, no me lo puedo ni plantear porque económicamente no me lo puedo permitir, además estoy todo el día fuera trabajando, para ir solo a dormir, ya estoy bien en casa de mis padres. Ellos me lavan la ropa y la de los niños cuando vengo de casa de ellos y me hacen las comidas, así que yo me dedico a trabajar y a ir al gimnasio, los días que no los tengo. Alguna vez sí que lo he planteado a mis padres, pero ellos me dicen que es una tontería tener ese gasto, además allí no tendría tiempo para mí, entre la ropa, la casa… mejor así. Disfruto de tiempo libre la semana que no tengo a los niños y voy quedando con una amiga, con un amigo, vamos que he recuperado mi vida social que hacía tiempo la tenía olvidada. Mis padres encantados de la

> vida. Están jubilados y así tienen algo que hacer además de ir a pasear. Bueno mi madre, es la que se ocupa más de todas las cosas de la casa y mi padre se ocupa más de los niños cuando están enfermos y los tengo yo. Además también los van a recoger al colegio y los llevan la semana que están conmigo. Lo tenemos así montado para que los niños no noten tanto cambio de casa. Por ahora nos va así, aunque también muchas veces me siento perdida (Entrevista realizada el 01 de febrero de 2020).

Reflexiona sobre su situación personal. Está separada con dos hijos: una semana están con Sandra y la otra con su padre. Sus abuelos cuidan a sus hijos cuando están con ella: llevar al colegio, dar de comer… La madre se preocupa principalmente de trabajar, "estoy todo el día fuera trabajando" y solo va a casa a dormir. No tiene posibilidades económicas para alquilar otro piso, abona la mitad del alquiler de la casa de sus hijos. En todo caso, tal como lo explica, no parece que quiera independizarse, "ya estoy bien en casa de mis padres", ellos le ayudan con sus hijos y en las tareas domésticas. Tiene tiempo para el gimnasio, amistades…; disfruta del tiempo libre la semana que no tiene a sus hijos. Tal como lo explica, parece un retorno a la adolescencia, a la vida despreocupada de la juventud. Para Gil Calvo (2015), en algunos casos, la juventud puede ser un período permanente, sin llegar nunca a la madurez. Según la entrevistada, sus padres están encantados de reencontrar de nuevo a su hija y ahora con sus nietos. Desconocemos la opinión de sus padres, si realmente están encantados o consideran la situación sobrevenida no adecuada para ellos, la madre y sus hijos. También es interesante reflexionar sobre la educación y valores transmitidos a los niños y como transitarán hacia la adolescencia, ¿cómo integrarán los niños la pérdida de los abuelos? Según parece la entrevistada no realiza estas reflexiones, concluye sus aportaciones diciendo que "por ahora nos va así"; también reconoce que "muchas veces me siento pérdida". Para Armas *et al.* (2018) hay una relación entre el sentido de la vida y mayor bienestar psicológico. Para tener una vida feliz, llena, libre y comprometida se requiere un sentido profundo.

Javi de 34 años vive en Lleida con su mujer y sus dos hijos. Tiene un negocio familiar con sus hermanos:

> Somos tres hermanos y vivimos todos en el mismo edificio con mis padres. Ellos se hicieron la casa y luego subieron un piso para cada hijo. En el garaje tenemos la empresa familiar. La empezó mi padre y la hemos seguido los hermanos, aunque sólo el mayor se dedica exclusivamente al negocio. Los otros dos trabajamos en otras cosas y también en el negocio familiar. Cada uno el tiempo que puede, uno se encarga de las cuentas, otro de los pedidos… y así. Sí, sí, todos estamos casados y con familia. Pues mi madre es la que se carga con más trabajo los días de cada día, porque cuando no tiene que hacer comidas, tiene que ir a buscar al cole a uno o a otro… y así. Mi padre también está en el

> negocio, nos ayuda aunque esté jubilado. Es que era suyo y ahora lo hemos cogido nosotros. Pero quiere controlarlo todo siempre. A veces nos enfadamos y le decimos que vaya a dar una vuelta, pero el hombre quiere controlarlo todo. Aún nos trata como si fuéramos niños y somos ya hombres hechos y derechos. Yo soy el pequeño. Mi madre a veces le dice pero vete a dar una vuelta tu que puedes, porque ella con todo el jaleo que tiene con los nietos, la comida… y aún nos plancha la ropa de todos…, pero él allí al pie del cañón. A veces no le hacemos caso, le decimos que vale y hacemos lo que queremos. Pero si se entera lo tenemos claro (Entrevista realizada el 28 de noviembre de 2019).

El entrevistado explica la organización familiar. Su padre, el *pater familia*, hace años construyó una casa y fue subiendo pisos, en cada planta vive actualmente un hijo con su propia familia. Esping-Andersen (2000) hace referencia al modelo familiar mediterráneo, en el cual el *pater familia* tiene la máxima responsabilidad de control y garantizar recursos a sus miembros. Todos los miembros de la familia viven juntos, en la casa familiar, y en la planta baja tienen el negocio compartido. Cada uno de los hijos tiene su profesión, solamente el hijo mayor se dedica exclusivamente y los otros colaboran cuando pueden, en tareas concretas. Todos los hermanos están casados y tienen hijos y viven juntos en el mismo edificio. La abuela continúa cuidando a toda la familia: criando a los niños, haciendo comidas, tareas domésticas… El abuelo sigue teniendo el control del negocio y es la máxima autoridad de la familia, "quiere controlarlo todo siempre". Todavía trata a sus hijos como si fueran niños y "somos ya hombres hechos y derechos"; todavía quiere conservar la máxima autoridad familiar, está "al pie del cañón". En este caso, la emancipación e independencia de los hijos no es un proceso acabado; seguramente las decisiones económicas, sociales, educativas… de los miembros son compartidas y aceptadas por todos y especialmente el abuelo tiene la última palabra, aunque a veces no le hacen caso, "le decimos que vale y hacemos lo que queremos. Pero si se entera lo tenemos claro".

Fernando tiene 40 años y vive con su madre en una localidad cercana de Lleida, trabaja en una administración pública:

> Yo vivo con mi madre. Tengo piso, hace ya 15 años que me lo compré pero no he ido nunca a vivir en el. Lo tengo siempre alquilado. Mi madre es viuda hace muchos años y yo no tengo pareja así que vivimos juntos y nos hacemos compañía. Además yo estoy acostumbrado a que me lo hagan todo. Que dolor de cabeza tendría si tuviera que ir a comprar, hacerme la comida, fregar… tendría que contratar a alguien y para eso estoy mejor en casa. No sé ni hacerme un huevo frito, como nunca lo he necesitado… Mis amigos dicen que ya me espabilaré si mi madre deja de hacérmelo porque enferma o así, pero mientras tanto yo voy haciendo. Además mi madre no me deja hacer nada, dice que si está ella

> en casa no hace falta que yo haga nada, y así siempre lo hemos hecho así. Soy hijo único y siempre me lo han hecho todo, y al morir mi padre cuando yo era joven, pues mi madre aún se volcó más conmigo. Y así voy haciendo por ahora, cuando cambie la situación ya veremos que hago. Por ahora no me lo planteo. Eso de llegar de pasear un rato o trabajar y encontrarte el plato en la mesa y todo limpio y ordenado, no tiene precio. Yo vivo el día a día, ¡no tiene sentido pensar más allá! (Entrevista realizada el 14 de noviembre de 2019).

El informante tiene 40 años, piso en propiedad y trabajo estable, es funcionario. Vive con su madre, nunca se ha emancipado, "nunca he ido a vivir en el piso, lo tengo siempre alquilado". Su madre y él se hacen compañía mutuamente, la vida en estas condiciones es más fácil. Ella hace las tareas del hogar: limpiar, comprar, cocinar… Reconoce que no sabe "hacer ni un huevo frito", seguramente nunca lo ha necesitado. Ella lo ha hecho siempre y continua haciéndolo, "mi madre no me deja hacer nada". Ella está totalmente involucrada en el cuidado de su hijo, lo trata todavía como si fuese un niño y necesitara todos los cuidados. No sabe que hará cuando no esté, "ahora no me lo planteo". Para él, llegar a casa y encontrarse la comida en la mesa "no tiene precio", también lo encuentra todo limpio y ordenado. Parece que existe un vínculo muy estrecho entre madre e hijo, una relación de conveniencia, los dos están cómodos. Realiza las acciones adecuadas para vivir sin buscar un sentido profundo, dice "yo vivo el día a día, ¡no tiene sentido pensar más allá!". La emancipación e independencia de Fernando no está consolidada y parece interesante preguntarse como gestionará su vida cuando su madre no esté; cuando deba tomar las riendas de su vida.

David de 37 años, casado y con dos hijas, vive con su familia en una localidad cercana a Lleida:

> Pues nosotros vamos durante la semana, cada día, a comer a casa de la suegra. Las niñas van al cole y mi suegra las va a recoger y comen en su casa. Luego llego yo y al rato mi mujer a comer también. También comen allí mi cuñado, sus tres hijos y mi cuñada, que viven en el piso de encima de mi suegra. Total que cada día estamos allí saliendo y entrando al mediodía 10 personas. Parece un restaurante. Y no te creas que la suegra contenta, que si algún día le hemos dicho que no vamos, se enfada dice que si no nos gusta la comida. Que ella no tiene nada más que hacer. La verdad es que somos una familia muy unida, estamos bien juntos y hasta nos vamos todos de vacaciones juntos a un apartamento que tienen mis cuñados en la playa. Además a nosotros con las niñas nos va muy bien, porque cuando no puede mi suegra va la sobrina a buscarlas y así entre todos lo vamos haciendo. Mi cuñado tiene un huerto con una pequeña cabaña y muchos fines de semana nos vamos todos allí a pasar el día, hacemos carne a la parrilla y pasamos el día, las crías corren y juegan y nosotros

> jugamos al bingo. Y así vamos pasando (Entrevista realizada el 10 de enero de 2020).

David está casado y tiene dos hijas. Cada día van a comer a casa de la suegra, quién recoge a sus hijas del colegio y les da la comida; además en el domicilio de sus suegros "cada día estamos allí saliendo y entrado al mediodía 10 personas. Parece un restaurante". La actitud de la suegra es positiva, no lo hace forzada, tal como lo explica el informante, "la suegra está contenta"; cuando no van se enfada. Considera que su obligación es cuidar a su familia y mantenerla unida, "estamos bien juntos", también en vacaciones. El entrevistado valora la ayuda y apoyo de su familia, especialmente hacia el cuidado de sus hijos, "cuando no puede mi suegra va la sobrina a buscarlas y así entre todos lo vamos haciendo".

Antonio de 55 años reside en Barcelona, separado y con dos hijos mayores que no viven con él. Actualmente vive solo en un piso de propiedad:

> Pues yo solito vivo, menos mal que vivo muy cerca de casa de mi madre, a dos minutos caminando. Cuando acabo de trabajar me paso por su casa y hablamos un rato, también nos enfadamos pero es así la relación que tenemos. No podemos estar uno sin el otro, pero nos acabamos siempre enfadando. En casa los días de cada día me organizo yo, me hago la comida y la cena, voy a comprar, pero mi madre viene cada día a hacerme la cama, hacer lavadoras y limpiar un poco. Yo no le digo nada, ella lo hace porque quiere. Muchas veces le he dicho de coger a alguien para que lo haga, porque ella ya es mayor, pero dice que estando ella no tengo que pagar a nadie. Los fines de semana me voy a su casa a comer y así nos hacemos compañía. En la situación en que vivo tengo muchos momentos bajos, me siento muy solo y triste (Entrevista realizada el 20 de noviembre de 2019).

El informante vive solo aunque su madre reside cerca de su domicilio. Cada día la visita y hablan de las incidencias del día. Tienen una relación contradictoria, se necesitan aunque también se enfadan, "no podemos estar uno sin el otro", tienen una relación compleja y difícil. Antonio tiene una cierta autonomía, va a comprar y cocina aunque su madre cada día va a su casa para limpiar, hacer lavadoras y tareas diversas. Son rutinas naturalizadas durante años. Su vida parece un discurrir, haciendo referencia principalmente a aspectos prácticos, del día a día, solamente para sobrevivir, sin hacer proyecciones futuras ni tener un sentido de la vida definido. Concluye sus aportaciones diciendo que "tengo muchos momentos bajos, me siento muy solo y triste". Frankl (1988) explica que la felicidad se alcanza al tener una razón para vivir y tener unos valores óptimos que den sentido a los actos cotidianos.

Las aportaciones de los entrevistados resultan iluminadoras para mostrar las complejas transiciones hacia la emancipación e independencia a la vida

adulta. Para muchos individuos resulta un proceso sin un fin definido. Los jóvenes tienen dificultades para terminar sus estudios, acceder al mercado laboral y tener domicilio propio. Para muchos son costes económicos, sociales, psicológicos y espirituales difíciles de sobrellevar y van alargando este periodo de indeterminación. Con los años, se produce una cierta independencia, financiera y residencial, aunque continúan teniendo dependencia de sus padres/madres/suegros/suegras para realizar determinadas tareas y cuidados, sin las cuales su día a día sería diferente. Se muestran casos de adultos con una relación muy estrecha con sus padres, siendo todavía el principal sostén psicológico y espiritual. Resulta significativa la afirmación de Fernando cuando dice que no "sabe hacer ni un huevo frito". Además aparecen reflexiones sobre un cierto vacío existencial, Sandra dice que "muchas veces me siento perdida", Fernando piensa solamente en el día a día, "¡no tiene sentido pensar más allá!" y Antonio se siente "muy solo y triste". Sus vidas no tienen un sentido definido, se entrevé una preocupación sobre aspectos prácticos sin tener la profundidad y amplitud de un sentido espiritual.

CONCLUSIONES

El artículo ha pretendido mostrar una realidad social y cultural conocida; teniendo importantes costes económicos y psicológicos para los sujetos, por la tardía, compleja e incompleta emancipación de la familia. Se han mostrado casos de individuos adultos con una estrecha relación con sus padres/madres, con dificultades para desarrollar su proyecto vital propio. Se han presentado datos de la población total emancipada por edades en España, del total de la población de 16-24 años se han emancipado el 18.6%. Se presentan datos sobre cuidado de nietos y realización de labores domésticas. Un 33% de los abuelos y un 32% de las abuelas cuidan varios días a la semana a sus nietos; también en la tipología de otros, más allá de padres y madres, incluye los abuelos, un porcentaje significativo realizan labores domésticas en hogares de sus hijos. Los jóvenes españoles viven más tiempos con sus padres que la mayoría de los europeos.

Las entrevistas han resultado relevantes para mostrar diferentes itinerarios sobre la temática estudiada. Se han entrevistado a residentes en entornos rurales e urbanos, hombres y mujeres, diferentes clases sociales y edades diversas. En todas las aportaciones aparece la familia como elemento central para construir la identidad personal y social del sujeto. Adrián está estudiando y es dependiente de sus padres, se plantea la independencia cuando termine los estudios, trabajo estable y domicilio propio. Marta es autónoma con negocio propio y tiene un

apoyo casi incondicional de la familia, principalmente sus padres, todos "les echan una mano"; sin su ayuda no sería posible mantener la peluquería. Laura prefiere vivir en casa de sus padres por comodidad. Tiene un piso pero todavía no quiere emanciparse, ¿quizás cuando se case y tengan hijos? Rubén vive con su pareja y tienen una hija de 6 meses. Sus padres cuidan de ella y realizan las tareas domésticas, dice "estamos totalmente supeditados a nuestros padres", actualmente tienen mucha dependencia de su apoyo y reflexiona sobre la reciprocidad, en un futuro, cuando sean mayores deberán cuidarlos. Para Comas (2015) la tardía emancipación de los jóvenes tiene consecuencias diversas en la sociedad española: conductas de riesgo, sistema de valores, infantilismo, burbuja inmobiliaria…

Los padres de Javi construyeron una casa para cada uno de sus hijos, juntos en el mismo edificio. La relación entre ellos continua siendo estrecha, comparten un negocio ubicado en el garaje del edificio. El padre continúa teniendo el control y es la máxima autoridad de la familia, todavía "quiere controlarlo todo siempre"; trata a sus hijos como si fuesen niños y no "hombres hechos y derechos". Las decisiones económicas, sociales, educativas… de la familia son compartidas y consensuan entre todos, siendo el *pater familia* el máximo responsable. Fernando vive con su madre, tiene trabajo estable y piso propio pero prefiere vivir con ella, por la compañía y comodidad, "¡no tiene sentido pensar más allá!". Antonio vive "solito" y cada día visita a su madre, hablan y también "nos enfadamos", tienen una relación ambivalente, con altos y bajos, "tengo muchos momentos bajos". Ella cada día va a su casa y realiza las tareas domésticas: hacer la cama, lavadoras, limpiar… Para San Martín (2014) las personas deberían encontrar un sentido en su vida, una orientación, un camino, entonces sería más alta su actitud vital y tendrían más energía para conseguirlo.

Se han presentado las dificultades del tránsito de los jóvenes hacia la emancipación e independencia adulta; la relación e influencia de su familia -padres, suegros y otros- es indiscutible y fundamental para entender determinadas dinámicas y situaciones. Resultan significativas las reflexiones de los entrevistados cuando explican la relación e influencia de sus padres. En una sociedad avanzada sus ciudadanos deberían emanciparse con más facilidad; independizarse sin necesitarlos permanentemente. En algunos casos se vislumbra un vacío existencial, sin un proyecto vital que dé sentido al día a día. Algunos expresan no tener una vida óptima, manifiestan tristeza, desesperanza y soledad. Cuando pierdan su principal sostén espiritual, psicológico, emocional y práctico parental entonces pueden tener dificultades de adaptación. Hay un encaje a la vida adulta deficiente. Escasez de proyectos vitales propios, meditados, reflexionados e interiorizados; los cuales den un sentido espiritual a las acciones cotidianas. Según

Frankl (1988) la felicidad se alcanza al vivir con sentido transcendente y tener unos valores óptimos y generosos; integrar la libertad, la independencia, el cuidado y el apoyo a hijos, padres, abuelos y sociedad en general.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberdi, I. (2014). *El retraso de la procreación y el mantenimiento de la juventud*. Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud. 0, p. 9-25. Disponible en: https://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/8

Ander-Egg, E. (2000). *Métodos y técnicas de investigación social*. Buenos Aires: Lumen-Huamnitas.

Armas, M., López, A. (2018). *El sentido de la vida: factor protector de ansiedad y depresión*. Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. 13, p.57-72. Disponible en: https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.57

Beck, U. (2002). La sociedad del riesgo global. Madrid: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Comas, D. (2015). *La emancipación de personas jóvenes en España. El túnel del miedo*. Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud. 2, p. 7-24. Disponible en: https://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/26

Esping-Andersen, R. (2000). *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona: Ariel.

Flaquer, Ll. (1999). *La estrella menguante del padre*. Barcelona: Ariel.

Flaquer, Ll. (2004). La articulación entre familia y Estado de bienestar en los países de la Europa del sur. Papers: revista de sociología. 73, p. 27-58. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v73n0.1105

Frankl, V. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.

Gaviria, S. (2007). *Juventud y familia en Francia y en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Gil Calvo, E. (2002). *Emancipación tardía y estrategia familiar. El caso de los hijos que ni se casan ni se van de casa*. Revista de Estudios de Juventud. 58, p. 1-9. Disponible en: http://www.injuve.es/sites/default/files/articulo1.pdf

Gil Calvo, E. (2005). *El envejecimiento de la juventud*. Revista de Estudios de Juventud. 71, p. 11-19. Disponible en: http://www.injuve.es/sites/default/files/revista71_1.pdf

Gil Calvo, E. (2014). El síndrome de dependencia familiar como encuadre (framing) de la agenda juvenil. Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud. 0, p. 47-64. Disponible en: https://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/11

INJUVE (2016). *Informe juventud en España 2016*. Madrid: Instituto de la Juventud.

INJUVE (2019). *Observatorio de emancipación. Balance general*. Madrid: Consejo de la Juventud de España.
Robinson, K. (2012). *El elemento*. Barcelona: Conecta.
Robinson, K. (2015). *Escuelas creativas: la revolución que está transformando la educación*. Barcelona: Grijalbo.
San Martín, R. (2014). *Juventud y sentido*. Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud. 1, p. 89-100. Disponible en: https://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/23
Singly, F. (2005). *Las formas de terminar y no de no terminar la juventud*. Revista de Estudios de Juventud. 71, p.111-121. Disponible en: http://www.injuve.es/sites/default/files/revista71_9.pdf
Stake, R. (1998). *Investigación con estudios de casos*. Madrid: Morata.
Tahull, J. (2016). *La compleja transición de los adolescentes hacia la vida adulta*. Revista de Antropología experimental. 16(1), p.27-44. Disponible en: https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.2853
Tahull, J. y Montero, I. (2019). *La transformación de las familias. La irrupción del hijo único*. Revista Miscelánea. Comillas. 77(151), p. 317-340. Disponible en: https://doi.org/10.14422/mis.v77.i151.y2019.003
Urraco, M. (2017). *El anhelo (y las posibilidades) de linealidad en la era de la incertidumbre: noticia de una juventud periférica*. Revista Metamorfosis: Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud. 7, p. 30-49. Disponible en: https://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/73
Van de Velde, C. (2015). *La entrada en la vida adulta. Una comparación europea*. Revista de Estudios de Juventud. 71, p. 57-67. Disponible en: http://www.injuve.es/sites/default/files/revista71_5.pdf
Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
Joan Tahull Fort (Lleida - España, 1972). Profesor de Sociología; Facultad de Educación, Psicología y Trabajo Social; Universidad de Lleida, España; Dirección: C/ Jaume II, 71, 25001 Lleida (España), tel. 973703370. E.mail: joan.tahull@udl.cat

Joan Tahull Fort
Facultad de Educación, Psicología y Trabajo Social
Universidad de Lleida,
C/ Jaume II, 71
25001 Lleida (España)
https://orcid.org/0000-0002-4791-1704

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 609-635, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.609

EL PAPA CUESTIONADO. MANUSCRITOS INÉDITOS DE F. PEÑA SOBRE LAS TESIS DE ALCALÁ (1601-1602) *

THE POPE CHALLENGED. UNPUBLISHED MANUSCRIPTS BY F. PEÑA ON THE "THESES OF ALCALÁ" (1601-1602)

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Recibido: 04/03/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Las "tesis de Alcalá" fueron dos afirmaciones controvertidas defendidas por ciertos jesuitas en la Universidad de Alcalá de Henares en 1601. Una de ellas resultó especialmente desagradable al Papa: "No es de fe que este hombre determinado, por ejemplo, Clemente VIII, sea el Romano Pontífice". Cuando el Papa Clemente se enteró de este acto teológico se desencadenó la intervención de la Inquisición española, la cual intentó impedir que el Sumo Pontífice se reservara la causa para sí. En este artículo profundizamos en estos acontecimientos gracias a varios manuscritos hasta ahora inéditos. Entre estos documentos, destacan varios de F. Peña, un español que interpretó esa afirmación como una artimaña de la Compañía de Jesús para esquivar la supuestamente inminente

* Agradecimientos: Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación en los años 2021-2022.

condena del jesuita Luis de Molina, cuyo libro acerca de la predestinación divina y la libertad humana estaba siendo examinado en Roma en esos momentos. Los documentos aquí transcritos nos proporcionan nuevos detalles, como el texto preciso de las conclusiones defendidas en Alcalá. Además, es notorio que Peña fue el primero en comprender acertadamente la postura del dominico Domingo Báñez, porque para él sí es de fe que Clemente VIII sea Papa, aunque no lo sea de manera primaria.

Palabras clave: disputa *de auxiliis*, Inquisición Española, Papado, Escuela de Salamanca, eclesiología.

ABSTRACT

The "theses of Alcalá" were two controversial statements defended by certain Jesuits at the University of Alcalá de Henares in 1601. One of them was perceived by the Pope as particularly offensive: "It does not belong to Faith that this concrete man, for example, Clement VIII, is the Roman Pontiff". When Pope Clement learned of this theological act, the Spanish Inquisition intervened, since it attempted to prevent the Supreme Pontiff from reserving the cause for himself. In this article, we delve into these events thanks to several hitherto unpublished manuscripts. Among these documents we highlight several by F. Peña, a Spaniard who interpreted this statement as a subterfuge by the Society of Jesus to avoid the supposedly imminent condemnation of Luis de Molina, a Jesuit whose book on divine predestination and human freedom was being examined in Rome at the time. The documents transcribed here provide us with new details, such as the precise text of the conclusions defended in Alcalá. In addition, it is noteworthy that Peña was the first to understand correctly the position of the Dominican Domingo Báñez, because according to him it does belong to faith that Clement VIII is Pope, even though not in a primary way.

Keywords: *De auxiliis* controversy, Spanish Inquisition, Papacy, Salamanca School, ecclesiology

Son conocidas como "tesis de Alcalá" dos proposiciones defendidas por unos jesuitas en Alcalá de Henares durante un acto público celebrado en 1601 que, habiendo causado gran desagrado en Roma, despertaron la intervención de la Inquisición española. La primera de las polémicas tesis hacía referencia al grado de compromiso con la fe católica de la sentencia "este hombre singular, por ejemplo, Clemente VIII, ahora reinante, es el Papa". La segunda se preguntaba si la mayoría de los obispos reunidos en Concilio podría ser inerrante incluso sin la aprobación de sus declaraciones por parte del Papa. Esta segunda proposición tenía un fuerte sabor conciliarista —una de las doctrinas que más

dificultades había causado en las últimas centurias—. No obstante, fue la primera quizá la que causó mayor disgusto, debido a que se vio en ella un ataque a la autoridad pontificia, algo que resultaría en principio bastante paradójico viniendo de miembros de la Compañía de Jesús.

Estas tesis se defendieron en Alcalá durante los años en que se estaba discutiendo en torno a la así llamada "controversia *de auxiliis*" en Roma. De todos era sabido que Clemente VIII no veía con buenos ojos el famoso libro del jesuita Luis de Molina, su *Concordia* (1588), la cual estaba sometida a revisión como sospechosa de semipelagianismo. Ya Serry (1700, 333-350) y Meyer (1705, 333-337) dedicaron varias páginas de sus respectivas historias de las Congregaciones *de auxiliis* a esta peripecia de Alcalá como si de un episodio de dicha controversia se tratase.

Durante el siglo veinte, este incidente ha sido investigado con cierto detalle por De Scorraille (1912, 227-232) y Astrain (1913, 315-331) valiéndose de diferentes manuscritos. Sobre este material manuscrito da alguna noticia más Chadwick (1957, 201-202). Asimismo, el estudio de Horst (2003, 144-148 y 177-186) ha reflexionado sobre la cuestión teológica implicada y han sido publicados algunos artículos con nuevos inéditos que han arrojado más luz sobre los hechos (Beltrán de Heredia 1923, 36-46; Aldama, 1951; Torrijos-Castrillejo 2019; Torrijos-Castrillejo 2022b). En estas páginas, vamos a completar esta documentación transcribiendo y comentando algunas páginas hasta ahora inéditas, tomadas en parte de los papeles conservados por Francisco Peña[1]. Peña era un español establecido en la curia romana con considerable ascendencia ante el Sumo Pontífice. Veía con malos ojos la postura de la Compañía en la cuestión *de auxiliis* e interpretó las tesis de Alcalá en el marco de la controversia. Su intervención nos ayuda a comprender mejor los detalles de este episodio histórico y además nos sumerge en un problema teológico interesante y sutil acerca del primado pontificio y de la naturaleza de la virtud teologal de la fe.

1 Para las abreviaturas de los archivos consultados: Archivio Apostolico Vaticano = ASV; Biblioteca Apostolica Vaticana = BAV; Archivum Generale Ordinis Praedicatorum = AGOP; Biblioteca Angelica (Roma) = BA; BNCR = Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.

I. PEÑA Y EL ACTO TEOLÓGICO CELEBRADO EN ALCALÁ EN 1601

Francisco Peña, de origen turolense, formó parte del Tribunal de la Rota desde 1588 y llegó a ser su Decano en 1604[2]. También participó en las Congregaciones *de auxiliis*. Sus notas acerca de los acontecimientos desarrollados en dichas Congregaciones así como sus meticulosas copias de la correspondencia que recibía y enviaba se convirtieron después en una de las principales fuentes del libro de Serry. En un volumen del Archivio Apostolico Vaticano (ASV Arm.LIV, 49) estudiado y descrito por Lennerz (1937) se encuentran varias de sus notas autógrafas vinculadas con las tesis de Alcalá. Ciertos manuscritos que transcribimos aquí proceden de allí. Asimismo, en el Archivo General de la Orden de Predicadores se encuentran útiles copias de otros materiales conservados por Peña cuyos originales no siempre he podido localizar. Se encuentran en AGOP XIV.306, un valioso volumen sin foliar, que contiene los documentos concernientes a las tesis de Alcalá en una sección titulada "Codex septimus". Parece formar parte del proyecto de una historia de las controversias *de auxiliis* en la línea del mencionado volumen de Serry. Por último, en la Biblioteca Angelica, también sita en Roma, y en la Biblioteca Vaticana existen algunos ejemplares de bastante relevancia.

La correspondencia de Peña da buena cuenta de su interés por los acontecimientos desarrollados en la península ibérica, pese a su ya algo prolongada estancia en Roma. Este caso le atañía de modo particular, pues lo veía vinculado con las Congregaciones *de auxiliis*, en las cuales estaba involucrado. Su facilidad de acceso al Sumo Pontífice lo convertirá en un principal protagonista de estos hechos.

Los acontecimientos a los que nos referimos aquí comenzaron en julio de 1601 con uno de los nueve actos requeridos para conceder el grado de doctor a Gaspar Hurtado (Astrain 1913, 315; Hurtado 1632, 241)[3]. Se celebró en la Facultad de Teología de Alcalá bajo la dirección de Álvaro de Villegas. En dicho acto, denominado *Magna*, el candidato sostuvo la discutida tesis acerca de la fe en el primado. Hurtado era entonces regente de Artes; después ingresaría en la Compañía y llegaría a ser el sucesor del célebre Gabriel Vázquez en la cátedra

2 Sobre Peña, puede consultarse el artículo reciente de Fuertes de Gilbert y Rojo (2013) aunque la información aportada ahí está tomada de Gomez Uriel (1885, 511-514), el cual, además de dar datos biográficos, proporciona noticias sobre varios inéditos suyos. Sin embargo, no especifica suficientemente el patrimonio manuscrito de Peña relacionado con estas polémicas.

3 De acuerdo con Peña, las conclusiones se habrían celebrado en octubre o noviembre de 1601 (D1). Me inclino a pensar que las fuentes jesuíticas que maneja Astrain son más exactas en este punto.

de Prima (Nieremberg 1644, 565), mientras que Villegas era catedrático de Vísperas (Beltrán de Heredia 1973, 135). La tesis de Hurtado llamó la atención de la Inquisición sobre un acto teológico presidido el año anterior por Luis de Torres, con Diego de Oñate de "sustentante", en el cual había estado presente el propio G. Vázquez (Nieremberg 1644, 565; De Scorraille 1912, 227-228): el sustentante era el estudiante que el maestro presidente encargaba defender las tesis sostenidas en el acto, si bien el maestro podía intervenir si le parecía oportuno.

Astrain menciona también las tres cartas que mandó Peña varios meses más tarde al cardenal Aldobrandini, Secretario de Estado, una de las cuales nosotros reproducimos aquí (D2). Se trata de los primeros documentos de que disponemos sobre el caso. La carta a Aldobrandini de 5 de marzo de 1602 está escrita en italiano aunque va acompañada de una breve censura en latín donde el propio Peña explica las razones por las cuales las tesis deben ser tenidas por heréticas. Lo más notorio de esta censura es que el propio Peña tiene la ocurrencia de citar un pasaje del dominico Domingo Báñez, que había disfrutado durante los últimos veinte años de la cátedra de teología más importante de la celebérrima Universidad de Salamanca. Este fraile se había hecho famoso en Roma pues era conocido como el mayor oponente de Molina en Castilla[4]. La mención de esa página de sus comentarios a la *Summa* es muy significativa porque el parecer de dicho teólogo será después utilizado por los defensores de las tesis de Alcalá para corroborar su tesis, es decir, en un sentido totalmente opuesto. Sin embargo, Peña le había dado su valor exacto meses antes de que ellos manipulasen sus palabras:

> [f. 460r] Denique placet quod ad hoc institutum Dominicus Bañez apud S. Thomam 2.2. quaest. 1. art. x. dub. 2. censuit [f. 460v] in responsione ad secundum argumentum ubi postquam ex multorum Sententia, multa proposuisset, tandem propositio articulum resoluens dixit eum qui negaret esse uerum Papam electum ab ecclesia acceptatum nisi ostenderet non fuisse baptizatum uel non esse uirum, nedum ut uehementer de haeresi suspectum, sed etiam, ut hereticum merito puniri posse. Cum ad diuinam prouidentiam maxime pertineat ut non permittat hominem non Baptizatum aut foeminam ascendere ad Summum Pontificatum[5].

4 Sobre el talante teológico de Báñez, consúltese el reciente trabajo de García Cuadrado 2021. La implicación del teólogo castellano en la controversia sobre la gracia se extendió hasta el final de su vida (Torrijos-Castrillejo 2022a).

5 Copia del memorial de Peña al cardenal Aldobrandino (5/3/1602), en ASV Arm.LIV, 49, ff. 459-460 (existen otras dos copias de este memorial en BAV Barb.Lat. 1224, ff. 48-49 y ff. 66-67 y en BA 883, ff. 9-12; las palabras aquí transcritas se encuentran, respectivamente, en f. 48v, en f. 66v y en 10r).

> Finalmente, resulta agradable ver lo que, a este respecto, afirmó Báñez en su comentario a *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 10, dub. 2, en su respuesta al segundo argumento. Allí, después de haber propuesto los pareceres de otros muchos, añadió numerosas cosas y, al final, resolvió la cuestión tratada diciendo: "quien negase que fuese verdadero Papa aquél elegido por la Iglesia y aceptado por ella, a menos que mostrase que no había sido bautizado o que no es varón, no sólo sería severamente sospechoso de herejía sino que incluso se le podría castigar con razón como a hereje. Puesto que a la divina providencia le compete en grado sumo no permitir que un hombre no bautizado o una mujer ascienda al sumo pontificado".

En efecto, Báñez se expresa en su libro más o menos con esas palabras[6]. Se plantea la relación de la fe general en el primado que compete al sucesor de Pedro con el acto de creer en concreto en el carácter de Sumo Pontífice de un Papa determinado. Pese a distinguir ambos actos de fe, no niega que el segundo proceda de la virtud infusa. Por tanto, fue un gran malentendido —todavía vigente en el siglo XX[7]— decir que Báñez podría suministrar algún tipo de fundamentación a la postura de los jesuitas. Por el contrario, según él —como podemos leer en el texto mencionado por Peña—, negar que Clemente VIII o cualquier otro Papa admitido por la Iglesia es el verdadero sucesor de Pedro

En el manuscrito de ASV, se lee al margen de esas líneas: "uideatur omnino Turrecremata lib. 4. de ecclesia parte 2. cap. 9. circa finem uerso octauum genus". En efecto, así reza ese pasaje del eminente teólogo español: "Octauum genus distingui potest earum ueritatum quae etsi absolute catholicae non sint: sunt nihilominus catholicam ueritatem sapientes, sunt enim catholicis ueritatibus propinque. Vnde ueritas sapiens catholicam ueritatem potest sic diffiniri. Veritas sapiens catholicam ueritatem siue fiden ex consequenti est illa, quae adiuncta sibi aliqua alia ueritate ad fidem non pertinente, sed nihilominus quae rationabiliter negari non potest, fiet ueritas catholica. Exempli gratia, quia nunc in apostolica dignitate sedet magister Thomas de Sarzana. Ista. Thomas de Sarzana est papa, est propositio sapiens ueritatem catholicam. Patet quoniam adiuncta sibi illa ueritate quae negari non potest, uidelicet quod fuerit rite, et canonice electus, ut puta a toto dominorum cardinalium collegio uel duabus partibus, efficitur ueritas catholica dicenda. Magister Thomas de Sarzana rite canonice electus, et in papam ab uniuersali ecclesia susceptus est uerus papa, ista propositio est catholica ex determinatione uniuersalis ecclesiae" (Turrecremata 1561, 383r). Torquemada se pronuncia de un modo muy similar a como sentirá después Báñez: el que Fulano sea Papa no es de fe de manera primaria, pero se deriva de la fe y, en ese sentido, también es de fe, aunque de manera secundaria o derivada.

6 "[…] valde temerarium esset et scandalosum, si postquam Ecclesia acceptaverit aliquem in summum Pontificem, negaret aliquis, illum ese summum Pontificem verum, nisi ostenderet illum non esse baptizatum, aut non esse virum: alioquin non solùm esset vehementer suspectus de heresi, sed etiam vt haereticus meritò puniretur […] quòd ad diuinam prouidentiam spectare creditor, vt non permittat hominem non baptizatum ascendere ad sacerdotium, et multò minus ad summum Pontificatum" (Báñez 1584, 143E-144A). Estas palabras fueron leídas en alta voz por el propio Báñez en el acto celebrado en julio de 1602 para aclarar el verdadero significado de su postura en esta materia, añadiendo con donaire el castizo refrán: "hablen cartas y callen barbas" (Torrijos-Castrillejo 2019, 108-111).

7 Sobre este malentendido en el s. XX, véase Torrijos-Castrillejo 2019, 96 nota 6. Tampoco De Franceschi (2010, 59) da señales de distinguir la diferencia entre "no ser de fe" y "no ser de fe de manera inmediata".

convertiría, a quien así procediese, en merecedor del castigo propio de un hereje. Esto no obsta para que el maestro dominico especifique en esa página que la fe no se relaciona *primariamente* con el hombre concreto, ya Gregorio XIII, ya Clemente VIII, etc. Su tesis es que la proposición "Clemente VIII es el Papa" es una verdad de fe, pero no es un contenido inmediato de la fe, es decir, no tiene la misma categoría que la tesis "Jesus es Dios" o que "Dios es Trino". Según él, "la fe y el Espíritu Santo inclinan inmediatamente a creer que ésta que se llama Iglesia Romana es la Iglesia de Cristo verdadera y católica, sea este hombre singular el verdadero Pontífice Romano o no. Esto depende de ciertas circunstancias que pueden fallar como, por ejemplo, es necesario que esté bautizado y quizá no esté bautizado" (Báñez 1584, 143C). Ahora bien, aunque esta afirmación es importante para distinguir qué es primario y qué es secundario en el acto de fe, no cabe discutir el carácter de Papa del hombre determinado que la Iglesia tiene por tal, porque quien obrase así "parecería negar que en la Iglesia se encuentra la potestad de elegir al Sumo Pontífice sucesor de Pedro" (ibid., 143E). Por eso, aunque es cierto que podemos pensar erróneamente que una hostia está consagrada cuando en realidad no lo está (porque el sacerdote no ha celebrado bien la Misa, porque un farsante se ha hecho pasar por sacerdote, etc.), no es la fe quien nos lleva a esta falsedad, sino nuestra prudencia humana falible. Sin embargo —añade Báñez—, "en lo tocante al Sumo Pontífice no es tan fácil equivocarse en concreto si es el Sumo Pontífice éste que toda la Iglesia acepta como tal" (ibid., 144B).

Pues bien, después de haber argumentado con distintas razones y aportando la autoridad de Báñez, Peña termina su memorial en latín a Aldobrandini con estas vehementes palabras:

> Quamobrem cum acri Censura dignae sunt propositiones graui seueroque iudicio plectendi uidentur qui conclusionem defenderunt, docuerunt, subsignauerunt, et sua auctoritate defendendam permiserunt, hoc praesertim tempore quo eo potissimum diriguntur omnes quorundam conatus, ut iudicium Romani Pontificis, aut euitetur aut eludatur, aut incertum minimeque infallibile reddatur (ASV Arm.LIV, 49, f. 462r; copia en BAV Barb.Lat. 1224, f. 49v y f. 67v; BA 883, f. 12r).
>
> Por tanto, estas proposiciones son dignas de ser acerbamente censuradas, y deben ser castigados con un juicio grave y severo quienes tal conclusión defendieron, enseñaron, firmaron y, en virtud de su autoridad, permitieron que fuera defendida, sobre todo en este tiempo en el cual se orientan todos los esfuerzos de algunos a que el juicio del Romano Pontífice sea o sorteado o estorbado o su carácter infalible sea anulado por completo.

Como vemos, para Peña era crucial la importunidad de las tesis en un trance en que todos estaban pendientes de la resolución del Sumo Pontífice sobre la cuestión *de auxiliis*. Su lectura de los acontecimientos no podía dejar al margen esa polémica. Si la decisión pontificia acerca de Molina acabase siendo —como era de esperar— negativa para la Compañía, era de temer que sus miembros cuestionasen la autoridad pontificia. Podemos asegurar que nada de esto podría haber pasado por el magín de los jesuitas ni siquiera un instante, pero hay que reconocer que las tesis, en aquellos años de las complicadas disputas celebradas en Roma, no llegaron precisamente en la mejor coyuntura.

¿Cómo fueron las conclusiones teológicas en las cuales se defendieron estas tesis? Hasta este momento, las publicaciones que tocaban este tema proporcionaban noticias indirectas sobre ellas, pero aún no disponíamos de mucha información ni contábamos con la formulación exacta de las conclusiones problemáticas. De acuerdo con ello, el P. Astrain (1913, 315 nota 1) se lamentaba: "No he podido descubrir las tesis impresas de este acto". Sin embargo, dicho historiador jesuita indica la ubicación de una serie de documentos conservados antes por sus correligionarios y ahora localizados en la Biblioteca Nacional de Roma (ibid., 323 nota 2). Entre esos legajos se halla un folio donde se recoge lo que parece a todas luces una copia literal de la conclusión cuarta de las tesis defendidas en Alcalá. El escueto dato del encabezamiento del folio ("conclusión cuarta") coincide exactamente con la referencia dada por Peña en una copia autógrafa de otra carta suya enviada al Consejo de la Inquisición española en los postreros días del mes de abril (D4). Al final de ésta aparece una información en latín acerca de las tesis erróneas. Se nos indica que formaban parte de una disputa que versaba sobre el libelo de repudio dado por Moisés, en la cual los jesuitas se preguntaban si dicho libelo era capaz de disolver el vínculo matrimonial o no. Peña copia la firma del decano de la facultad de teología, el Dr. Gregorio de la Cámara, y del Dr. Álvaro Villegas, con la intención de que fuesen castigados. Proporciona asimismo una noticia sobre la *cuarta conclusión*, en la cual se habrían defendido estas "tesis formales":

> 1. No es de fe que este Papa singular, por ejemplo, Clemente VIII, sea el verdadero Papa.
>
> 2. La mayor parte de los padres reunidos en Concilio es capaz de hacer una definición de verdad infalible incluso antes de la confirmación del Sumo Pontífice (D4, f. 268r).

Pues bien, en el documento de la Biblioteca Nacional se encuentra precisamente una copia que parece reproducir literal e íntegramente la *cuarta conclusión* que, encontrándose entre los documentos de los propios jesuitas,

tiene muy pocos visos de ser falsa[8]. Allí leemos (subrayo las tesis envueltas en polémica, que también aparecen subrayadas en el manuscrito):

> La Iglesia cristiana, que es visible, es una congregación de los fieles bautizados [...] cuya suprema cabeza es el Obispo de Roma, Sucesor de Pedro en el episcopado y en la suprema dignidad de la Iglesia; *no es de fe que este Papa singular, por ejemplo, Clemente VIII, sea el verdadero Papa*, el cual, a causa de un pecado de manifiesta herejía, parece poder ser depuesto por la Iglesia. [...] a él, en cuanto cabeza de toda la Iglesia, le compete congregar los Concilios generales y presidirlos, ya por sí mismo, ya mediante legados; en esos Concilios toman parte sólo los obispos que poseen jurisdicción ordinaria y los demás cardenales y, por sus privilegios, los generales de las órdenes religiosas, *cuya mayor parte, incluso antes de la confirmación del Sumo Pontífice, está dotada de verdad infalible* (D5).

Estas afirmaciones, de las que tuvo noticia en marzo, desataron las sospechas de Peña, el cual se dirigió enseguida al Cardenal Aldobrandino para hacerle ver la gravedad del caso. Gracias a esta correspondencia podemos hacernos una idea de lo sucedido a partir del día en que estas tesis llegaron a ser conocidas en Roma.

II. LOS ACONTECIMIENTOS DURANTE 1602

Según Peña dejó apuntado en sus notas personales, el embajador del rey de España ante la Santa Sede, Antonio Fernández de Córdoba, Duque de Sessa, platicó con el Papa en una audiencia de 16 de marzo y dos días después escribiría a Felipe III informando de la cuestión (D1)[9]. Al Papa le había llegado la noticia el día 2 de marzo y Peña, quizá informado por el propio Pontífice, escribe a Aldobrandino el día 5. En esa carta advertimos que, desde el principio, no vio

8 En la otra cara del folio que contiene esta "cuarta" conclusión se encuentra otra, con el escueto título "Ex conclusionibus societatis IIa. conclusio". Es muy probable que corresponda con el acto de 1600 presidido por L. de Torres: "Supremum Ecclesiae caput à Christo Domino constitutus est Petrus, cui Romanum Pontificem in dignitate succesore de fide est et supremi Pontificatus dignitas, si non in primaeua institutione, saltem postea diuino uere annexa est Romano Episcopatui, quod tamen de fide nolumus esse, sed est solum probabilis, *sicut etiam de fide non est hunc numero hominem esse Summum Pontificem*. Propter crimen haeresis occultum, siuè interius, siue exterius non cadit à sua dignitate Pontifex, imo nec propter haeresim manifestam est ipso facto depositus, sed deponi à Generali Concilio potest, non sic a solo Cardinalium Coetu; propter alia uerò crimina deponi non potest […]. Concilij generalis Congregatio ad Summum pertinet Pontificem, qui est suprà illam: cuius instructionem *certam si sequatur Concilium errare non potest, imò nec maior eius pars etiam ante confirmationem; ante hanc tamen non potest obligationem imponere credendi ea quae definit*. Verbum…" (BNCR 679, f. 428r, el subrayado en el ms.).

9 En BA 883, f. 13r se conserva también una breve carta autógrafa de Peña al Cardenal Aldobrandino fechada el día 15 de marzo refiriéndose a esta conversación del Duque con el Papa al día siguiente.

en las tesis un problema local y marginal, sino un ardid de la Compañía con repercusiones para la Iglesia universal:

> Siendo la Universidad de Alcalá el principal origen de las opiniones de Molina, Suárez y Vázquez, los autores de estas doctrinas tratan de persuadir y autorizar sus intentos valiéndose de ella; en esta ocasión cabe presumir que hay allí una gran malicia y pecaminosidad para preparar impedimentos con el propósito de que no sea recibida la declaración apostólica de nuestro Señor [el Papa] y tiene este mismo objetivo la segunda proposición sobre la infalibilidad de la mayor parte del Concilio: no es por otro motivo que hayan buscado y aún busquen las firmas de universidades, colegios y doctores particulares, sino para poder decir *quod plures stant pro ipsis quam pro Papa* [que son más quienes los apoyan a ellos que al Papa] (D2).

Para este eclesiástico, las tesis de Alcalá tienen un propósito claro: cuestionar la autoridad pontificia, ir minando su prestigio, de modo que, cuando salga a la luz la esperable condena de Molina, ésta pueda ser desatendida y desacreditada. Por supuesto, Peña mete en un saco a L. Molina, a F. Suárez y a G. Vázquez, ignorando las tensiones entre estos dos (Burrieza Sánchez 2004, 98.102). Además, que Peña contase con una inminente condena de Molina no era nada sorprendente, pues pocos años antes había circulado incluso la especie de la promulgación de una decisión pontificia desfavorable para el jesuita (Astrain 1913, 294-295).

Peña continúa su carta indicando que todos los implicados deben ser castigados, desde los doctores hasta las autoridades universitarias. Añade otras perlas sobre el centro académico responsable: "[…] el exceso es tanto mayor cuanto que nace de una raíz infecta, es decir, de la minúscula e infeliz Universidad de Alcalá, demasiado libre y, a la vez, sometida a la voluntad de algunos de estos innovadores y ellos, como si esa Universidad fuese su nido, allí ponen sus huevos y de allí nacen los polluelos y frutos que podemos ver" (D2). Por tanto, Peña cree que deben ser castigados de modo ejemplar, para que la excesiva libertad que se han tomado estos maestros no sea imitada en otras partes de España. Además, se debe proceder con sigilo confiando este cometido a la Inquisición española para evitar subterfugios indeseables. Como veremos, pese a este deseo, el nuncio recibirá el encargo de ocuparse del asunto. Al día siguiente, 6 de marzo, escribe otra breve carta a Aldobrandino, hablando de una conversación tenida con el Duque de Sessa, acontecida en la casa del propio Peña (BA 895, f. 182v; BA 883, f. 14r; ASV Arm.LIV, 49; copia en AGOP XIV.306). El embajador real estaba muy encolerizado por la situación y entre los dos concluyeron que se debía hacer un gran castigo ejemplar.

Peña escribió otras dos cartas más: una al confesor del rey y otra al Consejo del Santo Oficio. El confesor era, a la sazón, Gaspar de Córdoba (López Arandia 2010, 8). La carta a él dirigida fue enviada el día 18 de marzo (D3). Allí Peña repite las autoridades ya invocadas en su parecer en latín a que antes nos hemos referido: Juan de Torquemada y Domingo Báñez. Insiste en que es preciso que la censura de estas tesis ha de ser rígida, que "Pelagio ha tomado muchas fuerzas" debido al descuido de los obispos y habrá de ser el rey quien tome la iniciativa. Algo más de un mes después, el día 26 de abril, escribe al Consejo de la Inquisición española (D4). Allí refiere los acontecimientos que ya conocemos añadiendo una serie de doctrinas escandalosas defendidas por los jesuitas que, habiendo llegado a oídos del Papa, han contribuido a su pesar. Eso explicaría que, a pesar de la solicitud del embajador, el Sumo Pontífice intente resolver la cuestión desde la Sede Apostólica, pues la siente como propia. Además, Peña no habría sido el único en interpretar las tesis de Alcalá como un manejo para desacreditar al romano Pontífice en el contexto de la controversia *de auxiliis*, sino que también "una persona grave y religiosa" habría avisado al Papa en ese sentido, e incluso habría adivinado en ello la preparación de "un cisma" (D4, f. 267v). De tal modo, Peña anima a la Inquisición a vigilar más atentamente el proceder de las universidades en España, que para ello dispone de facultad y no ha de recibirla del Papa, por mucho que éste haya reservado para sí dar una resolución a la cuestión *de auxiliis*. No parece que los inquisidores recibieran con demasiado agrado la correspondencia de Peña, pues meses más tarde el Inquisidor General sugeriría al Nuncio que dicho eclesiástico estaba dando mala información al Papa sobre España (Astrain 1913, 328).

El Nuncio, el arzobispo Domenico Ginnasio, escribió al Secretario de Estado, el Cardenal Aldobrandino, el día 21 de abril de 1602 (ASV Segr. Stato, Spagna 55, f. 164). En esta carta decía que había averiguado que los defensores de las tesis de Alcalá eran jesuitas y habían defendido esas conclusiones en su Colegio. También afirmaba tener noticias de que un dominico había presentado una denuncia a la Inquisición por este motivo. Responde así a la misiva que le había sido enviada por Aldobrandino el día 30 de marzo exigiendo el proceso de los responsables de las tesis (Astrain 1913, 318).

Entre los papeles conservados por Peña sobre las tesis de Alcalá, se halla también una carta escrita por el nuncio al rey. Es del primero de junio y ya había sido publicada en su traducción latina por Serry (1700, 335) datándola empero en mayo. Aquí reproducimos por vez primera su tenor original español (D6). En ella es notorio el disgusto por la escasa vigilancia de la Inquisición ante los desmanes que se multiplican en España, la cual "está en peligro de caer en peor estado que otras provincias" (D6, f. 260v). Parecen resonar en éstas las palabras

que Báñez había escrito al Papa en 1597: "España no está más confirmada en la fe católica que Alemania o Inglaterra" (Báñez 2021, 247). Concluye, pues, el nuncio, con sombrías y casi amenazadoras palabras: si no se pone remedio enseguida, "se sentirá el castigo que Dios promete a los reinos y provincias, y los pastores negligentes mayormente en materia de tanta importancia y herética, la cual primero se ha sabido en Roma, y en otras partes del mundo que de los inquisidores de España" (D6, f. 260v). Afea la negligencia de los inquisidores españoles, que se han enterado de estos acontecimientos por Roma: ¡de manera incomprensible ha llegado el negocio a oídos del Papa antes que a los de los vigilantes de la fe españoles! Ginnasio no podía menos que hacerse cargo del asunto, después de haber constatado tanta poltronería por parte de la Inquisición española. Pese a tal impresión, los jesuitas españoles lamentaron, por el contrario, una excesiva prisa para encarcelar a los jesuitas involucrados en la defensa de las tesis, que respondía —según ellos— al deseo del Santo Oficio español de salvaguardar su jurisdicción (Astrain 1913, 319). Vemos aquí cómo salen una vez más a la luz los constantes conflictos de competencias entre el Santo Oficio de España y el de Roma, que desde los orígenes de las disputas *de auxiliis* habían emergido (Beltrán de Heredia 1968, 88).

Serry (1700, 336-338) publicó la traducción latina de la carta del rey a su embajador, el Duque de Sessa, enviada el día 8 de mayo de 1602[10]. En ella podemos apreciar la reacción del monarca a las notificaciones recibidas, en especial a esta última del nuncio. Felipe III dice que los culpables se encuentran encarcelados en la prisión de la Inquisición y se están tomando las diligencias oportunas. Se muestra algo molesto porque el nuncio haya solicitado la comparecencia de los acusados ante el Sumo Pontífice y solicita al Duque rogar al Papa que se haga cargo del caso la Inquisición española. El día 11 de junio el Duque responde al rey en otra carta transcrita por Serry (1700, 338-343). En su informe de las acciones emprendidas, se nos cuenta cómo el embajador se concertó con Peña para transmitir el ruego del rey. Peña mantiene una larga conversación con el Papa exponiéndole las razones por las cuales sería conveniente que se ocupase la Inquisición española del negocio. El Pontífice responde que no era su intención difamar ni al Rey Católico ni a España si bien lamentaba la falta de diligencia de la Inquisición. Se muestra lleno de prevenciones contra la Compañía, cuya influencia es grande en España. La infección del pelagianismo está extendiendo su hediondez desde hace años en esa nación y es razón que los

10 Una copia en español era conservada por Peña: ASV Arm.LIV, 49, ff. 256-257. Al final, añade: "Con esta os embio copia de un papel que me à esento el Nuncio de su Santidad dandome cuenta del negocio despues de executado" (f. 257v). Astrain (1913, 319-320) copia parcialmente algunas líneas en su versión original olvidando indicar la fuente.

Inquisidores se cuiden particularmente de ello. El propio Papa declara que las tesis de Alcalá constituyen una maquinación para preparar un modo de esquivar la resolución pontificia. No obstante su insatisfacción con la excesiva blandura de la Inquisición española, accede a conceder al rey su petición y el día 8 de junio convoca al embajador para comunicarle su decisión.

Serry (1700, 347) proporciona también una concisa noticia de una carta escrita por Peña al Inquisidor General de España, que él sitúa el día 11 de junio[11]. En realidad, es del día 14 de dicho mes: el día 11 corresponde a una de las cartas copiadas por Peña dentro de ella. Allí indica que los jesuitas han difundido un rumor: el asunto por el cual se les acusa no es tan grave e incluso el propio Báñez ha sostenido esta tesis. Recordemos ahora que, meses antes, Peña mismo había recurrido precisamente al catedrático de Salamanca para impugnar las tesis de Alcalá. Sabemos que Báñez convocará un acto académico en Valladolid a primeros de julio para limpiar su nombre y aclarar la malinterpretación de su propio libro (Beltrán de Heredia 1923, 36-46). Pocos días después, Vázquez de Padilla presidirá otro acto en la casa de la Compañía para sostener que la afirmación "Clemente VIII es Papa" es de fe de manera *primaria*, no secundaria[12]. Es decir, se mostrará aun más opuesto a los jesuitas de Alcalá, como si el dominico se hubiera quedado corto. Después, probablemente él será quien escribirá un nuevo papel criticando el acto de Báñez, de modo que éste habrá de defenderse en otro escrito ulterior (Torrijos-Castrillejo 2019).

Volviendo a la carta de mediados de junio escrita por Peña, encontramos que, ya el día 4 de mayo, Vázquez de Padilla había dirigido desde Valladolid una misiva al Cardenal Baronio (confesor del Papa), acusando al libro de Báñez de haber defendido las tesis de Alcalá[13]. Esta carta fue copiada por Peña a continuación de la suya y se puede leer también una traducción latina en AGOP XIV.306. En sus líneas dirigidas al Inquisidor General, Peña cuenta que Baronio fue prevenido para que no se dignase responder a Vázquez de Padilla. El eclesiástico español añade que mostraron el pasaje de Báñez al Papa y éste lo aprobó

11 La carta se encuentra en ASV Arm.LIV, 49, ff. 206-220.235-255; en AGOP XIV.306 (recordemos que este volumen no está foliado aún) se conserva una traducción latina de esa larga carta.

12 Una transcripción de las tesis impresas de ambos actos ha sido recientemente publicada por Torrijos-Castrillejo 2022, 271-278.

13 Una versión latina de la carta fue copiada en parte por Serry (1700, 346). Por esas mismas fechas, en España, los jesuitas se entrevistaron en persona con el nuncio y le mostraron el pasaje del libro de Báñez, argumentando de idéntica manera a Vázquez de Padilla (Astrain 1913, 320-321).

como perfectamente católico[14]. Acaba sus letras anunciando una pronta resolución del Papa contraria a Molina y sugiere al Inquisidor que se inste a enseñar a santo Tomás en las universidades y los obispos sean exhortados a impedir la celebración de actos donde se defienda la doctrina de la *Concordia*.

Supuestamente, por esas estas fechas los acusados fueron liberados de la prisión sin sufrir ninguna pena ulterior (Meyer 1705, 335; De Scorraille 1912, 230; Astrain 1913, 322). Ahora bien, el propio Hurtado (1632, 241) narrará el caso años más tarde y dirá que, pese a los falsos rumores, nunca llegaron a ser encarcelados. Nieremberg (1644, 566) tampoco habla de prisiones, pero nos relata el juicio por el cual fue exculpado el célebre maestro Gabriel Vázquez. Además, ilustra cómo los jesuitas celebraron esta absolución "aquella noche a deshora con luminarias, y fuegos, publicando, y festejando con estas, y otras demonstraciones de alegria […]. Y confirmose mas este contento poco despues, dando la Inquisicion por libres a los defensores de aquella opinion" (ibid.). ¿Hemos de creer que tan sólo Torres y Oñate pisaron el presidio?

Cuando la noticia de la absolución llegó a los oídos del Sumo Pontífice, ella despertó de nuevo su ira: Serry (1700, 343-344) nos informa de la entrevista que tuvo el Papa con Peña. En AGOP XIV.306 se conserva la traducción latina íntegra del relato de ese encuentro. Así podemos saber que ese coloquio tuvo lugar el día 10 de julio. Peña responde con sorpresa al Papa acerca de la liberación de los detenidos. Dice que sólo tenía noticia de que "cierta persona grave" iba a defender la autoridad pontificia esos días: suponemos que se refiere al acto de Báñez que acababa de tener lugar. Sospecha o, más bien, desea que la información de que dispone el Papa sea errónea. Ahora bien, la crónica latina consignada en el manuscrito que estoy siguiendo cita para confirmar la veracidad de la noticia de la liberación una carta del P. de la Rada, fechada el día 12 de junio de 1602, donde este franciscano menciona la liberación de los inculpados. Aun así, la causa no se detuvo ahí, puesto que durante los meses siguientes el nuncio siguió asegurándose de que la Inquisición tomara las diligencias oportunas, si bien la sentencia, absolutoria, no se emitió hasta el verano de 1603 (Astrain 1913, 327-331).

14 "Y porque esta carta venia encaminada para indignar à Su Sanctidad, y sacar alguna respuesta del dicho Cardenal para poderla mostrar en España, y con ella engendrar alomenos sospecha de injusticia: luego se advertio al dicho Cardenal, lo que convenia, para huir este enconveniente. Y Su Sanctidad hizo advertirlo que no se metiesse en responderle. En respeto de Bañes, aquel lugar se mostro à Su Sanctidad, donde califica la proposition, y Su Sanctidad quedo satisfecho del modo conque Bañes concluie" (Serry 1700, 347 nota). Justamente el único pasaje de la carta copiado por Serry en su lenguaje original corresponde a la parte que se refiere a Báñez.

Por último, la sección sobre las tesis de Alcalá que se encuentra en AGOP XIV.306 se cierra con una noticia sobre una serie de actos teológicos celebrados en Alcalá, cuyos defensores y fechas nos son desconocidos. El documento consiste en la censura de cuatro tesis realizada en Roma. Al parecer, la copia de AGOP XIV.306 reproduce el ejemplar incluido entre las notas de Peña: se nos dice que éste había tenido acceso a ella gracias al embajador del rey, el cual, a su vez, debió de recibirla desde España. He encontrado una copia más completa de este documento en BAV, encuadernada junto a varios papeles relacionados con las tesis de Alcalá. En cambio, el ejemplar de Peña va acompañado de sus anotaciones personales no exentas de interés para nosotros:

> Postquam Romae monitus fuisset Nuntius hispaniarum, ut oculos aperiret, quia uariis in partibus nouae doctrinae et periculosa publicabantur. Nuntius diligenter adhibuit, misitque suae Sanctitati multas Theses typis mandatas ac propugnatas Compluti quas examinari iussit Sanctitas Sua; in quibus quatuor sequentes propositiones inuentae sunt (AGOP XIV.306).
>
> Después de que el nuncio de las Españas fuese advertido por Roma para abrir los ojos, pues en varios lugares se estaban publicando nuevas y peligrosas doctrinas, el nuncio se aplicó al asunto y envió a su Santidad muchas tesis impresas y divulgadas por orden de la Universidad de Alcalá. Su Santidad las hizo examinar y en ellas se han encontrado las siguientes cuatro proposiciones.

Como podemos ver, se trata de unas tesis seleccionadas entre los impresos de los actos celebrados en Alcalá de Henares en esa época. Al parecer, en el contexto de la investigación, el nuncio envió muchos de ellos a Roma y estas tesis resultaron particularmente escandalosas. Por lo que indica Peña, podrían haber sido defendidas en actos diferentes. Sabemos que el Papa nombró una comisión con distintos teólogos, varios de los cuales también se estaban ocupando de las discusiones *de auxiliis*, y emitieron una censura entre los días 19 y 20 de julio de 1602 (D7). Peña dice que la nota fue firmada el día 23 de julio y termina añadiendo: "Puesto que esas proposiciones no atañen tan íntimamente a la controversia *de auxiliis*, el muy equitativo Pontífice juzgó que podía tomar censores de la Orden de Predicadores para examinarlas"[15]. En efecto, encontramos entre los firmantes al Maestro General de dicho instituto, al Maestro de Sacro Palacio o a Diego Álvarez. Si comparamos las listas de firmantes en ambos manuscritos, veremos que Peña incluye los mismos que el ejemplar de BAV, aunque en orden distinto. Además, no diferencia a los primeros firmantes de los

15 "Cum uerò propositiones illae non ita intimè pertinerent, ad Controuersiam de Auxiliis; iudicauit aequissimus Pontifex, posse ex Ordine praedicatorum ad illarum examen Censores assumi" (AGOP XIV.306).

segundos, mientras que en la censura éstos corroboran ulteriormente el parecer de aquéllos, añadiendo una observación.

Las afirmaciones censuradas están relacionadas con las discutidas tesis de Alcalá, puesto que tratan de elucidar la relación entre la fe infusa y la prudencia humana, como se nota con más claridad en la segunda proposición. En la tercera se indica que no se puede afirmar con toda certeza que la sucesión de Pedro esté contenida en el derecho divino, aunque esto sea "probabilísimo". A esta sentencia los censores la tachan o de herética o de próxima a herejía, pero que, en cualquier caso, "prepara el camino para el cisma" (D7). Además, los censores miran con sospecha la insistencia de las tesis en la preponderancia de las facultades humanas en el acto de la fe, en lo cual reconocen atisbos de pelagianismo. Como hemos visto antes, la Universidad de Alcalá se había hecho acreedora del recelo de haber alimentado las doctrinas molinistas, y los censores escogidos se cuentan entre los más acérrimos opositores a Molina. A pesar de todo, el segundo grupo de censores concede que es preciso distinguir la fe infusa de la prudencia humana y ésta no proporciona un conocimiento infalible: es decir, se alinean en una posición próxima a la de Báñez.

III. CONCLUSIONES

En estas páginas hemos aportado nuevos documentos que nos permiten tener un conocimiento más exacto de los acontecimientos relacionados con la polémica suscitada en torno a las conocidas como "tesis de Alcalá". Las transcripciones de manuscritos que aportamos aquí nos han permitido por primera vez leer la célebre conclusión defendida en la Universidad Complutense en la cual se encontraban las dos proposiciones que levantaron la polémica. Asimismo, la correspondencia de Peña, poco conocida hasta ahora, nos permite apreciar mejor algunos intercambios entre España y Roma durante los meses sucesivos. Desde el punto de vista histórico, advertimos cierta rivalidad entre las autoridades vaticanas y las españolas, en un tiempo en que la influencia de la península ibérica sobre la Ciudad Eterna se hacía sentir notoriamente. El rey y la Inquisición española tratan de salvaguardar su competencia en las cuestiones de fe que atañen a sus súbditos, mientras que desde Roma se alimentan sospechas sobre su eficacia.

Desde el punto de vista doctrinal, resulta interesante la indagación de la época sobre la relación entre el don de la fe y los diferentes contenidos a cuyo asentimiento ésta mueve al creyente. Existe un malentendido bastante popular que hace a D. Báñez precursor de las tesis de Alcalá, pero su postura es muy

diferente de la de los jesuitas investigados. El teólogo dominico piensa que decir "Clemente VIII es Papa" es una proposición suscitada por la fe y, si bien no es de fe de manera primaria, sí lo es de manera secundaria. Por eso, en algunas circunstancias podría darse un error, pero, en el caso preciso de saber quién es el Sumo Pontífice, es en la práctica imposible que tales circunstancias se verifiquen. En cambio, los jesuitas afirmaron que esa proposición *no* era de fe. En ese sentido, Báñez no puede ser presentado como precursor de dicha doctrina y es muy significativo que, antes de que nadie invocara su nombre para defender a los jesuitas, F. Peña ya había citado su libro precisamente para impugnar las célebres tesis.

IV. APÉNDICE: NUEVOS DOCUMENTOS SOBRE LAS TESIS DE ALCALÁ

D1

ASV Arm.LIV, 49, f. 458r [copia de la carta de Peña al confesor del Rey, autógrafo, marzo de 1602]

+ 1602

Complutensium propositionum

[columna a la izquierda] Sobre este caso tuvo el duque de Sessa embaxador largo razonamiento con su santidad de S. Clemente 8. sabado em la audiencia a .16. de março .1602.

El duque escriuió al Rei sobre el mesmo caso con correo estraordinario que partió de Roma a .18. de Março .1602. esagerando mucho el caso, para que ordinase a su consejo de la inquisición que lo castigase: También scriuió al padre confessor, i yo en conformidad le scriuí la carta que esta en este quaderno.

[columna en el centro, texto de la carta:] Anno .1601. mense octobri uel Mense nouembri quidam publice defendit quasdam conclusiones impressas, et in quarta conclusione posuit duas sequentes propositiones primam: non esse de fide hunc papam uidelicet clementem .VIII. christi uerum papam: Alteram

Maiorem partem concilij absque papae confirmatione facere infallibilem ueritatem.

Eas conclusiones uidit S. D. n. papa clemens .VIII. anno .1602. die sabbati .2. mensis martij.

Et cum à me scire noluisset quis mihi uideretur, ut quid esset agendum, sequentia scripsi, quae transmisi ad dominum cardinalem Aldobrandinum Sanctissimi nepotem die .5. eiusdem mensis martij .1602.

D2

ASV Arm.LIV, 49, ff. 463-464 [carta de Peña en italiano al cardenal Aldobrandino 5/3/1602]

[existen dos copias de este documento, con mejor ortografía italiana, en BAV Barb.Lat. 1224, ff. 50.52, y otra copia en BA 895, ff. 181-182]

[463r] Tre cose occorrono considerare respecto delle due propositioni asserte nella .4. Conclussione,

1. La malitia delle propositioni,

2. La pena che merita lo assertore,

3. il modo con che si deue procedere,

Repeto alla prima, si manda à parte una breue notatione segnata. A. alla quale si aggiunge che essendo la uniuersita Complutense fautrice principale delle opinioni di Molina Xuarez et Vazquez, per le mani della quale li fautori di questi dottori procurano persuadere, et autorizare le sue pretensioni, in questa occasíone si puo presumere, che ui sia una grande malitia et scelerateza, per preparare impedimenti accio non sia receputa la diclaratione Apostolica de nostro Signore et a questo medesimo fine ua indirizzata la seconda propositione sopra la infallibilita della maggiore parte del Concilio: et non ad altro effetto, hanno procurato et tuttauia procurano le sotto scritioni di Vniuersita, Collegij, et dottori particolari, per potere dire quod plures stant pro ipsis, quam pro Papa: et uedasi il ultimo memoriale [463v] dato à nostro Signore in lingua spagnola per li defensori di Molina doui si contiene questo.

Respeto alla secunda cosa, li assertori, autori, fautori, et autorizanti deueno essere seueramente castigati, per auere commesso cosi graue delitto uoluntariamente in prouincia catholica alli occhi del Re catholico che si sottopone al giudicio del Papa, anzi con instantia grande demanda la dichiarazione Apostolica di nostro signore Clemente VIII. et il excesso è tanto maggiore, quanto che nasce di radice infetto, cio della picciola, et infelice academia complutense emancipata et soggetta allà uolonta di alcuni di questi nouatori, et essi, in quella Academia quasi nel suo nido pongono le oua, accio poi inde nascano le polli, ei frutti che si vedono:

Finalmente si questo ardire passasse senza castigo con questo essempio li altri ardirebbono di publicare ognì sorte di propositione, tirate al manio al medesimo fine et per il contrario con questo essempio di castigo tutti andaranno con molto rispetto ne ui sara chi ardisse aperire la bocca per proferire non dico simile propositione ma ne manio dubia: et consequentemente ne seguira notabile profitto non solo in questa materia, ma

in molte altre sopra le quali da pochi anni in qua, si sono diuulgate grande cose seminate [464r] per tutta spagna per mezzo de libri di questi dottori.

Circa la terza cosa, cioè con che modo si deue procedere, prima è d'auuertire che si deue osseruare grandissimo et profundissimo secreto: perche si per sorte in Roma si intendesse un minimo cenno, subito li interessati con incredibile diligenza et artificii, procurarebbono darne auiso, per impedir, intricare, et fare esuanire tutto questo processo:

Pare si debba procedere per mezzo del Santo Officio de spagna scriuendoli ó, per breue, ó, dì altra maniera, et ingiongendoli in speciale che proceda in questa causa con ogni dìligenza et breuita ad capturam personarum inculpatarum et specialiter nominatarum in fine delle conclusioni, una delle quali è il Decano: et che le tenga ad ogni requisitione di nostro signore perche si questo negotio si comete al solo nuntio Apostolico con facilità si potrebbe impedire facendo et procurando l'interessati alcun uergognoso ricorso al consiglio sotto pretesto delle facolta di quella uniuersita di Alcala: et tutto questo cessara mettendoui il santo officio ouero ordinando al Nuntio et al santo officio che unitamente procedano: et per facilitare il negotio il Duca di Sessa screuira à sua Maesta Catholica et io al Santo Officio, di maniera che il tutto riesca bene nella cómissione per procedere contra uniuerssitatem uel singulares illius personas oportebit derogare priuilegijs etc. cum clausula quorum tenores etc.

D3

ASV Arm.LIV, 49, ff. 465-466 [Copia de la carta de Peña al confesor del rey de 18/3/1602]

[arriba en el margen izquierdo se lee, con caligrafía de Peña: "Copia de carta scrita al padre confessor con correo que partio de Roma 18. março .1602. Sobre las conclusiones defendidas en Alcala de Henares"]

[465r] El caso de las conclusiones que por el mes de Octubre o de Nouiembre se defendieron en Alcala con las dos proposiciones quod non est de fide uerbi gratia hunc Papam Clementem Octauum esse uerum Papam et quod maior pars Concilij habet infallibilem ueritatis auctoritatem. es de la calidad que V. P. Reuerendissima sabe i estas proposiciones dichas en este tiempo que los fautores de Molina procuran por todos los medios possibles defenderle, traen grandes sospechas, i affirman grauissimos daños cuales yo è pronosticado muchos dias à N. P. Reuerendissimo i auisallos al Consejo de la Santa general Inquisicion. La primera los Predicadores la califican con graue censura alomenos de uehemente suspecta de haeresi Turrecremata de ecclesia lib. 4. p. 2. c. nono o, decimo sino me acuerdo mal, i el Maestro Bañez 2.2. quest. 1. art. 1. dub. 2. i aca le dan mayor calidad. La segunda [465v] es heretica pues da la infalibilidad declaran cosas de fe a quien no la tiene porque esse priuilegio es del Romano Pontifice Vicario de Cristo. A parecido necessario al Duque acordar esto a V. P. Reuerendissima para que se penetre i considere todo como es razon, i no se passe querella ligeramente, ni tomandolo

como cosa de disputas escolasticas o, dandolas a calificar a personas que por ignorancia, o, poca aduertencia o, por otros respetos las estenuassen de manera que diessen nueua ocasion a su Santidad para hazer mayor sentimiento. Ai se uan las cosas de la religion poniendo en grandes peligros: Pelagio à tomado muchas fuerças: el descuido de los Obispos de españa es i à sido grandisimo en dexar de dar uozes contra tantas nouedades de malas dotrinas si su Magestad no manda proueer de breue remedio i no procura por medio de su consejo de la santa Inquisicion poner freno i temora los atreuidos con penas i rigor [466r] no se que bien nos podamos prometer, ni que daños podamos dexar de temer, Representar esto particularmente toca a N. P. Reuerendissimo que gouierna la conciencia del Rei, Dios guarde a N. P. Reuerendissimo.

De Roma 18. de Março 1602.

D4

ASV Arm.LIV, 49, f. 266 [Copia de una carta de Peña al Consejo de la Inquisición española, autógrafo, 26/4/1602]

[en AGOP XIV.306 existe una traducción al latín de esta carta en el grupo de documentos que llevan el título de "códice séptimo"]

[266r] Por el mes de octubre, ò de Nouiembre del año 1601 passado se ~~deffen~~ publicaron i deffendieron en la Vniuersidad de Alcala de Enares unas conclusiones con el titulo conuenido en el papel que ua con esta, i en la quarta Conclusion se affirmauan las dos proposiciones que uan notadas en el mesmo papel, estas se embiaron à Roma, i uinieron en manos de su Santidad à 2. de Março passado, í se marauillo mucho de semejante licencia i atreuimiento auisado desse caso el Duque de Sessa sabado a los 16. de Março en el audiencia trato dello con su santidad ~~assegurandole que destos esse~~ certificandole que en estos eccessos no consentian en españa los que gouernauan, su santidad ~~hizo~~ mostro grandissimo sentimiento, i con mucha razon pues essas dos proposiciones descomponen toda la monarchia de la Iglesia catholica, ~~des~~ Luego que trate con el santo Cardenal Aldobrandino del orden que me parecia se deuia guardar, en castigar tan graue caso, i fue pessuadirle con biuas razone, que con un Potere particular su santidad cometiesse à esse santo Tribunal, el processo desta ~~causa~~ caso, encargandole mucho la grauedad della, i lo ~~mucho que conuenia, i~~ [266v] i para este effeto le di un memorial que su Illustrissma me pidio pocos dias despues el embaxador represento ~~esto~~ lo mesmo a su santidad mas como uio que no le salia à esto de cometerlo à esse Tribunal, el duque resoluio dar noticia dello a su Magestad ~~a los 18~~ con correo que partio a los 18. de Março, i yo tambien en la misma conformidad escriuí con el mesmo correo al Padre Confessor, ~~auiendolo~~ despues de auerlo participado con el embaxador, i fue con intencion, que esse Tribunal preuiniesse en el conozimiento, haziendo castigo exemplar en los culpados, que compusieron, deffendieron, i autorizarn las dichas Conclusiones, donde ~~en~~ al pie dellas se leràn estampados el Doctor de la Camara decano, i el Doctor Aluaro Villegas, como parece en el mesmo papel,

Despues se à penetrado que su santidadà mandado citar para que comparezcan personalmente tres, ò quatro de los que an participado en el ecceso destas conclusiones, ~~as~~ quiça persuadido que ai no se auia de ~~persuadir~~ proceder con el rigor que es razon por auer~~se~~ algunas uezes ~~dexado~~ dado à entender que en esta materias tocantes a la Inquisicion ~~ai def~~ ai algun descuido i no se procede ~~con el cuidado que antes se acostumbraua~~ segun merecen los delitos i parece ~~muí~~ uerisimil, que s~~u santidad~~ aia concebido esta opinion de esse Tribunal por auer sido auisado de muchas partes de españa, que ai mucha licencia en nouedades de dotrinas, i no ~~vee~~ entiende [267r] auesse puesto remedio, sabe que un Teatino [sc. jesuita] en Valencia leyo, o predico que las mugeres eran capaces de ordenes menores[16]. Que en Çaragoça otro se atreuio à dezir que presto uerian canonizadas sus sentencias ~~i pareceres hablando de Molina~~ entendiendo de Molina. Que an procurado, i procuran ellos, i sus discipulos introduzir todo genero de nouedad, no solamente en materias tocantes a la fe mas tambien en materias morales. en cosas mas dañossas al bien comun i a la conciencia, Que los obispos de las Filipinas escriuieron a su Magestad que aia gloria suplicandole que no ~~diesse a~~ encomendase en aquellas de las dotrinas a los Teatinos por ser peligrosas, í que en Mexico sino me acuerdo mal uno auia predicado esta proposícion Arriana filius in diuinis et minor Patre [en nota al margen se lee: "desto dara informacion Fr. Diego de Soria Dominico electo obispo dela nueua Segobia, que esta en essa corte"], i como cada dia obispos í otros hombres zelantes le auisan destas, í otras cosas semajantes no ~~uie~~ tiene noticia que con el deuido rigor se prouee de remedio, ~~tengo por cosa~~ es muí uerísimil, que por auer formado el conceto arriba dicho no fue poderoso el embaxador para persuadirle en esta ocasion, que cometiesse el negocio deste eccesso, à esse Tribunal pues como se à dicho à mandado citar, à algunos de aquellos para que comparescan delante de su santidad.

[267v] Tambien se sabe que una persona graue, í religiosa à dicho à su santidad que ~~essas~~ aquellas Conclusiones ~~en Alcala las à deffendido en Alcala~~ deffendio en Alcala ~~a~~ ò discipulo, ò dependente de Teatinos, affin de preparar la cisma de que se a dado auiso.

De lo arriba dicho pueden echar de uer VV. SS. lo que conuendra hazer, ~~i~~ es cierto que ~~el auocado asi~~ por auer su santidad ~~con~~ auocado asi la causa de Auxilijs, no ~~con los~~ à quitado a VV. SS. la jurisdicion para que ~~no conozcan~~ dexen de conozer de otros eccessos, ò de los que hazen contra el orden dado en la mesma materìa, i quando dudacen dello pidan a su santidad facultad que la dara de mui buena gana, i sobre todo VV. SS. poco curen ~~met poner orden~~ aduertir en todas las uniuersidades el como se procede en semejantes materias, i pues ueen los graues abusos proueen de graues, i exemplares castigos, que en esto recibira mucho contento su santidad por el mucho ~~seruicio que de bien~~ que dello à de redundar al seruicio de Dios, i de su Magestad i a la paz ~~de~~ Comun de sus

16 Esta noticia le hubo de llegar al Papa merced al memorial enviado por Báñez en 1597 (Báñez, 2021, 240). Peña insiste de nuevo en este mismo dato en otra relación firmada en mayo de este mismo año 1602: cf. ASV Arm.LIV, 49, f. 316 (Lennerz, 1937, 65).

Reynos, la qual no se puede conseruar donde no se conserua la fe, i religion catholica intacta.

Manden VV. SS. darme auiso de qualquiera buena orden que dieren cerca destas materias para que pueda certificar a su santidad que ai mucho cuidado en todo. Dios guarde a VV. SS. de Roma a 26 de Abril de 1602.

[268r] [el siguiente folio es el adjunto a la carta: una copia manuscrita de las conclusiones]

[Margen izquierdo: Estas conclusiones se defendieron en Alcala de Henarea en el mes de Octubre, ò, de Nouiembre del año .1601.]

Quaestio Theologica.

Vtrum per libellum repudij in Lege

Mosis dissolueretur uinculi matrimonij.

In Conclusione quarta, quae est de Ecclesia ponuntur duae sequentes propositiones his formalibus uerbis.

1. Non est de fide hunc numero Papam exempli gratia Clemente .VIII. esse uerum Papam.

2. Maior pars Patrum in Concilio adhuc ante confirmationem summi pontificis, est infallibilis ueritatis.

El Dotor dela Camera Decanus.

Dotor Aluarus Villegas.

D5

BNCR 679, f. 428v [Conclusiones defendidas por Gaspar de Hurtado en uno de los actos tenidos en la Universidad de Alcalá para alcanzar el título de doctor en teología]

Ex conclusionibus Vniuersitatis Complutensis

IV. Conclusio.

Ecclesia christiana, quae uisibilis est, Congregatio est fidelium Baptizatorum, cuius membra non sunt Cathecumeni, nec Haeretici, nec Apostatae, benè tamen schismatici, et Excommunicati, et haec à Christo incoepit, et usque in finem Mundi duratura est, quae una sancta, catholica, et Apostolica uerè nominatur, et in rebus fidei, et ad mores pertinentibus errare non potest, cuius supremum caput Romanus Episcopus, Petri Successor in Episcopatu, et Suprema Ecclesiae dignitate, *non est de fide hunc numero Papam exempli gratia Clementem octauum esse uerum Papam*, qui propter peccatum haeresis manifestae uidetur Ecclesia deponi potest. Et qui in rebus fidei, nec ad mores pertinentibus, nec in approbatione religionis ut Papa errare potest, nec in Canonizatione

sanctorum, et ad ipsum, cum sit totius Ecclesiae caput pertinet generalià Concilia congregare, et ìn illis praesidere, siue per se, siue per legatos, in quibus solum Episcopi habentes ordinariam iurisdictionem definiendi res fidei, reliqui uerò cardinales, et ordinum Generales ex priuilegis, *quorum omnium maior pars adhuc ante confirmationem summi Pontificis est infallibilis ueritatis*. Traditio, alia Ecclesiastica, alia Apostolica alia diuina. Editio nostrae uulgatae est infallibilis authoritatis: inter scripturam sacram traditionem diuinam, et Ecclesiam non est excessus infallibilitatis.

D6

ASV Arm.LIV, 49, f. 260 [Copia de una carta del Nuncio al Rey, 1/6/1602]

[copia en ASV Segr. Stato, Spagna 55, ff. 195-196; esta carta fue publicada por Serry (1700: 335) traducida al latín y con fecha de 1/5/1602; en AGOP XIV.306 (sin foliar; en un grupo de documentos recogidos en el "códice séptimo") se encuentra otra traducción latina diferente pero también fechada ese día]

[260r]

[margen izquierdo, autógrafo de Peña: «Copia de carta que el Nuncio de Su Santidad a Su Magestad desde Valladolid a Aranjuez de primero de iunio de 1602»]

Señor

Aura facilmente uesa magestad entendido el mandamiento que io è mandado hazer en Alcala a tres clerigos de los que quieren saber mucho para que parezcan en la santa inquisicion de Roma, i esto de orden de su Santidad porque la materia disputada publicamente es heretica, i esorbitante contra las doctrinas de Santos Padres, concilios generales, y fee catolica y autoridad de su Santidad particularmente y Sede Apostolica, que a escandalizado todo el mundo assi por la falsa dotrina, como por el lugar donde a sido estampada, disputada, y publicada, que es Alcala uilla de españa, i de Rei tan catholico y defensor de la fe de Christo y de su Santa Yglesia. yo deuia ir en persona para dezir a V. M. mucho mas de lo que dire con esta, toda uia no dexare de acordar a V. M. que en estos sus reinos de españa tiene tantos moros, y confittos, y otros tantos estrauagantes humores, que si ua nada durmiendo, o, dissimulando en estas materias tan periculosas [260v] esta en peligro españa de caer en peor estado que otras prouincias, mas lo que hasta agora a conseruado españa, ha sido la uigilancia y rigor de la inquisicion, y si agora se tiene de desacido de los inquisidores de cosa de tanta importancia, y que publicamente ha sido sustentada en las scuelas publicas: y sino se esta con mas cuidado, y uigilancia, y superintendencia en estas disputas, y estampas de libros y leciones y sermones, creame V. Magestad que en breue se sentira el castigo que dios promete a los reinos i prouincias, y los pastores negligentes maiormente en materia de tanta importancia y heretica, la qual primero se a sabido en Roma, i en otras partes del mundo que de los inquisidores de españa. he querido scriuir todo esto a V. M. por

desseo y zelo que yo tengo de la salud y quietud de los reinos y de V. Magestad cuia real Persona guarde Dios etc.

D7

BAV Barb.Lat. 1224, ff. 46r-47r [censura de unas conclusiones defendidas en Alcalá]

[en AGOP XIV.306 sólo figuran las cuatro proposiciones y los firmantes]

[46r]

Censura super Conclusionibus defensis in Hispania.

In Congregatione Theologorum habita ex speciali commissione S. D. N. D. Clementis diuina prouidentia Papae VIII. in Palatio sanctae, et Vniuersalis Inquisitionis de Vrbe, sub diebus 19. et 20. Julij 1602. In qua conuenerunt Patres Theologi infrascripti propositis quatuor propositionibus subsequentibus excerptis ex folijs impressis quarumdam Conclusionum Patris Commissario Generali S. Officij de mandato eiusdem S. D. N. consignatis, praedicti omnes Patres unanimi consensu conuenere in censura earumdem propositionum prout infrà.

Prima Propositio.

Fides diuina supponit in nobis necessariò ut conditionem[17], assensum humanum de ueritate reuelationis diuinae.

Censura.

Si intelligitur propositio de ueritate diuinae reuelationis absolutè, nempè ut quidquid Deus reuelat uerum sit, propositio non habet censuram; si autem de ueritate reuelationis diuinae, ut nobis propositae ab Ecclesia tunc est error in fide, et Pellagianorum, ac Semipellagianorum haeresim sapit, in quo secundo sensu propositionem ex contextu elici uidetur.

Secunda Propositio.

Reuelatio facta Ecclesiae de Misterijs diuinis non est necessarium, quod certò[18], et infallibiliter cognoscatur, sed prudentialis notitia sufficit.

Censura.

Scandalosa, pernitiosa, et haeretica.

Tertia Propositio.

17 Necessariò ut conditionem] AGOP XIV.306 tanquam Conditionem necessariam

18 Reuelatio facta Ecclesiae de Misterijs diuinis non est necessarium, quod certò] AGOP XIV.306 Reuelatio Misteriorum fidei facta Ecclesiae, non est necessarium medium, ut certo

Successio Petri Apostoli in Episcopum Romanum de[19] iure diuino non constat etsi probabilissimum sit Christum praecepisse D. Petro eam fieri.

[46v]

Censura.

Scandalosa, parans uiam ad schisma, et haeretica, uelut minimum haeresi proxima.

Quarta Propositio.

Propositio haeretica est illa, quae contra fidei doctrinam[20] communiter notam contrarietatem habet.

Censura.

Temeraria, scandalosa sternens uiam ad defendendos errores, et haeresim sapiens.

Fr. Hieronimus Sauierre Gentilis Ord. Praed.

Fr. Joannes Maria Brasichellensis Sacri Palatij Apostolici Magister.

Fr. Deodatus Gentilis Genuenº S. et Vniversalis Inquisitionis Commissarius Generalis

Anastasius à Brixia Abbas S. Benedicti Catholicis Villarum Congregationis Casinensis.

Acquiesco censurae tertiae Propositionis, et quartae absolutè prout iacet. Circa primam uerò propositionem dico ratione illius particulae necessariam, esse falsam, et temerariam, si tamen conditio illa assensus purè negatiuè sumatur: nam si accipiatur affirmatiuè, ità ut ille assensus sit causa, uel conditio positionis assensus diuini, et supernaturalis, uel auxilij diuini ad credendum absque dubio erit ad minus propositio semipelagiana ponens initium iustificationis ex nobis, an uerò assertor eius sit interrogandus in quo sensu illam receperit, Sua Sanctitas iudicet.

Circa secundam propositionem dico quod si excludat ab Ecclesia certam, et infallibilem cognitionem fidei de reuelatione sibi facta de articulis fidei, quod prima facie uidetur sonare propositio, absque dubio est haeretica, et totam fidem subuertens. Si uerò eam non excludit, sed supponit, illaque praesupposita, cui Ecclesiam, ut condistinctam à fratibus quibus primò facta est reuelatio. Ad hanc fidei cognitionem habendam [47r] non indiguisse necessariò cognitione alia infallibili; sed prudentiali, à qua primo moueretur ad credendum uidetur quod propositio in hoc sensu non sit haeretica. Haec sentio sub censura Sanctissimi D. N.

Fr. Joannes de Rada Ordinis S. Francisci Prior Generalis.

19 De] AGOP XIV.306 *om.*

20 Est illa, quae contra fidei doctrinam] AGOP XIV.306 est, quae contra ueritatem fidei

Fr. Hieronimus Pallanterius Franciscanus Conuentualis.

Fr. Gregorius Nunnius Coronel Ordinis S. Augustini subscribo censurae omnium quatuor propositionum simpliciter.

Fr. Didacus Aluarez Regens Mineruae.

Fr. Michael Angelus Seglitius à Lauda Sacrae Theologiae Lector, ac Patris Commissarij Generalis S. Officij Socius.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aldama, J. A. de. 1951. "Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá". *Archivo teológico granadino* 14: 129-282.

Astrain, A. 1913. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Vol. 4. Madrid: Razón y Fe.

Báñez, D. 1584. *De fide, Spe et Charitate. Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris partem, quae ad Quaestionem Quadragesimam sextam protenduntur*. Salmanticae: S. Stephanum.

Báñez, D. 2021. *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia* de auxiliis. Pamplona: EUNSA.

Beltrán de Heredia, V. 1922-1923. "Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca". *La Ciencia Tomista* 25: 64-78.208-240; 26: 63-73.199-223; 27: 40-51.361-374; 28: 36-47.

Beltrán de Heredia, V. 1968. *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y Documentos*. Madrid: CSIC.

Beltrán de Heredia, V. 1973. "La facultad de teología en la Universidad de Alcalá". En *Miscelánea Beltrán de Heredia: Colección de artículos sobre historia de la teología española*, vol. 4, 61-157. Salamanca: San Esteban, OPE.

Burrieza Sánchez, J. 2004. "Establecimiento, fundación y oposición de la Compañía de Jesús en España (siglo XVI)". En *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, editado por T. Egido, 49-106. Madrid: Marcial Pons.

Chadwick, O. 1957. *From Bossuet to Newman: the idea of doctrinal development*. Cambridge: Cambridge UP.

De Franceschi, S. 2010. "Le catholicisme antiromain et l'infaillibilité pontificale au début du XVIIe siècle". En *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins (XVIIe- XXe siècles)*, editado por S. de Franceschi, 39-75. Lyon: LARHRA.

Fuertes de Gilbert y Rojo, M. 2013. "Peña Calvo, Francisco". En *Diccionario Biográfico Español*, vol. 40, 564. Madrid: Real Academia de la Historia.

García Cuadrado, J. Á. 2021. "La tarea del teólogo según Domingo Báñez: entre la metafísica y la mística". *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 16: 55-69.

Gomez Uriel, M. 1885. *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa. Aumentadas y refundidas en forma de Diccionario bibliográfico-biográfico*. Vol. 2. Zaragoza: C. Ariño.
Horst, U. 2003. *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*. Berlin: Akademie.
Hurtado, G. 1632. *De fide, spe et charitate*. Matriti: F. de Ocampo.
Lennerz, H. 1937. "Die Collectanea Peñas". *Gregorianum* 18: 52-69.
López Arandia, M. A. 2010. "Dominicos en la corte de los Austrias. El confesor del rey". *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 7. http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/218 (consultado 22/7/2021)
Meyer, L. de. 1705. *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis*. Antuerpiae: P. Jacobs.
Molina, L. de. 1588. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Olyssipone: Riberius.
Nieremberg, J. E. 1644. *Firmamento religioso de luzidos astros, en algunos claros varones de la Compañia de Iesus*. Vol. 2. Madrid: M. de Quiñones.
Scorraille, R. de. 1912. *François Suárez de la Compagnie de Jésus*. Vol. 1. Paris: Lethielleux.
Serry, J. H. 1700. *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V*. Lovanii: Aegidium Denique.
Torrijos-Castrillejo, D. 2019. "Un manuscrito inédito de Domingo Báñez: Respuesta del P. Báñez a un informe de los PP. Jesuitas acerca de las 'tesis de Alcalá' (si es de fe o no que este hombre sea el Romano Pontífice)". *Revista española de teología* 79: 93-126.
Torrijos-Castrillejo, D. 2022a. "Tres manuscritos inéditos de Báñez sobre la gracia y la libertad". *Espíritu* 71: 11-38.
Torrijos-Castrillejo, D. 2022b. "Manuscritos inéditos de D. Báñez sobre las tesis de Alcalá (1602)". En *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la modernidad*, editado por D. Torrijos-Castrillejo, J. L. Gutiérrez, 247-283. Madrid: Sindéresis/Ediciones San Dámaso.
Turrecremata, I. de. 1561. *Summa de Ecclesia*. Venetiis.

David Torrijos Castrillejo
Facultad de Filosofía
Universidad Eclesiástica San Dámaso
C. Jerte, 10
28005 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0003-2005-5634

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 637-656, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.637

DE LA IGUALDAD ECONÓMICA A LA SOBERANÍA POLÍTICA. UNA RECONSIDERACIÓN DEL PENSAMIENTO DISTRIBUTISTA

FROM ECONOMIC EQUALITY TO POLITICAL SOVEREIGNTY. A RECONSIDERATION OF DISTRIBUTIST THOUGHT

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 17/11/2021 Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

A fin de perfilar su propuesta teórica, este trabajo pretende analizar los vínculos del distributismo con el pensamiento cristiano, y más en concreto, con la doctrina social y política del catolicismo. Esto conlleva el señalamiento, dentro de un marco teórico común, de algunos elementos distintivos de aquel respecto de la contemporánea doctrina social de la Iglesia tal y como esta aparece en sus textos fundacionales, así como también de su crítica radical y no contemporizadora con la modernidad, ni con cualesquiera modelos socio-económicos de índole capitalista o socialista. Por último, se señala el alcance político de los postulados económicos del distributismo y la vigencia de algunos de sus principios para algunos movimientos alternativos actuales.

Palabras clave: distributismo, doctrina social de la Iglesia, igualdad económica, soberanía política.

ABSTRACT

In order to outline its theoretical proposal, this work intends to analyze the links of distributism with Christian thought, and more specifically, with the social and political doctrine of Catholicism. This entails pointing out, within a common theoretical framework, some distinctive elements of the former regarding the contemporary social doctrine of the Church as it appears in its founding texts, as well as its radical and non-compromising criticism of modernity and any socioeconomic model of a capitalist or socialist nature. Finally, the political scope of the economic postulates of distributism and the validity of certain postulates for some current alternative movements are pointed out.

Keywords: distributism, social doctrine of the Church, economic equality, political sovereignty.

I. UN APUNTE INTRODUCTORIO

Pese a algunos intentos recientes por rescatarlo del olvido, parece oportuno señalar de modo preliminar algunas notas definitorias del pensamiento distributista que proporcionen al lector un mínimo contexto y antecedentes. Iniciado a finales del siglo XIX, el distributismo (o *distributism*, expresión acuñada por H. Belloc en *El estado servil*) tiene su época de apogeo en el periodo de entreguerras, y aunque en apariencia se trata de una doctrina de contenido económico y social, posee un indudable calado político y filosófico en razón tanto de sus fundamentos como de su alcance. Y es que, si bien articulado a partir de la tradición del gremialismo y del tradicionalismo político británico, así como de ideas tomadas de la doctrina social del catolicismo, el distributismo es mucho más que una amalgama de sus influencias; conforma un cuerpo teórico capaz de oponerse sólidamente a las grandes ideologías surgidas de la Revolución Industrial, a la vez que postula un modelo de producción y de convivencia netamente antitético de aquellas.

Un cuerpo teórico que se consolidó a través de publicaciones periódicas que empiezan a aparecer en la década de los veinte del siglo pasado (*The Cross and the Plough*, *Land for the People, The Distributist Review* o *G.K's Weekly*)[1] y del

1 Cuyo antecedente se encuentra en la polémica mantenida en 1907 y 1908 en las páginas de *New Age*, revista del socialismo fabiano, por G.K. Chesterton y H. Belloc con G.B. Shaw y H.G. Wells. Las ideas centrales del distributismo empezaron a tomar forma en *The Eye-Witness*, creado en 1911 por Cecil, hermano de G.K. Chesterton, adscrito también al movimiento.

activismo, a través, fundamentalmente, del *Catholic Land Movement*, que conducirán a la fundación en 1926 de la llamada *Liga Distributista*, sostenida por las aportaciones de los tres principales representantes del movimiento: Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton y Vincent McNabb.[2] Tres pensadores que transitan entre el periodismo, la literatura y el ensayo socio-político, con una notable capacidad divulgadora y de confrontación teórica, cuyo intercambio de ideas resulta en este movimiento singular y en apariencia paradójico que, promoviendo en cierto modo un regreso a la tradición, reivindica un radical programa emancipatorio.

Porque la idea central del distributismo es, frente al capitalismo y al socialismo, la restauración de la libertad personal a través del reparto igualitario de la propiedad, de tal modo que se suprima la dependencia de los individuos y de las familias respecto de quienes detentan el capital y el poder, ya se trate de monopolios empresariales o de instancias colectivas, esto es, defendiendo a unos y otras de *las burocracias, los monopolios o el Estado* (Fernández Riquelme 2022, 2). Propugna así la reintegración de los medios de producción (tierra, vivienda, talleres, fábricas, comercios, etc.) a los individuos, para devolverles la soberanía sobre su propio sustento, por sí y en cooperación con otros pequeños propietarios (o poseedores), sin quiebra del vínculo que une al trabajador con los instrumentos y el producto de su trabajo. En consecuencia, el distributismo considera que tanto el capitalismo como el socialismo coadyuvan al proceso de acumulación de los medios de producción (poco importa a estos efectos el beneficiario empresarial o estatal) con la consiguiente expropiación de los individuos que se ven condenados a engrosar la masa creciente de proletarios.

En el contexto de devastación, pobreza e injusticia en el que nace el distributismo, cuando se han puesto de manifiesto las peores consecuencias de la concentración monopolista y del colonialismo en la fase de expansión mundial del capitalismo, aquel rechazará este sistema por lo que tiene de demencial, y al socialismo por lo que tiene de ilusorio; y a ambos, por lo que comparten de abstracción deshumanizadora. Ante la emergencia de masas de trabajadores en condiciones de miseria, desprovistas de lo más elemental y desarraigados de sus lugares de origen y de cualquier ideal, los pensadores distributistas niegan la indefectibilidad del capitalismo y denuncian la banalidad de esperar de él una mejora de las condiciones de vida de aquellos a quienes reduce a la esclavitud.

2 En ocasiones a esta terna se añade a Arthur Penty, autor afín al guildismo británico, si bien no católico ni de origen ni por conversión, como el resto de los citados.

De ahí la admonición de Chesterton (2010, 57) contra la asunción del capita-lismo como único sistema posible, a extremo de que pueda considerársele irresistible. Del mismo modo que alerta del riesgo de la colectivización de la propiedad y el poder, que redundaría en otra forma, quizá menos explícita, de servidumbre, so capa de garantizar a la mayoría una creciente satisfacción material y de pro-porcionar un horizonte utópico siempre aplazado. En cualquier caso, como resumirá en *Utopia of Usurers* (1917), todo monopolio (industrial o estatal) constituye un *robo* que atenta contra lo que es preciso para satisfacer las exigen-cias de la dignidad humana, esto es, lo que a cada uno pertenece para dotarse de cuanto se necesita para vivir con suficiencia. Lo cual apunta a la idea de una economía social al servicio del ser humano y, por lo tanto, a la necesidad de reconsiderar el orden económico desde una perspectiva diferente e integrada en otros fines humanos superiores. Una tarea que el distributismo realiza a partir de una serie de categorías proporcionadas por el sustrato filosófico y antropoló-gico del cristianismo.

II. SOBRE EL FUNDAMENTO: NATURALEZA, LÍMITE Y FINES

Si se ha señalado que el distributismo no se limita a ser una mera doctrina económica, es porque no concibe al hombre en su solo aspecto económico. Muy al contrario, concibe al *homo oeconomicus* como indisociable del *homo politicus* y del *homo spiritualis*, que connotan aspectos igualmente humanos con los que mantiene una plena continuidad. Tampoco el *homo oeconomicus* prevalece sobre ninguno de los otros dos; y por ese motivo, la reflexión que realiza el distributismo sobre esta concreta faceta humana contiene claves que se proyectan más allá de ella y permiten dar cuenta, de algún modo, de la condición humana en su totalidad. Quizá sea así porque los teóricos del distributismo parten de una concepción integral del ser humano para elaborar sus consideraciones económicas. Esto es, porque comparten unos presupuestos teológicos y filosóficos que delimitan una antropología comprensiva y ordenadora de esas distintas dimensiones, desde cada una de las cuales pueden, a su vez, inducirse los elementos comunes a todas ellas.

En definitiva, el distributismo se centra en un aspecto singular de la vida humana desde una perspectiva que considera el conjunto de los que la integran y que, en consecuencia, apela a la idea equilibrio y proporción entre ellos. Un equilibrio y una proporción que, en opinión de sus teóricos, no puede ser el resultado del (irracional) progreso, sino de un regreso, de una restauración de la

armonía perdida entre el ser humano y su medio, así como del ajuste de la función del trabajo, la producción y el consumo a una escala adecuada. En la medida, pues, en que es un pensamiento antimodernista, interpreta ese progreso como resultado de una concatenación de errores: la dominación del dinero y de la usura, la escisión calvinista de economía y moral, el abandono de los valores tradicionales ligados a la vida rural, el industrialismo y el maquinismo alienador de los sujetos y, en definitiva, la generalizada desposesión de los medios de producción de una inmensa mayoría en beneficio de una minoría de oligopolistas y monopolistas. Lo que, en definitiva, reclama la *restauración de un orden de cosas* (Masera 2016, 496), conducentes a la recuperación de una normalidad perdida.

Es Chesterton quien emplea asiduamente ese concepto de «normalidad», entendido como sentido común, como simple cordura, en virtud de la cual puede reconstruirse o recuperarse un mundo razonable y habitable que, en última instancia es aquel que se ajusta a las exigencias de la naturaleza humana. Aunque no elaborada explícitamente, esta idea de *naturaleza humana*, junto con la de *comunidad natural*, es la que cimenta la noción de equilibrio entre el individuo y el cuerpo social, por un lado, y la ordenación de distintos fines humanos, por el otro, en la convicción de que tanto el individuo como la comunidad articulan sus necesidades materiales con vistas a un fin más elevado que no se alcanza a través de una instancia trascendente a tales individuos y a tales comunidades, sino en el ejercicio concreto que cada individuo y cada comunidad realizan para alcanzar sus fines propios. Por lo tanto, la distribución de la propiedad y la recuperación de los cuerpos intermedios (en la producción de bienes y, por ende, en la decisión política) que abanderan los distributistas responde a esa suerte de *estado normal o natural* en que la vida y los fines humanos están debidamente ordenados. Es más, la distribución es la condición de posibilidad para que cada individuo real y concreto, y el conjunto de ellos unidos en comunidad, puedan satisfacer sus necesidades, de modo que así puedan perseguir las exigencias más elevadas de su naturaleza, también en las esferas política y espiritual[3]. Por lo tanto, se preconiza un individuo libre en el seno de una comunidad de individuos libres, en tanto que poseen los instrumentos para procurarse el sustento material, sin diluirse en la máquina capitalista que disuelve su subjetividad en crecientes procesos de abstracción, así como sin entregar su supervivencia y su destino al designio de un estado sedicentemente protector y de hecho convertido en un

3 Sobre el nexo entre la propiedad y el trabajo con el orden moral y espiritual, debemos remitirnos a las afirmaciones que Chesterton y Mc Nabb hacen en extenso en *The Catholic Land Movement. Its Motives*.

poder totalizador. En definitiva, suprasujetos sistémicos una y otro, cuya omnipotencia destruye toda subjetividad real en los engranajes monstruosos de esos artefactos inhumanos.

Frente a la seducción del capitalismo liberal y su promesa de satisfacer los deseos más pueriles, de una parte, y frente a la tentación de entregarse y disolverse en un estado administrador de los cuerpos y de las almas, de otra, el individuo (que no el individualismo) prefigurado por el distributismo presume esa naturaleza que, a su vez, es entendida en los términos que le proporciona la antropología cristiana o, más exactamente, católica, en un marco de interpretación tomista como el que siguen los autores mencionados, muy especialmente McNabb (Antuñano 2004, 290)[4]. Una antropología com-pleja y sutil que apunta a una cosmovisión y a un equilibrio quebrados, que los teóricos del distributismo reivindican con una pretensión menos teológica que divulgativa, sin que por ello pierda profundidad su pensamiento.

Y dentro de esta concepción antropológica, acaso la noción central sea la de libertad, entendida a partir de la matriz del concepto de libertad cristiana, ligada a su vez necesariamente a la noción de responsabilidad. Porque, del mismo modo que la libertad es un atributo inherente al ser humano como condición para seguir (o no seguir) voluntariamente la vida cristiana y orientar su vida conforme a este ideal, la propiedad privada que defiende el distributismo es el requisito de la libertad de los individuos para poder procurarse por sí el sustento, preservando su dignidad y el respeto de sí mismos. De algún modo, es el trasunto de la autonomía moral del sujeto en un ámbito como el económico que, así, queda impregnado de moralidad. Porque la libertad, en cualquiera de los casos, constituye un acto de autodeterminación del sujeto, por más que el fin que debe dirigir a la libertad, esto es, el bien, esté determinado por la naturaleza. Como afirma McNabb en *The Catholic Land Movement*, esta libertad radica, por una parte, en escapar a los obstáculos que la condición servil opone; pero también, en hacer buen uso de esa potestad, cuyo objeto es crear y sostener a una familia en un contexto de solidaridad en y más allá de la misma, o, con carácter general, vivir y desarrollarse conforme a la naturaleza que le corresponde (Sada 2005, 48).

4 Por lo demás, una influencia que operó en el contexto del movimiento neotomista impulsado por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879), que también recuperó la doctrina social y económica de Tomás de Aquino, desde su sutil justificación de la propiedad privada en S. Th. II-II, 66-67, a la incardinación de la actividad económica en el orden moral y espiritual. Un análisis exhaustivo de estos aspectos puede leerse en O. Langholm (1992).

De ahí el principio de McNabb *The Home is the Social Defence of Liberty and the Homestead is the Economic Defence of the Home*, porque sin propiedad ni hacienda el hogar queda expuesto a su desintegración y a la pérdida de su autosuficiencia, y el hogar (en la hacienda) es el espacio natural de desarrollo del ser humano, en el que su libertad encuentra su lugar y su objeto. Expresa, a fin de cuentas, la defensa de una libertad entendida en el marco de una naturaleza que le dicta su fin, así como la índole instrumental de la propiedad agraria, que proporciona un contexto donde esa naturaleza se hace inteligible al ser humano y le suministra lo necesario para su conservación.

Un segundo aspecto en el que se muestra la inspiración del distributismo en la antropología católica es su noción de individuo, que nada tiene que ver ni con la ficción liberal de un sujeto absoluto, cuya voluntad se proyecta en un deseo infinito, ni con la idea socialista conducente a la disolución del individuo en un colectivo, un todo social regido heterónomamente (al modo hegeliano) por las leyes de la historia. Ni absoluto, ni reducido a función de un mecanismo social, el individuo de la «normalidad» chestertoniana, lo es con y para los otros, de acuerdo con el modo en que para los distributistas el cristianismo concibe tanto la *congregatio fidelium* como la comunidad política. Esto es, en neta oposición al calvinismo, afirma la radical índole comunitaria de la experiencia humana, tanto mundana como espiritual, salvando siempre la condición sagrada de la persona en el sentido aludido con anterioridad. Como el católico cuya relación con Dios no excluye, sino que precisa el complemento de la mediación eclesial (es decir, de la comunidad de los creyentes), el ciudadano no es una mónada aislada, sino miembro de una comunidad, de modo que su autonomía no impide la necesaria cooperación con sus semejantes en el ámbito de lo común.

Por otro lado, como los cristianos con su misión terrenal, tampoco los distributistas consideran ese estadio «normal» de la humanidad una utopía. Al contrario, lo conciben como una situación histórica y real (aunque imperfecta), constatable en periodos de apogeo de la *civilización cristiana* a la que eventualmente se puede regresar. Lo que presupone el rechazo de la idea (a la vez luterana y calvinista) de que la condición postlapsaria de la humanidad le impide realizar en alguna medida el mandato evangélico y anticipar en lo posible el reino de Dios (en el ámbito laico y en el espiritual). Por consiguiente, el distributismo afirma resueltamente la plausibilidad de establecer una sociedad justa, en la que no cabe la explotación humana y en la que los bienes se ponen al servicio de una vida buena.

Idea que está íntimamente ligada a la institución evangélica de la igualdad de los hombres ante el creador y, en consecuencia, a su igual acceso al aprovechamiento de los bienes de la creación. Bienes creados por Dios para satisfacer las necesidades materiales en su justa medida, de modo que nadie quede excluido de su disfrute. La pobreza de espíritu se traduce así en una apología de la frugalidad expresada en la célebre fórmula distributista de los "tres acres y una vaca"[5]. Esto es, una propiedad bastante para el disfrute de una vida sencilla y austera, alejada de cualquier forma de codicia o culto a la riqueza. Un ideal virtuoso (y eterno) consistente, como resume Fernández Riquelme (2021, 7), en una vida familiar en la que el trabajo se limita la producción de lo necesario en un marco de moralidad y fraternidad comunal ligada al designio divino.

En resumen, el distributismo es fiel continuador de la interpretación que la tradición patrística hace de la legítima apropiación de los bienes de la creación: el disfrute común de la tierra para todos los seres humanos y todos los pueblos, de modo que la (posterior) institución humana de la propiedad no puede en ningún caso desvirtuar el *destino universal de los bienes* (*v .gr*., *Laborem exercens*, 14). De lo que se sigue que el derecho de propiedad que se limita a los bienes suficientes corresponde por igual a todos, del mismo modo que el exceso y la apropiación de bienes superfluos supone una suerte de abuso de derecho, en tanto priva a los demás de lo que es necesario para la vida y va en detrimento de la utilidad común[6].

Propiedad igual, suficiencia, frugalidad, solidaridad y, en definitiva, la subsunción de la economía en un orden ético (y espiritual), dan cuenta de hasta qué punto el distributismo constituye una puesta al día, o si se prefiere, una reformulación, de la doctrina católica consolidada en una materia tan sutil y compleja. Y lo es porque toma de ella lo esencial: la idea de una naturaleza que dicta fines compartidos y universales, donde la necesidad y el otro son un límite infranqueable; límite que señala el recto uso de los bienes en un marco de justicia y de sentido que excede ese plano material. Es más, se puede afirmar que en su

5 Aunque recogida por Chesterton en *Lo que está mal en el mundo* y convertida en una seña de identidad del movimiento, la expresión fue originalmente acuñada por los reformadores agrarios de 1880.

6 Conforme a San Ambrosio, para quien "o es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias", como recoge *Populorum progressio*, 23-24, la tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos, de modo que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. En consecuencia, no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario y, literalmente, "el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos". En el mismo sentido se expresan san Agustín (*Patrologia Latina* 36 552), san Jerónimo (Epístola a Hebidia, 121,1) y Juan Crisóstomo (*Patrologia Graeca* 62 562).

relativa simplicidad (por su limitada elaboración de fuentes teológicas y también por su parcial desarrollo como propuesta económica), y quizá por eso, el distributismo es una doctrina social y económica entroncada con lo más genuino del pensamiento social católico, sin perjuicio de otras tendencias doctrinales a las que se hará referencia. En este sentido, la supuesta ingenuidad y el bucolismo de los que con tanta frecuencia se ha acusado al distributismo, no dejan de ser un reflejo de la búsqueda de la sencillez y de la humildad cristianas. Pero también la apelación a una re-sacralización, pues a través de ellas se quiere poner de manifiesto la desapropiación humana del espacio y del tiempo de la vida, en un momento en el que el *desencantamiento del mundo* y la fe en la gélida técnica que Weber diagnosticara con agudeza parecen haber triunfado de forma inexorable.

III. EL DISTRIBUTISMO Y LAS ENCÍCLICAS: UNA INTERPRETACIÓN POLÉMICA

Una vez señalada la afinidad del distributismo con el pensamiento social católico tradicional, corresponde evaluar con algún detenimiento el lugar común conforme al cual este habría surgido, principalmente, como consecuencia de la doctrina social contenida en la célebre encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII. Este documento extenso, sistemático y teóricamente denso, constituiría el documento fundacional del distributismo, a partir del cual y desde sus contenidos, según dicha interpretación, los fundadores del movimiento comenzaron a articular este pensamiento. De este modo, quedarían vinculados a la visión tomista del ser humano, de la sociedad, del poder y de la ley, si bien bajo una perspectiva (la aportada por *Rerum novarum*) social, económica y cultural más moderna.

En definitiva, así entendido y de acuerdo con esta opinión común, el distributismo vendría a desarrollar ciertas premisas contenidas en la doctrina social del Iglesia establecida por León XIII, en la medida en que dicha doctrina no elabora una teoría económica en sentido estricto, sino apenas unos consejos sobre su aplicación (Blanco-Traba Villar 2020, 172). Al modo, pues, de una relación de causa-efecto, los distributistas habrían hecho suyo una suerte de reto teórico planteado en esta encíclica y confirmado en 1931 por Pío XI en *Quadragesimo anno* (en lo esencial a sendos textos ceñiremos nuestro análisis), articulando así un sistema de pensamiento conforme con tales textos papales.

Sin poner en duda la enorme influencia y repercusión que desde el momento de su publicación tuvo *Rerum novarum* sobre los pensadores distributistas, en

particular, y sobre el contexto político y social de finales del XIX, en general, puede, sin embargo, matizarse el sentido preciso de su influjo en aquellos. En primer lugar, por la coincidencia, señalada más arriba, del distributismo con los temas y conceptos centrales de la tradición patrística antes mencionada, bien conocida por los autores del movimiento con mayor formación teológica (hemos mencionado ya a McNabb) y, a través de estos, por los demás. Todos ellos poseedores de una vasta cultura (también religiosa), cuya familiaridad con dicha tradición es más que presumible tanto por su condición de minoría en un medio anglicano un tanto hostil, como por la conversión al catolicismo en algunos casos, con la determinación y el compromiso intelectual implícito en ese proceso[7].

En segundo lugar, porque el «problema obrero» ya había sido objeto de atención por el catolicismo inglés de la mano, fundamentalmente, del cardenal Henry Edward Manning (también converso), antes y con ocasión de su mediación en la «*gran huelga de los muelles*» de 1889. Manning denunció abiertamente el abuso padecido por los trabajadores, su indefensión y la insensibilidad de los patronos, y defendió la necesidad de regular las relaciones laborales frente a las injusticias provocadas por la supuesta *libre competencia* (McDougall 1957, 55). En *The Dignity and Rights of Labour* (1887), reivindicó el derecho de los trabajadores a sindicarse, la garantía de un salario justo y la limitación de las horas de trabajo, en el intento tanto de evitar el embrutecimiento de los obreros, como de preservar la vida familiar sin la cual la misma nación se vería amenazada; pero, sobre todo, como subraya McDougall (1957, 56), Manning afirmó la preeminencia de la ley moral que gobierna la economía en virtud de los fines que se le atribuyen, y a la que el mercado se subordina en tanto juega una función social secundaria.

De ahí que se considere a Manning cabeza visible de la escuela intervencionista (Masera 2016, 503), toda vez que se decanta a favor de la cooperación entre empresarios y trabajadores, así como reclama de manera explícita la intervención y la regulación del estado en materia laboral y social. Un antecedente en la postura adoptada por León XIII (con quien Manning mantenía una estrecha relación) en *Rerum novarum*, que ya anticipa una especie de doble vía, a la que nos referiremos a continuación, ante el modelo social y cultural impuesto por el capitalismo industrial consolidado.

7 Así es, desde luego, en el caso de Chesterton, quien se convierte al catolicismo en su madurez, o en el de quienes, como Belloc, lo son de segunda generación. En todo caso, se trata de una intensa experiencia intelectual y espiritual no ajena a cierto sector de la elite anglicana y cuyos principales precedentes en el siglo XIX, adscritos al *Tractarian Movement* y encabezados por el cardenal John Henry Newman, se dejan sentir en la generación de los distributistas.

Y, efectivamente, porque los pensadores distributistas no siguen en todos los aspectos la postura de Manning (al menos todo aquello que podemos calificar de transaccional con el *statu quo* resultante de la expansión de ese capitalismo industrial), ni presentan su figura como un precedente del movi-miento, acaso la suya tampoco sea plenamente coincidente con la de las encíclicas mencionadas y se configure como una línea peculiar dentro del pen-samiento social católico. Porque lo que la encíclica viene a constatar (en la misma línea que los textos de Manning) es una transformación radical del mo-delo productivo que, si bien es causa de una desigualdad social sin precedentes, parece no obstante presentarse como irreversible. Sin duda, *Rerum novarum* (1) denuncia sin ambages la «situación miserable y calamitosa» que padece la ma-yoría y la atribuye a la desaparición de las estructuras gremiales (y, en general, las instituciones intermedias), que proporcionaban protección y amparo a los artesanos, convertidos ahora en aislados e indefensos obreros, expuestos a la inhumanidad y a la codicia de los empresarios. Pero la solución, sin embargo, no pasa tanto por la restauración de aquel sistema preindustrial ni por otro aná-logo a él, sino por la corrección de los efectos más perversos de la desigual acumulación capitalista y sus devastadoras consecuencias en el ámbito de las relaciones laborales.

Más exactamente, lo que nos parece que subyace a esta encíclica es una tensión latente entre, de un lado, un ideal que en cierto modo se presenta como irrealizable y, de otro, un "estado de cosas" cristalizado al que se pretende poner algún remedio. De ahí que ese ideal, por más que ocasionalmente mencionado, quede en un segundo plano a lo largo del desarrollo expositivo del texto. Texto que, en lo esencial, parte de la defensa de la legitimidad de la propiedad privada que sigue a la donación divina de la tierra a la totalidad del género humano (6), para pasar a justificar una suerte de desigualdad natural de fortuna resultante de los dispares talentos, habilidad, salud y fuerzas (13), que determinan la existen-cia de clases sociales distintas. Interpretado de este modo (que entendemos fiel en todo momento a la literalidad de la encíclica), la existencia de ricos y pobres sería la consecuencia última de un proceso de apropiación legítima, seguido de otro de acumulación igualmente legítima, en virtud de la cual unos detentan la propiedad y otros la suplen con el trabajo (6).

Por lo tanto, *Rerum novarum* no emprende tanto un cuestionamiento explí-cito de la existencia de clases sociales (fruto en última instancia del estado de caída), como una crítica de la lucha entre ellas, que debe dar paso a una relación armónica y equilibrada, dada la recíproca necesidad que de ella tienen tanto ca-pitalistas como trabajadores. Son los recíprocos derechos y obligaciones de los patronos y obreros los que procuran ese equilibrio, esa justicia social que se

alcanza, por un lado, mediante la limitación del exceso en la explotación de la mano de obra proletaria[8], por otro, a través de la intervención estatal al objeto de sancionar las vulneraciones de esos derechos y obligaciones y hacer cumplir los imperativos de la justicia distributiva, a fin de reequilibrar la desigualdad sufrida por el proletariado (24). Un deber de equidad que exige la provisión de vivienda, vestido y, en general, el fomento de "todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros" (25).

O, lo que es lo mismo, una acción estatal compensatoria por la explotación de que es objeto el proletariado, puesto que tales prestaciones son de interés del estado para evitar la miseria de los productores de bienes tan necesarios. Como sea, la intervención estatal se limita al restablecimiento del bien común cuando los proletarios no reciben la retribución y el trato debido en justicia por su aportación a las necesidades de la comunidad. Por lo tanto, la legislación solo alcanza al "remedio de los males o la evitación del peligro" (26).

Así, la intervención se concibe, además de como una corrección de las flagrantes injusticias sociales, como un mecanismo de garantía de la paz social en la medida en que tiende a evitar que la masa trabajadora viva en condiciones tan penosas que puedan llegar al extremo de provocar una amenaza para el modelo económico y político de está en su mismo origen. O, lo que es lo mismo, sirve al desenvolvimiento de los agentes económicos que proporcionan un constante incremento productivo que hace posible una vida mejor a los ciudadanos (23).

Por lo tanto, de una interpretación de conjunto de la encíclica se desprende que el Estado realiza una función de vigilancia de dicho equilibrio, pero no en un contexto de pequeños propietarios iguales, sino en una sociedad capitalista crecientemente productiva y, por ello, capaz de redistribuir a los proletarios parte de la riqueza generada (24). Así, la firme defensa de la propiedad privada (en frontal oposición al socialismo) no se acompaña en *Rerum novarum* de su reparto equitativo y limitado a las necesidades de la familia; en su lugar, asume como consumado el proceso descrito de acumulación capitalista, cuya iniquidad pretende mitigar con la intervención estatal y una admonición a la limosna y a la caridad.

Y es que las alusiones a la patrimonialización del proletariado aparecen mencionadas sólo de manera tangencial para promover la posibilidad de que los

8 Se trata fundamentalmente del establecimiento de un salario justo y de la limitación de horarios de trabajo (15), así como de la regulación de días festivos (30), del trabajo infantil y de las mujeres (31). En conjunto, recoge la relación convencional de derechos laborales que serán objeto de reconocimiento con posterioridad en las declaraciones de derechos nacionales e internacionales.

trabajadores constituyan "un pequeño patrimonio" a través del ahorro (33). La adquisición de "algo relacionado con el suelo", se afirma, permitiría reducir la extremada desigualdad entre la "clase poderosa" y la "multitud desamparada y débil" (33). En este punto, la encíclica sí apunta a la idea del trabajo sobre lo que es propio, a la recuperación de la tierra de procedencia, cultivada con las propias manos. Sin embargo, tanto este fragmento como algunas menciones ocasionales a los beneficios reportados en el pasado por el gremialismo, ocupan un lugar un tanto secundario en el conjunto del texto, que en última instancia no contempla el regreso a un modelo pretérito que considera cancelado por la consumación del sistema capitalista.

De ahí, que el principal propósito de *Rerum novarum* no parezca ser la reintegración de la soberanía económica a la multitud desposeída, sino la reducción de las diferencias de riqueza, susceptibles, además de impedir la dignificación de la vida, de provocar una indeseable inestabilidad social. La censura al capitalismo no llega, por lo tanto, al extremo de impugnarlo, sino que se limita al intento de moderar el "inmenso abismo" de desigualdad entre clases sociales, resumiéndose lo esencial de su propuesta en la idea ya mencionada de "que los derechos y deberes de los patronos se conjuguen armónicamente con los derechos y deberes de los obreros" (40), en concurrencia con la función estatal de mediación y protección de las clases desfavorecidas.

Es la misma labor que, ya entrado el siglo XX, *Quadragesimo anno* atribuye al estado: la protección de los débiles y necesitados (25) a los que se invita igualmente a servirse de sindicatos, bajo el nombre de "asociaciones de obreros" (31-36) en la línea de *Rerum novarum*, a la que califica de "carta magna del orden social" (39).

Pero *Quadragesimo anno* pone más el acento que su predecesora en la incardinación de la economía en "el orden total de los fines" (43) y, por lo tanto, en su subordinación a metas superiores con fundamento en la naturaleza humana. Así mismo, adopta una postura de más clara oposición a y equidistancia respecto del individualismo y del colectivismo, con lo que se cierra en mayor medida a cualquier forma de modernismo moral, jurídico y social. En efecto, tras afirmar el derecho natural y divino del hombre al dominio privado para atender las necesidades propias y de la familia, que vendría a ser la raíz de un "orden firme y determinado", rechaza tanto la supresión del carácter social y público del derecho de propiedad, como, en el otro extremo, la de su carácter privado e individual, de las que resultaría respectivamente un "individualismo" o un "colectivismo" igualmente indeseables (46).

De este modo, y de manera sutil, Pio XI parece interpretar las tesis de León XIII en su sentido más crítico con la propiedad como derecho incondicionado, especialmente en la distinción entre titularidad y uso, al reconocer a la autoridad pública la facultad de decretar ocasionalmente qué es lícito y qué no en el uso que los poseedores hacen de sus bienes (49), posibilidad que *Rerum novarum* consideraba fuera del alcance de la ley[9].

Del mismo modo, sostiene que el dominio no es absolutamente inmutable y apela a la armonización por parte del estado de la propiedad privada y del bien común, cuya consecución, si bien no puede vulnerar la propiedad privada ni la herencia, sí puede establecer un límite cuando, en lugar de servir al sustento de la vida humana, provoca daños intolerables y amenaza con destruir la legítima propiedad privada (*ibid*.). Algo similar ocurre con el deber de beneficencia y la liberalidad con los bienes excedentarios, que adquieren en *Quadragesimo anno* una índole ambiguamente jurídica, así como con el principio distributivo de los bienes, que también parece ir más allá de la doctrina precedente (57). Aunque tímidamente, no se limita a postular políticas públicas impositivas y de prestación, sino que justifica en casos excepcionales la revocación de la partición de los bienes creados conforme a las exigencias de la justicia social (58).

En todo caso, aunque *Quadragesimo anno* tampoco aboga por una reversión del capitalismo, sí supone un cierto giro en la defensa de una *economía social* que

> Logrará un verdadero equilibrio y alcanzará sus fines sólo cuando a todos y a cada uno les fueren dados todos los bienes que las riquezas y los medios naturales, la técnica y la organización pueden aportar a la economía social; bienes que deben bastar no sólo para cubrir las necesidades y un honesto bienestar, sino también para llevar a los hombres a una feliz condición de vida, que, con tal de que se lleven prudentemente las cosas, no sólo no se opone a la virtud, sino que la favorece notablemente.

Efectivamente, no considera plausible un regreso a los cuerpos intermedios de una época precapitalista, pero sí una cierta reconstrucción de una ordenación no determinada por la adscripción resultante del mercado de trabajo, sino por la función social desempeñada por cada individuo (83). Esto es, se pronuncia a

9 La parcial contradicción entre los parágrafos 47 y 48, de un lado, y el 49, de otro, revela el complicado intento de Pío XI para, sin vulnerar lo establecido en *Rerum novarum*, decantarse en favor de la limitación del derecho de propiedad amparado en la idea de bien común. Es verdad que a tenor del texto no queda claro si al Estado le corresponde intervenir en la eventual distribución de la propiedad (ni a través de qué procedimiento debe hacerlo) o si bien debe ceñirse a impedir los abusos de ese derecho. Como sea, sí parece obvio el giro que este aspecto supone *Quadragesimo anno*.

favor de una unidad factores (capital y trabajo) articulados de común acuerdo para el logro del bien común e inspirados en el ideal evangélico del cuerpo místico (90). En esto consiste la "restauración del orden social" a la que se llama en *Quadragesimo anno*: en la superación de la pugna entre clases y la colaboración entre distintas profesiones, así como el trabajo de común acuerdo entre patronos y obreros para el logro de fines productivos beneficiosos para todos.

En definitiva, una solución híbrida que corrige el conflicto entre capital y trabajo, a la vez que introduce idea de subsunción de dichos factores en un sistema de fines que los armoniza. Pero una solución no exenta de tensión al pretender conciliar elementos antagónicos en el contexto económico concreto en el que se formulan. Las menciones al interés común de cada "ramo" y al bien común de toda la sociedad (85), apuntan a una reconstitución de corporaciones profesionales que no acaban de perfilarse. Es obvio que no aspira a la vuelta al gremialismo ni al corporativismo precapitalista, por más que tampoco propugne un sindicalismo «de clase». Y, con todo, en su formulación se percibe la intención de reconducir en la mayor medida posible el conflicto interclasista a un modelo de cooperación con componentes de una fase anterior, con mucho preferible en tanto admite que "existió, efectivamente, en otros tiempos otro orden social que (…) estaba de algún modo conforme con la recta razón" (97).

Y llegados a este punto la encíclica de 1931 va a reconducir "la restauración del orden social" a la "reforma de las costumbres", a la que considera primero y más necesario remedio de la situación que denuncia. Puesto que, como se señala en el parágrafo 101 -una excelente síntesis de la tesis central del texto- la economía capitalista no es condenable en sí misma, sino cuando abusa de la clase proletaria y se menoscaba la dignidad humana de los trabajadores, el carácter social de la economía, la justicia social y el bien común. Desviaciones todas ellas que, debidamente rectificadas, en efecto, por la reforma de las costumbres, conducirían a un modelo social y económico, si no ideal, sí legítimo.

Pero a esta idea regresaremos más adelante al intentar precisar el genuino sentido de la propuesta distributista. Por el momento, baste con señalar, frente a la interpretación dominante, que ésta no constituye un desarrollo de las bases teóricas puestas por las encíclicas reseñadas. Aunque comparte la nota común de atribuir al orden económico una función instrumental en relación con otros fines humanos superiores, la doctrina eclesial recogida en los textos analizados sigue una línea perfectamente distinguible de la que articula el pensamiento distributista. Es más, no es sólo que la influencia de *Rerum novarum* no resulta determinante para los autores distributistas, sino que más bien cabría pensar que

son estos quienes acaso influyen en ese giro relativo que se aprecia de esta encíclica a *Quadragesimo anno*. Hipótesis que se basa en el mayor protagonismo que, como se ha subrayado, tienen las referencias al orden precapitalista y la equiparación de socialismo y capitalismo como sistemas opuestos al pensamiento social católico. Lo que por lo demás podría explicarse por el hecho de que el núcleo de las doctrinas distributistas ya están maduras y han gozado de una estimable difusión en los años inmediatamente anteriores a la publicación de la encíclica de 1931.

En cualquier caso, interesa más profundizar en los elementos de divergencia entre las dos tendencias mencionadas, con la intención, en última instancia, de encontrar la originalidad y las claves teóricas que singularizan al distributismo y lo distinguen no sólo de cualquier pensamiento moderno, sino también de cualquier otro pensamiento antimoderno.

IV. IGUALDAD, SOBERANÍA Y EMANCIPACIÓN. CLAVES PARA UNA CONCLUSIÓN INACABADA

Además de la que acaba de exponerse, las conclusiones de este trabajo se pueden derivar a partir de la crítica principal que en última instancia *Quadragesimo anno* dirige al socialismo, pues al denunciar cómo este sacrifica la libertad en aras de la más eficaz producción de bienes (119), señala el aspecto esencial que, paradójicamente, constituye el punto de encuentro y de desencuentro entre la doctrina entre las encíclicas y el distributismo.

Y, en efecto, ese elemento es la libertad. Como se ha señalado, para la doctrina social eclesial el argumento último por el cual el capitalismo se hace tolerable es su eventual reorientación para proporcionar a los obreros las condiciones que permitan el desarrollo de dimensiones que trascienden la actividad productiva: vida familiar y personal orientada a fines morales y espirituales superiores. En el caso de distributismo, también es la libertad la que conduce a la reivindicación de la propiedad de los medios, que, porque lo son de las necesidades materiales, también lo son de esos fines superiores. Sin duda, ambas concepciones convergen en el rechazo a la "excesiva solicitud de las cosas caducas" y a la "sed insaciable de riquezas y bienes temporales" (*Quadragesimo anno* 129; 132), puesto que participan de la idea de que la organización económica de la comunidad es un instrumento para el logro de otros fines; esto es, un mecanismo que provee de lo necesario para, en el ejercicio de la libertad humana, perseguir los fines últimos. Por lo demás, y como se señaló con anterioridad, una libertad que se rige por el bien al que se orienta (como, por otro lado, el

propio León XIII explicita en la muy relevante *Libertas praestantissimum*, de 1888) y que, expresado con nociones aristotélicas, supedita la satisfacción de los bienes del cuerpo a los bienes del alma.

Sin embargo, la discrepancia surge acerca de las condiciones que posibilitan una tal libertad. Pues si, en definitiva, los documentos papales estudiados se acogen a una suerte de desiderátum consistente en reconducir el capitalismo a la moderación de la desigualdad y a la tutela del proletariado, no cabe duda de que las clases desposeídas quedan al albur de aquella reforma de las costumbres, que no reforma de una estructura económica, la capitalista, que queda intocada. Algo que, por lo demás, atestiguan *Inmortale Dei* y *Graves de communi* (ambas también de León XIII), que prefiguran el ideario de la democracia cristiana, consistente en lo esencial en la diferenciación de clases y en la atenuación de las necesidades de los obreros, sin que se propicie una modificación sustancial del *statu quo* en relación con la titularidad de la propiedad y su relación con el trabajo productivo. Una formula, es bien sabido, que cosechará un prolongado éxito en el consenso político de la segunda mitad del siglo pasado, pese al dudoso logro de sus pretensiones morales.

Muy distinto de la radical reivindicación distributista que, recordemos, defiende abiertamente la tenencia de una pequeña e igual propiedad, esta sí garante de la autosuficiencia personal y familiar. Una autosuficiencia ligada a la libertad de una vida sobria y no entregada al trabajo extenuante a cuenta de otro, en la que el sentido de la propiedad del hogar y de cuantos medios son necesarios para el sustento, no sólo es la proyección de la propia personalidad señalada por Chesterton (2008, 48-9), sino también, en expresión de Antuñano (2004, 286), condición de quien "tiene realmente dominio de soberanía, señorío, sobre algo real y concreto que garantiza su autonomía, intimidad y, en último término, plenitud".

Son, pues, dos concepciones claramente distintas de la libertad, si no en su finalidad, sí en su condición de otorgada, o bien de ejercida de manera inmediata por el sujeto. En el primer caso, deriva de una concesión por parte de quien detenta la titularidad del capital en un acto de autolimitación de su poder en relación con la acumulación de la riqueza y de su superioridad en las relaciones laborales; en el segundo, ni la propiedad ni el trabajo aplicado en ella son objeto de enajenación, de modo que el sujeto conserva el dominio se sí y de lo suyo, así como la plena de capacidad de cooperar con plena libertad, una libertad *real* (Antuñano 2009, 70; Sada, 2005, 46), en el ámbito productivo.

Medios de producción y trabajo son, por lo tanto, los que permiten escapar de la dependencia y alcanzar una autarquía que, siendo en principio económica,

es a su vez, como se adelantó, el trasunto de la independencia moral y la antesala de una soberanía política de la que también se ha privado a los individuos (Romero-Wenz 2019, 159). Porque ese vínculo entre propiedad y trabajo es el que impide la alienación (en el sentido marxista de pérdida del sujeto del dominio de sus propias acciones), la enajenación del sujeto, que, por sí mismo y con sus propios medios, así como a través de la cooperación con sus iguales, es capaz de proveer el sustento propio (y ajeno), como es capaz de organizarse política-mente por sí y con sus iguales para alcanzar el bien propio (y común). En rigurosa aplicación del principio de subsidiariedad (por cierto, formulado para-digmáticamente en *Quadragesimo anno*, 79), el distributismo parte de la necesidad de no privar al individuo de todo aquello que puede realizar por sí mismo, ni a las comunidades y cuerpos intermedios de lo que estas pueden hacer por sus propios medios, sin que las entidades mayores, y en especial el Estado, absorban a las inferiores. En suma, toda una concepción antimoderna que hace de los individuos libres e iguales, unidos por un vínculo social natural (opuesto a cualquier individualismo), el fundamento de una teoría económica cuya matriz trasciende con mucho ese ámbito.

Con independencia de su eventual exceso de simplicidad, de su vocación agrarista y, por lo tanto, de las dificultades para proyectarse sin más sobre el complejo modelo social contemporáneo, la vigencia del pensamiento distribu-tista radica en la reivindicación de este núcleo teórico: la reapropiación individual de los medios necesarios para la vida y, con ellos, de la soberanía política, con los cuales y desde los cuales se articula la cooperación económica y política sin enajenación alguna de esa titularidad.

Una reivindicación que acaso deba reformularse en el contexto actual, pero que también apela a la adaptación del mismo, acaso sofisticado en exceso y ale-jado de lo más llanamente humano, a la "vida normal" a la que apelaba Chesterton y que en definitiva no es otra cosa que una existencia frugal, iguali-taria y con sentido de la trascendencia. Por lo demás, una pretensión análoga a la que persiguen movimientos actuales, en buena medida influidos por un deu-dor de los pensadores estudiados, Ernst F. Schumacher (en el conocido texto *Small is Beautiful*). Muy especialmente el decrecentismo, que coincide con el distributismo en aspectos esenciales son más que evidentes, y en general con crecientes tendencias críticas con el consumo y el estatalismo que van más allá del tradicionalismo, cuya variedad y complejidad impide hacer aquí una men-ción exhaustiva. Como sea, y porque el mismo distributismo se postula como una concepción económica, política y antropológica perenne, no puede dejar de ser, en cuanto tiene de verdad, una fuente permanente para pensar y pensarnos en el presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antuñano Alea, S. 2004. "El distributismo inglés. Una alternativa de raíz tomista a los totalitarismos del siglo XX". *Cuadernos del Pensamiento* 16: 277-300.

2009. "Actualidad de las ideas económicas de G.K.Chesterton en el marco de la *Caritas in Veritate*". *Renacimiento* 63-64: 67-76.

Belloc, Hilaire. 1945. *El estado servil*. Buenos Aires: La Espiga de Oro.

Blanco-Traba Villar, Ignacio. 2020. "Una nota biliográfica: el distributismo, alternativa social y económica al capitalismo y al socialismo". *Iberian Journal of the History of Economic Thougt* 7 (2): 172-182.

Chesterton, Gilbert K. 2008. *Lo que está mal en el mundo*. Barcelona: Acantilado.

Chesterton, Gilbert K. 2010. *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*. Madrid: El Buey Mudo.

Chesterton, Gilbert K. 2013. *Utopía of Usurers and Others Essays*. Milwaukee: Wiseblood Books.

Fernández Riquelme, Sergio. 2012. "«Tres acres y una vaca». El distributismo o la radical opción moral de la economía contemporánea". *Veritas* 26: 165-186.

Fernández Riquelme, Sergio. 2022. "Chesterton distributista: más allá del liberalismo y del socialismo". https://chesterton.es/serferi/chesterton-distrib utistamas-alla-del-liberalismo-y-del-socialismo/ (Consultado del 20 de noviembre de 2022).

Langholm, Odd I. 1992. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200-1350*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.

Lázaro Pulido, Manuel y Esteban Anchústegui Igartua. 2021. "La reducción secular de la laicidad religiosa". *Cauriensia* 16: 421-454.

León XIII. *Inmortale Dei*. Sobre la constitución cristiana del Estado. 1 de noviembre de 1885.

Libertas praestantissimum. Sobre la libertad y el liberalismo. 20 de junio de 1888.

Rerum novarum. Sobre la situación de los obreros. 5 de mayo de 1891.

Graves de commnuni. Sobre la Democracia Cristiana. 18 de enero de 1901.

MacDougall, D.J. 1957. Cardinal Manning and the Social Problem, *CCHA, Report*, 24, 53-62. Consultado en http://www.cchahistory.ca/journal/CCHA 1957/McDougall.pdf.

Masera, Gustavo A. 2016. "La cruz y el arado. Economía y reforma social según la liga distributista de Celloc, Chesterton y McNabb". *Verbo* 545-546: 493-511.

McNabb, Vincent. *The Catholic Land Movement. Its Motives.* (s.f.) https://distribu tistreview.com/archive/the-catholic-land-movement (consultado el 20 de noviembre de 2022).

Pío XI. *Quadragesimo anno. Sobre la restauración del orden social*. 15 de mayo de 1931.

Romero-Wenz, Lukas. 2019. "Capitalismo como locura: la crítica al sistema capitalista de G.K. Chesterton". SCIO. *Revista de Filosofía* 16: 145-181.
Sada Castaño, Daniel. 2005. *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
Schumacher, E F. 1973. *Small is Beautiful. Economics as If People Mattered*, London: Blond & Briggs.

Juan Carlos Utrera García
Facultad de Derecho
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Obispo Trejo, 2
28040 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0001-9030-4734

MONOGRÁFICOS

I ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 659-662, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.659

EL EQUIPO DE INVESTIGACIÓN DE LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

THE ORIGINS OF CHRISTIANITY RESEARCH TEAM

RAFAEL AGUIRRE
Universidad de Deusto

Recibido: 13/07/2022 Aceptado: 21/09/2022

Este equipo no tiene ni acta fundacional, ni estatutos, ni jerarquías, pero lleva ya más de veinte años de vida, ha publicado cinco libros e impartido numerosos cursos en España y en Latinoamérica. Algunos biblistas españoles nos encontrábamos en estancias de estudio en Jerusalén, en las reuniones anuales de la Asociación Bíblica Española, había quienes pertenecíamos a un mismo centro académico, y fuimos descubriendo una afinidad entre nosotros que, en un primer momento, canalizamos a través de un seminario en las Jornadas anuales de la ABE.

Era un grupo de jóvenes estudiosos, algunos con la tesis en elaboración y otros recién terminada. Con excepción de quien firma estas líneas, que llevaba ya años de docencia en la Universidad de Deusto de Bilbao, todos eran pertenecientes a una misma generación, pero de situaciones personales, eclesiales y académicas muy diversas: Santiago Guijarro (Pontificia Universidad de Salamanca), David Álvarez (Estudio Agustiniano de Valladolid), Carmen Bernabé

y Carlos Gil (Universidad de Deusto de Bilbao), Esther Miquel (Investigadora independiente: doctora en filosofía, matemática y biblista), Fernando Rivas y Elisa Estévez (Universidad Pontificia de Comillas de Madrid). Es clave de la naturaleza del grupo su heterogeneidad: cinco varones y tres mujeres; tres presbíteros, dos religiosos no presbíteros, tres laicas; de cuatro lugares diferentes de España.

Esta diversidad, lejos de dificultar la relación y el trabajo en equipo, ha resultado una enorme riqueza, porque entre nosotros no ha habido ni la apabullante burocracia ni las mezquinas celotipias tan frecuentes en las estructuras universitarias. Nos hemos sostenido en lo más sólido que debe caracterizar a un equipo de investigación: el afán por el estudio, la afinidad metodológica, el centrarnos en un tema que se aborda en común sin sofocar las peculiaridades personales, el compartir e intercambiar ideas e informaciones, el poner los trabajos en común para discutirlos y mejorarlos.

La mencionada afinidad metodológica, que caracteriza a nuestro grupo, merece una pequeña explicación. Entendemos el trabajo exegético como una tarea interdisciplinar, que recurre a diversos saberes: las ciencias del lenguaje (crítica textual, análisis diacrónicos y sincrónicos, estudios retóricos y estilísticos etc), la historia, la arqueología, la teología por tratarse de unos textos religiosos. Pero recurrimos también a las ciencias sociales, sobre todo a la sociología y a la antropología cultural, lo que constituye una característica clave de la identidad de nuestro equipo.

En su momento supuso una novedad en la tradición académica en la que se formaban los biblistas españoles. A partir de la segunda parte de los años setenta del siglo pasado este acercamiento comenzó a abrirse paso en el ambiente germano con Gerd Theissen y, sobre todo, en el anglosajón con numerosas iniciativas y autores, de los que cito a Bruce Malina, W. A. Meeks y J. H. Elliot. Algunos de nosotros percibimos muy pronto el interés y la importancia de esta línea de estudio y, de hecho, se habían comenzado algunas tesis doctorales con esta orientación.

Pero con ser importante la lectura de los libros, la relación personal es mucho más determinante y esto sucedió en nuestro caso. En Estados Unidos se había constituido en 1990 el "Context Group", que agrupaba a los estudiosos que llevaba años practicando la "crítica sociocientífica" ("Social-Scientific Criticism"). Decidieron reunirse anualmente para una sesión de trabajo de varios días. B. Malina, que era probablemente la referencia más reconocida del grupo, tuvo en 1991 un año sabático, que lo pasó en el sur de Europa (lo distribuyó

entre Italia y España). Con este motivo la reunión del Context Group tuvo lugar en el castillo de Medina del Campo que asombraba y maravillaba a los numerosos norteamericanos que vinieron a la reunión. Invitaron a colegas europeos y a varios españoles, que asistimos encantados. Fue un encuentro decisivo, no solo por las magníficas exposiciones que se realizaron, sino sobre todo por las relaciones personales que se establecieron y que con el paso del tiempo se han ido acrecentando.

El origen del equipo al que pertenecen los autores de los artículos de este número de la revista hay que situarlo en los primeros años del siglo XXI. A los nombres de todos los miembros del equipo que ha sido arriba mencionados hay que añadir ahora dos incorporaciones realizadas hace dos años y que proceden de una generación posterior: Estela Aldave (Centro Teológico de Zaragoza y Facultad de Teología de Vitoria-Gazteiz) y Sergio Rosell (Universidad San Luis de Madrid). Una religiosa y un protestante. El pluralismo interno del equipo se mantiene y, por eso probablemente, aumenta su capacidad de colaboración.

Constatamos que la lectura contextual de los textos bíblicos encuentra un eco especial en Latinoamérica y pensamos que se están dando pasos para que lo que podríamos llamar "el polo hispánico" tenga su personalidad y sea reconocido en el mundo académico de los estudios bíblicos. A nuestro grupo le gustaría contribuir a esta tarea. Para ello un requisito ineludible es trabajar con el máximo rigor científico. Pero la aportación del mencionado "polo hispánico" podría ser desclericalizar la lectura de la Biblia y hacerla presente en los debates culturales de nuestro tiempo.

Indico los libros del equipo como tal, aunque no siempre hayan participado todos sus miembros en la redacción final: *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Carmen Bernabé y Carlos Gil eds. 2008); *Así empezó el cristianismo* (Rafael Aguirre ed. 2010); *El Nuevo Testamento en su contexto* (Rafael Aguirre ed. 2013); *Así vivían los primeros cristianos* (Rafael Aguirre ed. 2017); *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Rafael Aguirre ed. 2021).

Nuestro equipo tiene también una dimensión docente. Llevamos varios años impartiendo un curso de verano sobre los orígenes del cristianismo desde diversas perspectivas en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid. En el año 2015 el equipo entero se trasladó a Bogotá, invitado por la Universidad Javeriana, para impartir un curso intensivo durante quince días. Durante los cursos 2020-21 y 2021-22 hemos impartido sendos cursos de posgrado online en la

Universidad Iberoamericana de México de seis meses de duración y con la participación de todo el equipo.

Rafael Aguirre
Facultad de Teología
Universidad de Deusto
Avenida de las Universidades, 24
48007 Bilbao (España)
https://orcid.org/0000-0002-5359-8726

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 663-664, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.663

IN MEMORIAM
ESTHER MIQUEL PERICÁS

Mientras preparábamos los trabajos que integran este monográfico sobre "Los orígenes del cristianismo", quienes colaboramos en él, amigos y colegas de Esther Miquel, conocimos la triste noticia de su enfermedad y, pocos meses después, la de su prematura muerte. Juntos habíamos planeado los trabajos de este volumen, y juntos los discutimos con los demás miembros del Grupo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo antes de que adquirieran la forma definitiva en que ahora los presentamos. Por eso, en el momento de publicar este monográfico, queremos dedicarle a ella este trabajo conjunto, al que con tanto entusiasmo se adhirió y en el que tan activamente colaboró, haciendo memoria de su trayectoria académica.

Esther Miquel Pericás nació Madrid en 1956. Estudió matemáticas en la Universidad Complutense de Madrid y, más tarde, después de haber ganado una beca Fullbright, realizó un Master en Arts and Sciences (especialidad Matemáticas) en la Universidad de Harvard (Cambridge, MA). De regreso a España, cursó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y, más tarde, realizó su doctorado en la Universidad Pontificia de Salamanca con una tesis sobre el trato de Jesús con pecadores en el contexto de la ética antigua. Durante el periodo de formación doctoral, realizó estudios bíblicos en la Universidad Pontifica de Salamanca, en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén y en L'École Biblique et Archéologique Française de la misma ciudad.

Desde 1999 compaginó su trabajo científico en meteorología con la investigación independiente sobre el Jesús histórico y el contexto social y cultural de los orígenes del cristianismo, temas en los que se han centrado sus artículos y colaboraciones, así como sus libros: *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y*

de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos (Estella 2007); *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca 2009); y *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella 2011).

Esther Miquel fue socia de la Asociación Bíblica Española y de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, en cuyos encuentros anuales participó siempre activamente. Durante todos los años de su carrera académica ha formado parte del Grupo de Investigación Sobre los Orígenes del Cristianismo, participando en diversos proyectos de investigación que han fructificado en publicaciones conjuntas: "El contexto histórico y sociocultural", en *Así empezó el cristianismo* (Estella 2010); "La lógica antropológica de los exorcismos de Jesús" en *El Nuevo Testamento en su contexto* (Estella 2013); "Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo»" en *Así vivían los primeros cristianos* (Estella 2017).

La trayectoria académica de Esther Miquel se ha caracterizado por una libertad insobornable, que ejerció siempre apoyada en su condición de investigadora independiente; por el rigor científico de quien llegó a los estudios sobre los orígenes del cristianismo desde las matemáticas; y por el compromiso con los marginados y excluidos en la sociedad y en el discurso académico, a los que siempre tuvo presentes.

Grupo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 665-687, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.665

ESCLAVITUD Y CAMBIO DE ESTATUS EN EL CUARTO EVANGELIO. UNA PROPUESTA DE LECTURA

SLAVERY AND STATUS TRANSFORMATION IN THE FOURTH GOSPEL. A READING PROPOSAL

ESTELA ALDAVE MEDRANO
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
Facultad de Teología del Norte de España (Vitoria)

Recibido: 11/03/2021 Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El cuarto evangelio no utiliza la metáfora "ser esclavo de Dios" o "ser esclavo de Cristo" para expresar la identidad y experiencia del discípulo, aunque da muestras de conocer el fenómeno social de la esclavitud. Tras presentar algunos datos que ayudan a comprender la situación de los esclavos en el mundo grecorromano, el presente estudio se acerca a tres textos evangélicos (Jn 8,31-36; 15,13-15; 13,16) en los que se menciona la esclavitud, subrayando que esta situación se describe como una realidad transformada: el discípulo es quien pasa de ser esclavo a convertirse en hijo y amigo. Hay razones para pensar que entre la audiencia de Juan había esclavos, de quienes el evangelio afirma que son creyentes con el mismo conocimiento autorizado que los creyentes libres. Los textos son, así, un instrumento eficaz para un proceso de transformación de estatus.

Palabras clave: amistad, cuarto evangelio, discipulado, Juan, esclavos, libertad.

ABSTRACT

The Fourth Gospel does not use the metaphor "slave of God" or "slave of Christ" to express the identity and experience of the disciple, although it seems to know the social phenomenon of slavery. After presenting some information that helps us understand the slaves situation in the Greco-Roman world, this study will present three texts (John 8:31-36; 15:13-15; 13:16) where slavery is mentioned. It will highlight that this situation is described as a transformed reality: disciple is who becomes son and friend from slavery. There are reasons to think there were some slaves in johannine audience. These slaves are believers, with the same authorized knowlegde than free believers. Text are an effective tool for a status transformation process.

Keywords: friendship, fourth gospel, John, slaves, freedom, discipleship

I. INTRODUCCIÓN

Los textos del NT contienen un considerable número de referencias a esclavos y a la esclavitud: personajes, parábolas evangélicas y enseñanzas diversas en las que se utilizan estos motivos para expresar de manera metafórica, y sobre la base de un fenómeno social muy conocido y extendido, experiencias de naturaleza religiosa. Este recurso a la metáfora, sin embargo, no significa que las imágenes neotestamentarias de la esclavitud carezcan de incidencia social sino todo lo contrario, como trataremos de mostrar en lo que sigue.

El presente estudio va a explorar el motivo de los esclavos en algunos textos del cuarto evangelio (8,31-36; 15,14-15.20; 13,13-16) desde una perspectiva particular: partiendo del presupuesto de que en la audiencia de la obra había población esclava y en algunos casos, también sus dueños. Esta es la imagen que aparece en el relato de la curación del hijo del funcionario real, donde son nombrados los esclavos (δοῦλοι, v. 51) quienes, junto a todos los miembros de la casa (ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη, v. 53), creen en Jesús una vez se ha producido el signo. No es descabellado pensar que este detalle, más característico de Hechos de los Apóstoles que de los evangelios sinópticos (cf. Hch 16,15.33-34; 18,8) pueda estar expresando parte de la realidad social de los círculos joánicos[1].

1 Jean Zumstein, *El evangelio según Juan (1-12) I* (Salamanca: Sígueme, 2016), 220 afirma que los términos del cuarto evangelio aquí pertenecen "al registro misionero … y refleja la experiencia de las primeras comunidades cristianas".

En las páginas que siguen tendremos en cuenta el fenómeno de la esclavitud en el mundo antiguo, su naturaleza, las expectativas sociales sobre los esclavos y sus dueños, y las repercusiones de la esclavitud en la vida personal de los esclavos. La perspectiva que adoptamos deriva de uno de los trabajos de Marianne Bjelland Kartzow, quien hace la siguiente afirmación: "different people may have constructed different kinds of meaning from the metaphor"[2]. La autora plantea que las metáforas, y de manera derivada, las imágenes y motivos de los textos bíblicos, son recibidas y comprendidas de formas diversas dependiendo de las características, las circunstancias vitales y el estatus social de sus receptores. Esto es aplicable a la audiencia del cuarto evangelio, cuyos miembros, podemos presuponer, eran de procedencias y estatus sociales diferentes.

El itinerario que vamos a seguir es el siguiente. En primer lugar, expondremos brevemente cómo presenta el cuarto evangelio a los esclavos. En segundo lugar, describiremos la situación social de los esclavos en el contexto social y cultural del cristianismo naciente; además, prestaremos atención a aspectos que pueden pasar más desapercibidos porque no han dejado huella explícita en las fuentes. Los cuatro puntos siguientes estarán dedicados al análisis de los textos evangélicos: 8,31-36; 15,13-15; 13,13-15 y algunos dichos de los discursos de despedida sobre el Paráclito. Terminaremos con unas conclusiones.

II. ESCLAVOS Y ESCLAVITUD EN EL CUARTO EVANGELIO

Aunque la presencia de los esclavos en el cuarto evangelio es más discreta que en los sinópticos, la obra presupone una audiencia familiarizada con la institución de la esclavitud y los términos jurídicos para designarla.

La posesión de esclavos aparece relacionada mayoritariamente en los textos con personas de estatus social alto[3]: tienen esclavos el funcionario real (4,51) y el sumo sacerdote (Malco, 18,10), de quien se nombran después otros (18,16-18.26). En el relato de las bodas de Caná se menciona también un ἀρχιτρίκλινος, que suele considerarse un esclavo, aunque en este caso no se dan datos de la

2 Marianne Bjelland Kartzow, *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied* (New York: Routledge, 2018), 3.

3 Sjef van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (Leiden: Brill, 1996), 79-82; Warren Carter, *John and Empire. Initial Explorations* (New York - London: T&T Clark, 2008), 274-275. Para las razones de considerar algunos de los personajes señalados como esclavos, Ronald Charles, *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts* (London - New York: Routledge, 2020), 106-107.126, n. 25; Adriana Destro and Mauro Pesce, *From Jesus to his First Followers: Continuity and Discontinuity. Anthropological and Historical Perspectives* (Leiden - Boston: Brill, 2017), 235-236.

condición social de los novios. El resto de los pasajes joánicos en los que aparece el motivo de la esclavitud revela, sin embargo, una tendencia a afirmar que los discípulos de Jesús han abandonado su estatus de esclavos. A diferencia de lo que ocurre en otras tradiciones del NT (p.e., Flp 1,1), el cuarto evangelio no propone la imagen de la esclavitud para expresar la experiencia religiosa característica del seguidor de Jesús; más bien se observa lo contrario: Juan subraya que creer en Jesús va unido al abandono de la esclavitud y a la adquisición de un nuevo estatus (hijo, amigo).

Podemos presuponer que entre los destinatarios originales del cuarto evangelio había esclavos, al igual que ocurría en otras comunidades del cristianismo naciente[4]. Así lo atestiguan las cartas auténticas de Pablo (Flm; 1Cor 7,20-24) y la tradición posterior (Col 3,22-25; Ef 6,5-9; 1Tim 6,1-2; Ti 2,9-10)[5]. En testimonios más tardíos, como la correspondencia entre Plinio el Joven y Trajano de comienzos del s. II, encontramos noticia de la tortura de dos esclavas cristianas llamadas *ministrae*, término que apunta al desempeño de funciones de liderazgo en sus iglesias (*Ep. Tra.* 10,96,8)[6]. Que hubiera esclavos en las comunidades del cristianismo naciente no es extraño, ya que sabemos que el porcentaje de población esclava en las ciudades del Imperio Romano era muy alto. Los primeros misioneros urbanos tuvieron necesariamente que conocer a muchos, tanto por las calles como en las casas en las que eran hospedados[7].

A pesar de lo dicho, muchos de los miembros de las comunidades del cristianismo naciente eran libres (tenían casas, propiedades, posibilidad de viajar) y responderían más bien a la figura del *paterfamilias*[8]. Lo mismo cabe decir de quienes produjeron los textos del NT, la mayoría posiblemente varones libres. El dato es importante ya que, de existir, los textos que pudieran contener testimonios directos de creyentes esclavos serían minoritarios. Lo más probable es

4 Carolyn Osiek and David L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Louisville: John Knox Press, 1997), 188; Ekkehard W. Stegemann and Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella: Verbo Divino, 2001), 415.

5 Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1987), 114-115.

6 Para los esclavos en el cristianismo naciente, cf. Carmen Bernabé, "El cristianismo como estilo de vida", en *Así vivían los primeros cristianos,* ed. por Rafael Aguirre (Estella: Verbo Divino, 2017), 215-260, pp. 245-253.

7 Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 42.

8 Ibid., 130-131.

que, como ocurre con la literatura antigua en general, tengamos que escuchar la mayor parte de las veces las voces de los esclavos a través de las de otros[9].

Entre los estudios sobre los esclavos en el cuarto evangelio queremos destacar la aportación de Destro-Pesce quienes, tras profundizar en algunos de los textos que también abordaremos aquí, llegan a la conclusión de que reflejan el buen conocimiento del autor de la realidad de los esclavos domésticos y su situación de subordinación. Subrayan asimismo que en la obra no aparecen los prejuicios y la visión negativa que sobre los esclavos tenían habitualmente los dueños. Destacan, por último, cómo las expectativas y experiencias de los esclavos domésticos (entre ellas, como veremos, los anhelos de libertad) están detrás de una de las propuestas del cuarto evangelio sobre la experiencia religiosa del seguidor de Jesús[10].

III. LA ESCLAVITUD EN EL MUNDO GRECORROMANO

Pese a que las fuentes antiguas apenas dan voz en primera persona a las vivencias de los esclavos, disponemos de datos suficientes para reconstruir parte de su situación y experiencias[11].

La vida de un esclavo comenzaba muchas veces con el abandono en el momento de nacer, ya que frecuentemente los niños expuestos pasaban a ser esclavos. La esclavitud iba de la mano con la obligación a otorgar a otros el dominio, el control, la explotación, el castigo y el abuso sexual del propio cuerpo. Esclavitud y violencia iban generalmente de la mano.

Los esclavos varones no podían reconocer legalmente a sus hijos biológicos ni estaban en posesión de *potestas*. Ser varón esclavo era ser considerado un joven toda la vida; carecía asimismo de honor. Por su parte, las mujeres esclavas, al no poder cumplir la virtud femenina de la exclusividad sexual, carecían de vergüenza. Así, los esclavos tenían sexo pero no género, ya que ni de unos ni de

9 Charles, *The Silencing*, 1; 223; Jennifer Glancy, "Resistance and Humanity in Roman Slavery", *Biblical Interpretation* 21.4-5 (2013): 497-505, p. 498.

10 Destro and Pesce, *From Jesus to* 232-249 (capítulo titulado Investigating Domestic Slavery in John**);** Adriana Destro and Mauro Pesce, *La lavanda dei piedi. Significati eversivi di un gesto* (Bologna: EDB, 2017); Mauro Pesce and Adriana Destro, "La lavanda dei piedi di Gv 13,1-20, il Romanzo di Esopo e i Saturnalia di Macrobio", *Biblica* 80.2 (1999): 240-249.

11 Charles, *The Silencing*, 1.4. Para el estado de la cuestión en relación con los estudios bíblicos, cf. Jonathan J. Hatter, "Currents in Biblical Research Slavery and the Enslaved in the Roman World, the Jewish World, and the Synoptic Gospels", *CBR* 20.1 (2021): 97-127.

otras se esperaba que cumplieran con las expectativas sociales sobre la masculinidad o feminidad[12].

La esclavitud, en tanto que un sistema fundamentado en el ejercicio del poder, iba acompañada del miedo por ambas partes: los principales temores de los dueños eran la desidia o la fuga de los esclavos; estos temían, por su parte, ser tratados con dureza o que fueran revocadas las promesas de manumisión[13]. La frágil frontera entre la esclavitud y la libertad era fuente de ansiedad para los libres, conscientes de que podían convertirse en esclavos si concurrían determinadas circunstancias adversas[14]. El principal sueño de los esclavos era lograr la libertad (Filón, *Spec*. 2,84; Seneca, *Ben*. 3,19; Epícteto, *Diatr*. 4,1,33), que para muchos llegaba pero para otros no. Ningún esclavo podía decidir de manera determinante sobre su manumisión.

Lo dicho, sin embargo, no agota la realidad de la esclavitud. Los estudios de Shaner muestran que los esclavos eran algo más que las expectativas que sobre ellos tenían sus dueños. Esta autora plantea la conveniencia de evitar dos extremos: (1) considerar que la esclavitud era una institución más benigna de lo que suele pensarse; (2) considerar a los esclavos únicamente como víctimas. Entre los esclavos, plantea, había personas resistentes y capaces de actos de subversión[15]. De un modo similar, Charles propone que, pese al control literario que los autores bíblicos tuvieron sobre los textos, los esclavos cristianos fueron capaces de transmitir sus visiones teológicas y varias formas de resistencia[16].

Gracias al estudio de Shaner, conocemos la presencia y funciones de los esclavos en Éfeso durante los s. I y II d.C. La ciudad nos interesa especialmente, ya que es uno de los lugares que suelen proponerse para la composición final del cuarto evangelio y un contexto plausible para las cartas joánicas. La autora pone de relieve que había esclavos que desempeñaban funciones civiles y religiosas importantes, y las tensiones que esto generó. Entre las tareas atestiguadas

12 Carolyn Osiek, "Female Slaves, *Porneia*, and the Limits of Obedience", en *Early Christian families in context : an interdisciplinary dialogue,* ed. por David L. Balch and Carolyn Osiek (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2003), 255-274, p. 255.

13 John M. G. Barclay, "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership", *NTS* 37 (1991): 161-186, p. 167.

14 Charles, *The Silencing*, 4.

15 Katherine A. Shaner, *Enslaved Leadership in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2018), XVI.XXI.111.

16 Charles, *The Silencing*, 4.

en las fuentes observa, entre otros aspectos, que había esclavos evergetas (colaboraban en la construcción de edificios)[17] y esclavos públicos que cumplían funciones sacerdotales en el templo de Artemisa. Un decreto de los años 44-45 d.C. de Paulo Fabio Pérsico (procónsul romano en Éfeso) intentó regular la práctica de poner a la venta en subasta pública el sacerdocio del templo, ya que propiciaba que varones que no pertenecían a la élite pero eran solventes económicamente (por ejemplo, esclavos) asumieran roles que se consideraban inadecuados[18]. Shaner también pone ejemplos del conflicto que generaba el hecho de que esclavos desempeñaran funciones de liderazgo en contextos de culto. Era el caso del personal sagrado del templo, muchos de ellos esclavos, quienes tenían el conocimiento de las tareas, y debían enseñar a otros socialmente de grado superior. Esto se entendía como un reto a la autoridad de estos últimos[19].

En el contexto urbano del s. I, por tanto, la esclavitud implicaba, en rasgos generales, una situación de mucha vulnerabilidad y violencia. Había, sin embargo, también posibilidades para que personas esclavizadas asumieran tareas de liderazgo. En estos casos, podían originarse situaciones ambiguas y de tensión.

IV. LA TRANSFORMACIÓN DE ESCLAVOS EN HIJOS (JN 8,31-36)

Una vez introducido el tema de la esclavitud en el contexto en el que se compone el cuarto evangelio, vamos a dirigir nuestra mirada a los textos objeto de nuestro estudio.

El primer pasaje del que nos vamos a ocupar es Jn 8,31-36, una controversia que refleja la polémica entre los grupos joánicos y la sinagoga de su tiempo. La sección plantea algunas dificultades. Una de ellas tiene que ver con el hecho de que presenta a Jesús dialogando con judíos que habían creído en él, un dato difícil de conciliar con el tono polémico que progresivamente va adquiriendo la escena (8,37.40.59). A esta cuestión se le han dado soluciones diversas, que no es preciso detallar aquí[20]. Es plausible que estemos ante un típico malentendido

17 Shaner da datos sobre una estela en la que aparecen los nombres de donantes para la construcción de un edificio destinado a ser aduana de pescado; hay varios nombres asociados habitualmente con esclavos. Cf. Shaner, *Enslaved Leadership*, 7-9.

18 Ibid., 23-35.

19 Ibid., 70-71.86.

20 Ver en Zumstein, *El evangelio I*, 382; Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino, 2016), 227-228.

del cuarto evangelio[21] que, en este caso, no concluye con la apertura a la fe de los interlocutores de Jesús.

El punto de partida es la afirmación de Jesús: "Si os mantenéis (μείνητε) en mi palabra, sois (ἐστε) verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad (γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν) y la verdad os hará libres (ἐλευθερώσει)" (8,31-32). La sentencia evoca uno de los temas característicos del cuarto evangelio: para ser discípulo de Jesús es preciso mantenerse en su palabra[22], esto es, aceptar su propuesta de vida y su enseñanza. Así se podrá llegar al conocimiento de la verdad (como aparece en los dichos sobre el Paráclito que presentaremos después) y a la libertad.

Las palabras de Jesús van seguidas de la respuesta de los judíos, que, como hemos dicho, sigue el patrón del malentendido joánico[23]. Estos reivindican su filiación (σπέρμα) de Abraham y se niegan a aceptar su condición, pasada o actual, de esclavos: "nunca hemos sido esclavos (δεδουλεύκαμεν) de nadie" (8,33). En efecto, la convicción de ser originalmente libres fue lo que inspiró las luchas de los israelitas por su propia libertad en los periodos históricos en que la dominación política les privó de ella[24]. Así se observa también en tiempos próximos a la composición del evangelio, ya que tanto Filón de Alejandría como Flavio Josefo hablan de esclavitud para expresar la falta de independencia en periodo romano[25], una situación que, sin embargo, no ahogó la conciencia de libertad ni el deseo de la misma. Esto explica que en los años en torno a la primera guerra judía se acuñaran monedas con inscripciones clamando por la libertad de Sión, tal y como atestiguan restos hallados en Masada[26].

Jesús interviene a continuación dando un paso más en el diálogo: (1) relaciona la esclavitud con el pecado ("todo el que comete pecado es un esclavo":

21 Para las distintas propuestas de la forma literaria del pasaje y su significado, Adam Kubiś, "The Literary Form and the Message of John 8:31-36", *The Biblical Annals* 4.1 (2015): 121-145.

22 El cuarto evangelio se refiere en 5,38 a aquellos en los que no "mora" la palabra del Padre. En otros lugares se habla de las palabras de Jesús que permanecen en los discípulos (15,7), de escuchar la palabra (5,24; 8,43), de recibir o no recibir la palabra (12,48) pero, sobre todo, de guardar la palabra (8,51.52.55; 14,23.24; 17,6).

23 Para la forma literaria de malentendido de estos versículos, cf. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 157.

24 Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan (Jn 5-12) II* (Salamanca: Sigueme, 1992), 222-223.

25 Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 341-345.

26 José O. Tuñí Vancells, *La verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio* (Barcelona: Herder, 1973), 42-43.

v. 34)[27]; (2) describe dos situaciones opuestas, la del esclavo, quien no se queda en la casa (ἐν τῇ οἰκίᾳ) para siempre, y la del hijo, que sí lo hace (v. 35); y (3) la libertad verdadera es la que da él mismo (v. 36).

Los versículos reflejan un buen conocimiento de la institución de la esclavitud del s. I al hacer uso de los términos legales asociados a ella: esclavo (δοῦλός), ser esclavo (δουλεύω), libre (ἐλεύθερος), liberar (ἐλευθερόω). Todos ellos sirven para expresar las diferencias entre los creyentes y miembros de los grupos joánicos (*insiders*) y los que no lo son (*outsiders*). Hemos de entenderlos, por tanto, a la luz del dualismo joánico[28], que pretende configurar y mantener la identidad de los destinatarios de la obra frente a los sectores sociales con quienes está en conflicto. Los creyentes - discípulos conocen la verdad, son libres y permanecen en la casa para siempre; los que, según el evangelio, son no creyentes, "hacen el pecado" (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν)[29], son esclavos y, por tanto, no se quedan en la casa. Algunos grupos sociales del contexto del cuarto evangelio también vinculaban esclavitud y pecado. Así, por ejemplo, para los estoicos y en obras judías de periodo helenístico y romano[30], la libertad más importante era la libertad del espíritu, disponible para todo aquel que consiguiera liberarse de la esclavitud de las pasiones mediante la adquisición de la sabiduría y la práctica de la virtud. Según esta visión, los esclavos sociales podían ser libres de espíritu y, a la inversa, los libres sociales podían ser, en realidad, esclavos. Esta perspectiva, sin embargo, no es la del cuarto evangelio; aquí "libertad" no es "libertad del pecado" sino la condición del discípulo de Jesús, mientras que "pecado" (ἁμαρτία) es consecuencia de "no creer" (8,21.24; 15,24).

El dicho de Jesús de 8,35 refleja la situación de vulnerabilidad, sin duda conocida por la audiencia, en que se encontraban los esclavos. Estos podían ser expulsados de la casa, de la cual eran una posesión más entre otras; los hijos, en cambio, no, ya que tenían derechos, una situación más estable y gozaban de mayor protección. En general se consideraba que los esclavos, como las mujeres,

27 El v. 34 presenta variantes. La mayoría de mss. contienen la lectura larga (ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας); sin embargo, en D y otros faltan las últimas dos palabras (τῆς ἁμαρτίας), leyendo ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν. No hay unanimidad en la valoración entre las variantes. Charles K. Barret, *El evangelio según san Juan* (Madrid: Cristiandad, 2003), 522; Tuñí Vancells, *La verdad*, 169 (el autor da una detalla explicación) son partidarios de la lectura breve; Zumstein, *El evangelio I*, 380 se posiciona más bien en favor de la larga.

28 Tuñí Vancells, *La verdad*, 150-151.

29 Ver la misma expresión (muy infrecuente tanto en los LXX como en el NT) en 1Jn 3,4.8, donde desempeña una función identitaria similar.

30 Hezser, *Jewish Slavery*, 325-334.

no eran parte integrante de la casa, ya que entraban en ella desde fuera; se encontraban en una situación ambigua y fronteriza, y eran vistos con sospecha, como "moralmente deficientes y potencialmente peligrosos"[31].

Las palabras de Jesús profundizan en la identidad del discípulo y en lo que le diferencia de quien no lo es. La sentencia, posiblemente independiente en su origen[32], propone un cambio de estatus: el paso de ser esclavo (δοῦλός) y no "permanecer" (μένω) en la casa, a convertirse en hijo (υἱὸς)[33] y "permanecer" (μένω) en ella como miembro de pleno derecho[34]. La transformación que se propone aquí es mayor que la que se producía cuando un esclavo lograba la manumisión legal que, en realidad, no ponía del todo fin a la relación de dependencia, ya que el anterior dueño podía seguir ejerciendo los derechos sobre su esclavo y la relación adquiría los rasgos de patronazgo-clientelismo[35].

Varios motivos del texto evocan Jn 14,1-3, donde también encontramos el motivo de la casa (οἰκία) del Padre, en la que hay muchas moradas (μοναὶ, sustantivo derivado de μένω), expresiones exclusivas del cuarto evangelio e influidas posiblemente por la apocalíptica judía (ver 1Hen 39,4-8, que habla de las "moradas de los santos")[36]. El cuarto evangelio utiliza estas imágenes, ligadas en su origen a los acontecimientos del tiempo final, y las interpreta a partir de su escatología de presente[37]. Estas referencias temporales (al periodo postpascual: "voy a prepararos"; "cuando haya ido", vv. 2-3) y espaciales ("lugar", "casa", "moradas", un ámbito divino, del mundo de arriba, donde están juntos el Padre, Jesús y los creyentes) están al servicio de la propuesta comunitaria y eclesiológica del cuarto evangelio: quienes creen en Jesús "habitan" simbólicamente en el espacio doméstico de Dios.

31 C. Osiek, M.Y. MacDonald, and Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 2007), 143; Hezser, *Jewish Slavery*, 75.

32 Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (I-XII) I* (Madrid: Cristiandad, 1979), 595 propone su carácter parabólico y su semejanza con las parábolas sinópticas en las que aparecen esclavos y el hijo. Zumstein, *El evangelio I* 383 toma nota de exegetas (Dodd, Jeremías, Lindars) que proponen que es un aforismo que se remonta al Jesús histórico.

33 Asumimos que el υἱὸς del v. 35 no designa únicamente a Jesús, a diferencia de lo que ocurre en el v. 36. Aunque el cuarto evangelio suele usar τέκνον cuando habla de los creyentes (1,12; 11,52), utiliza υἱὸς para "hijos" que no son Jesús (4,4.47, entre otros). El uso de υἱὸς en 8,35 puede explicarse por el tono parabólico del dicho. La opinión contraria en Tuñí Vancells, *La verdad*, 184-185.

34 Osiek and Balch, *Families in the New Testament*, 188-189.

35 Hezser, *Jewish Slavery*, 109.

36 Jean Zumstein, *El evangelio según Juan (13-21) II* (Salamanca: Sígueme, 2016), 74-75.

37 Raymond E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI) II* (Madrid: Cristiandad, 1979), 870-874; Zumstein, *El evangelio II*, 75-79.

Así, Jn 8,31-36 propone que el discípulo es aquel que pasa de ser esclavo a ser libre y está dotado de la capacidad para conocer la verdad; de no formar parte estable de la casa pasa a permanecer en ella para siempre. A través del malentendido de los judíos, el evangelio subraya (recurriendo al dualismo) que solo puede ser libre quien cree en Jesús. Las expresiones están vinculadas, además, con 14,1-3, donde también se presenta al creyente como miembro de un espacio doméstico de carácter simbólico: la casa del Padre. ¿Cómo recibirían los miembros esclavos de los grupos joánicos estas palabras? Sin duda, conectarían de manera muy estrecha con sus miedos y sus anhelos; les abriría un horizonte de vida insospechado y, en todo caso, en igualdad de condiciones a los miembros libres de la comunidad.

V. LA TRANSFORMACIÓN DE ESCLAVOS EN AMIGOS (JN 15,13-15)

Otro lugar del cuarto evangelio en el que aparece el motivo de los esclavos es 15,15. Al igual que veíamos en 8,31-36, también aquí la esclavitud aparece como un estado que se supera. Si en el texto anterior se presentaba el paso de esclavo a hijo, en este caso, se habla de la transformación de esclavos en amigos:

> Ya no os llamo esclavos (δούλους) porque el esclavo (δοῦλος) no sabe lo que hace su señor (κύριος). A vosotros os he llamado amigos (φίλους) porque todo lo que oí a mi Padre os lo he dado a conocer (ἐγνώρισα)[38] (Jn 15,15).

La relación de amistad entre Jesús y sus discípulos aparece descrita con más detalle en los versículos precedentes en los siguientes términos: entre los amigos hay disposición para dar la propia vida en beneficio del otro (15,13) y, sorprendentemente, como veremos, la amistad con Jesús implica hacer lo que él manda (15,14).

Jn 15,15 forma parte del segundo discurso de despedida del cuarto evangelio[39] y, dentro de él, de una sección (vv. 12-17) delimitada por el mandamiento del amor (15,12.20: "que os améis los unos a los otros", ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους),

38 Traducimos ἐγνώρισα como perfecto, siguiendo a Leon Morris, *The Gospel According to John. Revised* (Michigan: Eermands Publishing Company, ePub ed., 1995), p. 822, n. 35, quien señala que en el NT siempre aparece en aoristo pero en ocasiones tiene el sentido de perfecto.

39 Aceptamos la división más extendida: primer discurso en Jn 13,31-14,31; segundo discurso en Jn 15,1-16,33; oración de Jesús en Jn 17. Como diremos más adelante, entendemos que el segundo discurso es en buena medida fruto de la relectura del primero así como de la sección narrativa correspondiente a Jn 13,1-20. Cf. Zumstein, *El evangelio II*, 113-117.

que forma una inclusión literaria. El motivo es una relectura de 13,34, y exhorta a amar siguiendo el modelo (καθὼς) del propio Jesús.

Las palabras de Jesús subrayan la transformación que ha tenido lugar entre los suyos, que han pasado de ser esclavos a ser amigos[40]. Oponen el vínculo esclavo-señor por un lado y el de amistad por otro, dos modos de relación que las fuentes del contexto consideraban también antagónicas, tal y como aparece en autores como Salustio (*Bell. Jug*. 102.6) o Filón (*Migr*. 45)[41]. La distinción no es banal; se trata de dos estatus sociales muy diferentes entre sí. En una relación donde una persona domina a otra y la posee, no puede haber verdadera amistad. Aunque, como veremos, había distintas comprensiones de lo que era la amistad, siempre presuponía el ejercicio de la libertad.

Por otra parte, el cuarto evangelio, además de oponer esclavitud y amistad, relaciona esta con el conocimiento, algo que también encontramos en Filón *(Sobr*. 55-56), quien se hace eco de lugares de la Escritura (*LXX* Ex 33,11; Sab 7,27) donde aparecen los "amigos de Dios" que tienen la sabiduría. Parece que esta perspectiva estaba extendida al menos en algunos círculos: los que tienen la virtud y el conocimiento son los amigos de Dios, no los esclavos de Dios.

1. LA AMISTAD EN EL MUNDO ANTIGUO

La amistad en el mundo antiguo (φιλία/*amicitia*) era un tipo de relación voluntaria y libre caracterizada, sobre todo, por la igualdad, la reciprocidad, la intimidad y el afecto. Los verdaderamente amigos eran personas procedentes del mismo estatus social e intercambiaban entre sí bienes de manera gratuita y desinteresada en función de las necesidades de cada uno[42]. En el plano ideal se consideraba que los amigos tenían entre sí todo en común (Séneca, *Ep*. 48,3), también el conocimiento, que se compartía, evitando la existencia de secretos o mentiras, y favoreciendo la transparencia en la relación (Cicerón, *Amic.* 22). Por otra parte, según el discurso oficial, la amistad era algo propio de varones libres (Plutarco, *Conj. praec*. 19). Esto no significa, lógicamente, que las mujeres y los esclavos no tuvieran capacidad de amistad ni que no se diera entre ellos; lo

40 El verbo λέγω se usa primero en presente y después en perfecto (εἴρηκα). Para ibid., 138, así se subraya la iniciativa tomada por Jesús en el pasado para elegir a los suyos (cf. 15,16) y crear con ellos una relación de amistad que sigue en pie en el tiempo actual.

41 Barret, *El evangelio*, 724-725; Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary II* (Michigan: Baker Academic, 2003), 1013.

42 Esther Miquel Pericás, *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino, 2011), 152-154.

que vemos aquí es el intento de las élites de controlar la vida social de quienes se encontraban en los márgenes sociales[43].

Las fuentes grecorromanas atestiguan, sin embargo, que en ocasiones se utilizaba vocabulario de amistad para referirse a relaciones que no cumplían los requisitos que acabamos de señalar. Se trataba más bien de vínculos de patronazgo – clientelismo, donde unos se decían amigos de los otros; estrictamente hablando no se trataba de una relación de amistad, aunque había algunas semejanzas: en ambos casos eran relaciones voluntarias en las que se intercambiaban bienes. Sin embargo, en el patronazgo-clientelismo las partes eran de diferente estatus social y podían surgir la dominación y la dependencia; además, los bienes intercambiados eran de distinto valor y se entendían como evergetismo, lo que, a su vez, generaba una obligación por parte del beneficiado[44]. Para Crook, los patronos-clientes se llamaban amigos entre sí para evitar la humillación que suponía a la parte de estatus inferior aceptar su posición de dependencia y sumisión[45].

Algunos de los rasgos con los que el cuarto evangelio presenta la relación entre Jesús y los suyos son afines a lo que se entendía como amistad en el mundo antiguo: el amor mutuo (15,12), la disposición a dar la vida por el otro (15,13), el conocimiento compartido (15,15). Sin embargo, la exhortación a los discípulos a que hagan (ποιῆτε) lo que él manda (ἐντέλλομαι, 15,14) es más propia de una relación asimétrica, de patronazgo. Nos atrevemos a pensar que Juan hace uso de la categoría de amistad porque cree que el amor y la entrega es lo que mejor define, por una parte, el vínculo de Jesús y sus discípulos, y porque, por otra, quiere proponer estos valores como modelo de relación entre los miembros de la comunidad. Es lo que se observa en varios lugares del evangelio: la relación entre Jesús y los discípulos es modelo de la relación de los discípulos entre sí (13,14-15.34-35; 15,12). Los textos indican que el autor quiere evitar categorías que conlleven claramente una diferenciación de estatus porque considera que la igualdad es un signo de la identidad de los creyentes. Se encontró, sin embargo, con una dificultad: la relación entre Jesús y los discípulos no puede ser simétrica en todas sus dimensiones, entre ellas, la alta confesión cristológica y la obligación del discípulo de imitar y obedecer a Jesús[46]. Esto puede explicar que el uso joánico de la categoría de amistad presente por una parte rasgos de la

43 Kartzow, *The Slave Metaphor*, 73-74.

44 David Konstan, "Patrons and Friends", *CP* 90.4 (1995): 328-342 .

45 Zeba A. Crook, "Fictive-friendship and the Fourth Gospel", *HTS TS* 67.3 (2011): doi: 10.4102/hts.v67i3.997

46 Ibid.

amistad propiamente dicha y, por otra (un fenómeno que, como hemos presentado, era también conocido en el mundo antiguo), rasgos de relación patrón – cliente.

2. ¿EL ESCLAVO NO CONOCE LO QUE HACE SU SEÑOR?

Según Jn 15,15, los esclavos no conocen lo que hace su señor mientras que los amigos sí lo hacen. Ahora bien, ¿era verdaderamente así? ¿Describe el cuarto evangelio la realidad? Los datos muestran que esta no era tan sencilla como se deriva de las palabras del texto. Los esclavos tenían acceso a la vida cotidiana de la casa a la que pertenecían y a muchos detalles de la vida privada de sus señores (κοινωνὸς ζωῆς)[47]. Al contrario de lo que afirma Juan, los esclavos podían llegar a conocer más que otros, también aquello que sus señores querrían ocultar a sus amigos, quienes en muchos casos únicamente podían conocer lo que el señor quería. Los esclavos tenían acceso a un conocimiento privilegiado aunque de tipo informal[48], propio de las clases dominadas y de las subculturas, y formaba parte de sus mecanismos de resistencia.

En este contexto se comprende mejor el hecho de que con frecuencia se considerara a los esclavos gentes indignas de confianza y con tendencia a las habladurías. Se trata de un estereotipo que los esclavos compartían con las mujeres[49] y que, como tal, no describe la realidad social, sino la interpretación que una parte de ella hacía de la misma. Sobre las espaldas de los esclavos, sus señores colocaban el estigma del "conocimiento vano" y sin crédito: no conocen nada verdaderamente importante ni veraz. Si bien esta idea podría estar extendida, más bien constituía una "fantasía social" a través de la cual los dueños de los esclavos trataban de protegerse a sí mismos[50].

El dicho de Jesús, al señalar que a los esclavos no corresponde el conocimiento ("el esclavo no sabe lo que hace su señor"), refleja la perspectiva de los varones libres, lo cual es coherente con lo planteado más arriba sobre el estatus social al que posiblemente pertenecían quienes compusieron el NT. Sin embargo, la afirmación sirve a su vez para dotar de contenido al cambio de estatus que genera Jesús: el paso de esclavos a amigos, de la ignorancia al conocimiento ("porque todo lo que oí a mi Padre os lo he dado a conocer"). El conjunto de la

47 Hezser, *Jewish Slavery*, 169.

48 Kartzow, *The Slave Metaphor*, 76.

49 Marianne Bjelland Kartzow, *Gossip and Gender: Othering of Speech in the Pastoral Epistles* (Berlin - New York: De Gruyter, 2009), 78-83.

50 Kartzow, *The Slave Metaphor*, 76.

audiencia de Juan (esclavos y libres) tiene acceso al mismo conocimiento, un saber que en ningún caso son "habladurías" (estereotipo de los dueños sobre sus esclavos) sino, para todos, un saber autorizado, el transmitido por Jesús, del que Jesús dice que es "todo" (πάντα) [51] lo que oyó de su Padre. ¿Qué es lo que Jesús da a conocer a los suyos, cuál es el contenido de πάντα? Esta cuestión, que también está latente en Jn 8,32 ("conoceréis la verdad"), nos lleva a las secciones de los discursos de despedida que desarrollan la función del Espíritu - Paráclito.

VI. EL ESPÍRITU Y LA CAPACIDAD DE TODOS PARA CONOCER TODA LA VERDAD

El cuarto evangelio contiene un motivo eficaz, capaz de suscitar y sostener la idea de que a todos se ha regalado la capacidad para comprender la enseñanza de Jesús, profundizar en ella e interpretarla: el Espíritu Paráclito, que se derrama sobre los creyentes. Los textos en los que está presente este motivo constituían el fundamento para que todos los miembros de la audiencia de Juan (compuesta, entre otros, de libres y esclavos, de señores y sus esclavos) se comprendieran a sí mismos capaces de conocer e interpretar correctamente la tradición recibida. El cuarto evangelio reivindica, en palabras de Kysar, que cada creyente tiene a su alcance, gracias a la actividad del Paráclito, conocer la revelación de Dios en la historia[52].

Los discursos de despedida contienen cinco dichos sobre el Espíritu Paráclito: (a) 14,16-17; (b) 14,26; (c) 15,26; (d) 16,8-11; (e) 16,13-15. En el plano narrativo su audiencia es amplia; no están restringidos a un grupo pequeño de discípulos. De estos cinco dichos, nos vamos a centrar en los tres (a, b, e) que tratan más directamente de la enseñanza que reciben todos los creyentes por parte del Espíritu.

Según el cuarto evangelio, tras la Pascua los discípulos reciben el Espíritu y experimentan de otro modo la presencia de Jesús. Este Espíritu (en algunos textos llamado el Espíritu de la verdad) da el conocimiento y permite que los creyentes comprendan, profundicen e interpreten la enseñanza de Jesús. Los textos insisten en que lo que conocerán los discípulos es "todo" (πάντα). Los

51 Morris, *The Gospel*, p. 822, nota 35 sale al paso de quienes apuntan que la mención de Jesús a "lo que os di a conocer" se refiere a Jn 13,1-17, ya que en ambos capítulos aparece, de un modo u otro, el motivo de la esclavitud. Como bien dice Morris, el hecho de que aquí aparezca πάντα apunta a algo más amplio que lo narrado en el capítulo 13.

52 Robert Kysar, *John, The Maverick Gospel. Revised Edition* (Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993), 112.

creyentes irán teniendo un conocimiento más profundo de la revelación, de todo lo que Jesús vivió y enseñó[53].

El primer dicho (14,16-17) afirma la capacidad de la audiencia para conocer al Paráclito, llamado "otro Paráclito", distinguiéndolo del "primer Paráclito", esto es, Jesús (1Jn 2,1). El Paráclito es el espíritu de la verdad, que habita ya en los creyentes y permanecerá con ellos en el futuro[54].

El segundo dicho (14,26) subraya que los destinatarios del evangelio recibirán la enseñanza completa por parte del Espíritu. El Espíritu, además, tendrá la función de recordarles todo lo que Jesús dijo en el tiempo de su ministerio.

La importancia del tercer dicho (16,12-15) radica en que se refiere a que el Espíritu explicará (ἀναγγέλλω) "lo que ha de venir" (τὰ ἐρχόμενα). Se trata de la función hermenéutica del Paráclito. El Espíritu no se limita a enseñar lo que Jesús hizo y enseñó, o a repetir lo ya conocido, sino que profundiza en su sentido y lo lleva más allá, actualizándolo en las distintas circunstancias que viven los destinatarios del evangelio en su propio tiempo[55].

Así, las funciones del Paráclito son hacer memoria y enseñar lo que hizo y dijo Jesús durante su ministerio histórico, e interpretar y actualizar todo ello en las distintas circunstancias futuras[56]. El hecho de recordar no se refiere al mantenimiento preciso de las palabras y hechos de Jesús, sino al descubrimiento de su sentido profundo, a lograr una mejor comprensión[57].

El énfasis en la capacidad de la audiencia para entender aparece en otros textos joánicos, como Jn 17,8 y la 1Jn; esto indica la importancia que estos círculos del cristianismo naciente atribuyeron a la actividad revelatoria del Espíritu. El conocimiento que según Jn 14,17 da el Paráclito, 1Jn 2,2,27 lo atribuye

53 Brown, *El evangelio II*, 976-977.

54 Para el concepto de verdad en el evangelio, ver Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 228 (verdad es lo que Jesús ha revelado sobre quién es el Padre); Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration* (Waco: Baylor University Press, 2018), 146-147 (subraya el carácter espacial y relacional del concepto joánico de verdad; la verdad es la esfera en la que la comunidad vive bajo la guía del Espíritu y en relación con Cristo).

55 Frey, *Theology and History*, 184-185. Para el significado de ἀναγγέλλω, cf. Zumstein, *El evangelio II*, 177 (para quien tiene relación con la profecía); Brown, *El evangelio II*, 978 (propone traducir el término como "interpretar").

56 Zumstein, *El evangelio II*, 96.104.

57 Frey, *Theology and History*, 149.

a una unción (χρῖσμα; mencionada también en 2,20)[58] que recibe la comunidad[59]; dicha unción otorga la enseñanza (διδάσκει) y el conocimiento de todas las cosas (περὶ πάντων), de modo que la audiencia de la carta no necesita ninguna figura que enseñe más (οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς).

Aunque el sentido último de lo dicho aquí por la 1Jn depende de la crisis y escisión intracomunitaria ocasionada por disputas cristológicas y éticas (y lo que afirma pretende afianzar y proteger a los destinatarios frente a las enseñanzas de los oponentes), en sus afirmaciones se detecta una propuesta muy similar a la de los discursos de despedida. Se subrayan el conocimiento y la enseñanza recibidos: los destinatarios poseen la verdadera comprensión de la enseñanza; conocen la verdad, lo que Dios ha dado a conocer de sí y lo que ha hecho[60]. Al igual que en los discursos de despedida, el conocimiento abarca "todas las cosas" (περὶ πάντων).

VII. "NO ES MÁS EL ESCLAVO QUE SU SEÑOR" (13,16; 15,20): ¿EL INTENTO DE REGULAR UNA SITUACIÓN AMBIGUA?

Según hemos ido señalando, el cuarto evangelio presenta la esclavitud como una situación que los seguidores de Jesús superan. Jesús es quien hace que los suyos abandonen la condición de esclavos y se conviertan en hijos y amigos, capaces de conocer e interpretar de manera autorizada sus enseñanzas. Hay datos que permiten ver en el cuarto evangelio un medio para que personas de estatus social bajo (por ejemplo, esclavos), que habían pasado a formar parte de la comunidad, se comprendieran a sí mismas bajo una nueva luz, con una identidad y competencia que su contexto social muchas veces les negaba. Como hemos visto más arriba, estas situaciones no eran totalmente desconocidas en el mundo en el que se escribe el evangelio. Había ocasiones en las que los esclavos desempeñaban roles que los pertenecientes a estratos superiores de la escala social consideraban inapropiados, lo cual generaba situaciones de conflicto y ambigüedad.

58 No entramos aquí en el discutido tema de si esta unción es una acción ritual o una metáfora. Cf. Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (New York: Doubleday&Company, 1982), 342-345.

59 Ibid., 346; Frey, *Theology and History*, 150-160.

60 Judith Lieu, *I, II, & III John. A Commentary* (Louisville - London: Westminster John Knox Press, 2008), 104.

Una vez señalados estos datos nos preguntamos si pueden arrojar luz sobre una tensión que percibimos entre el gesto de Jesús de lavar los pies de sus discípulos (13,4-5) y el dicho que pronuncia en 13,16, cuya primera parte se repite en 15,20.

> "En verdad, en verdad os digo: no es más el esclavo (δοῦλος) que su señor (τοῦ κυρίου αὐτοῦ) ni el enviado (ἀπόστολος) más que el que le envía (πέμψαντος)"

La tensión que observamos consiste en lo siguiente. Por un lado, Jesús se comporta con los suyos como un esclavo (eran los esclavos y las mujeres los que se ocupaban de lavar los pies de los invitados a una comida cuando estos llegaban a la casa)[61]; invierte deliberadamente los roles sociales y se comporta como alguien de condición más baja que los discípulos. La inversión de estatus se acentúa con la repetición de los títulos de maestro (διδάσκαλος) y señor (κύριος) en 13,13-15[62]: siendo maestro y señor, Jesús se comporta con los suyos como un esclavo. Para el cuarto evangelio, una de las facetas del amor (13,1.34-35) es asumir el rol de los de condición más baja.

A continuación, sin embargo, 13,16 subraya, al menos en parte, los valores sociales convencionales: el esclavo no es más que su señor. Decimos en parte porque se entendía, no solo que "el esclavo no era más que su señor", sino que (algo que no afirma el texto) "el señor era más que el esclavo". La pregunta que nos hacemos es si la aceptación y propuesta (aunque sea parcial) de los valores sociales más extendidos que descubrimos en 13,16 pueda ser respuesta a actitudes de superioridad de esclavos respecto a sus señores. El origen de ello podría estar, paradójicamente, en la propuesta misma del cuarto evangelio que, como hemos visto, propone la transformación de los esclavos en hijos y en amigos, y la capacidad de todos los creyentes, independientemente de su condición, para alcanzar el conocimiento. A esto se añade la inversión de estatus que Jesús acaba de protagonizar y que se propone para todos: "os he dado ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros" (13,15). El amor que guía las relaciones entre los miembros de la comunidad (13,34-35), que toma la forma del amor de Jesús con cada uno, se manifiesta en que todos se comporten con los demás de la manera en que lo hacían los últimos de la escala social. Al ser un mandato para todos, todos se igualan "por abajo".

Que los esclavos lavaran los pies de otros era una tarea habitual. Lo novedoso en este caso sería hacerlo voluntariamente, no por obligación, de modo que el evangelio reconoce a los esclavos como sujetos con voluntad y capacidad para

61 Destro and Pesce, *La lavanda dei piedi. Significati eversivi*, 27.34-35.
62 Ibid., 67-80.

ejercerla[63]. Que los señores lavaran los pies de sus propios esclavos sería un gesto inaudito y posiblemente costoso, una situación que podría generar ambigüedad y tensiones internas, similares a las que veíamos más arriba a propósito de esclavos que asumían roles y tareas que para algunos eran inapropiados.

A esta propuesta se le podría plantear una objeción: que suele considerarse que la función de 13,16 es reforzar lo hecho y dicho anteriormente por Jesús, es decir, que los discípulos deben comportarse según su ejemplo. Sin embargo, y este dato nos parece importante, el dicho no describe la relación de Jesús con los suyos en términos de discípulo – maestro, algo sorprendente por tres razones: el discipulado es una categoría muy frecuente en el evangelio, Jesús acaba de presentarse a sí mismo como maestro ,y sí aparece en el paralelo mateano (Mt 10,24-25)[64].

> No está el discípulo (μαθητὴς) por encima del maestro (διδάσκαλον), ni el esclavo (δοῦλος) por encima de su señor (κύριον αὐτοῦ). Ya le basta al discípulo (μαθητῇ) ser como su maestro (διδάσκαλος), y al esclavo (δοῦλος) como su señor (κύριος αὐτοῦ)

Mateo y Juan tienen en común abordar la relación esclavo – señor. La diferencia más significativa entre ambos es que cada uno tiene un binomio del que el otro carece. Es llamativa, como ya hemos dicho, la ausencia de discípulo – maestro en el cuarto evangelio; el lector esperaría la mención de la relación discípulo – maestro junto con la de esclavo – señor, pero dicha mención no se produce. Esta ausencia se ha explicado a partir de la historia de la transmisión[65], pero la omisión puede deberse también a la actividad redaccional del autor para subrayar la relación entre los esclavos y sus dueños.

Por tanto, teniendo en cuenta todos estos datos, el dicho de 13,16 estaría tratando de gestionar una tensión interna ocasionada por el propio evangelio: la transformación y elevación de estatus de los esclavos, y su acceso, como los demás creyentes, al conocimiento autorizado de la verdad.

63 Para otros textos donde aparece este fenómeno, Mary Ann Beavis, "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)", *JBL* 111.1 (1992): 37-54, pp. 53-54.

64 El paralelo lucano, notablemente más breve, tiene elementos comunes con Mt pero no con Jn: "No está el discípulo por encima del maestro. Será como el maestro cuando esté perfectamente instruido".

65 Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo. Mt 8-17 (Vol II)* (Salamanca: Sígueme, 2001), 167; C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 335-338 (los dichos circularon oralmente en formas varias y que fueron recogidos también de manera variada por Mt, Lc y Jn). Lo mismo Zumstein, *El evangelio II*, 39.

VIII. CONCLUSIÓN

Pese a la escasez de datos, es razonable pensar que entre los miembros de la audiencia del cuarto evangelio había esclavos y libres, esclavos y sus propios dueños. La obra muestra, además, el conocimiento del fenómeno de la esclavitud, y de los miedos y anhelos que esta generaba tanto entre los libres como entre los esclavos.

Los estudios sobre la esclavitud en el mundo antiguo arrojan luz sobre el sometimiento y la violencia asociadas a ella. Los bienes materiales y culturales (educación) de los que podían beneficiarse algunos esclavos (había diferencias entre ellos) no minimizaban la desigualdad e injusticia que, en términos generales, padecían. Sin embargo, hemos visto también que, en algunos casos, y por circunstancias diversas, había esclavos que lograban desempeñar roles y funciones que, de ordinario, correspondían a personas libres y de estatus social alto. Entre los esclavos había capacidad de resistencia y de actos de subversión. Lógicamente, todo ello generaba tensiones y procesos de control social.

A diferencia de lo que ocurre en otras tradiciones y obras del NT, el cuarto evangelio no usa el término esclavo para expresar o describir positivamente la relación de los creyentes con Jesús. Lo que se observa es más bien lo contrario: dos dichos de Jesús (8,35; 15,15) proponen un proceso de transformación. El creyente abandona su estado de esclavitud y se convierte en hijo miembro de pleno derecho de la casa. Se convierte, además, en amigo, una categoría utilizada posiblemente por el evangelio por implicar una relación de igualdad, estrecha y afectiva con Jesús, pero que a su vez aparece modificada en los textos porque no pueden obviar las diferencias entre Jesús y los discípulos. Nuestro estudio ha mostrado, además, la conexión de los dos textos que acabamos de señalar con otros lugares de la obra en los que, de maneras diversas, se desarrollan motivos eclesiológicos. Así, 14,1-3, donde la experiencia creyente vuelve a relacionarse simbólicamente con formar parte de la casa, y algunos dichos sobre el Paráclito que instruyen sobre la capacidad que reciben los que creen en Jesús para conocer e interpretar la tradición recibida. En conjunto, el análisis ha permitido descubrir en el cuarto evangelio una obra eficaz, capaz de suscitar en los creyentes (en todos, aunque nos interesan de manera especial los miembros de la comunidad de condición inferior y esclava) la conciencia de ser personas con conocimiento autorizado e iguales a los demás.

Estos aspectos reaparecen en el último texto abordado por nuestro estudio: el gesto del lavatorio de los pies y uno de los dichos que Jesús pronuncia en esta escena (13,4-5.16). En esta parte, Jesús realiza una acción propia de un esclavo, invierte los roles sociales y propone a sus discípulos que hagan lo mismo que él.

Hemos mostrado que el dicho que sigue al gesto en 13,16, que afirma unos valores más acordes a lo socialmente establecido, puede ser consecuencia de tensiones intracomunitarias surgidas precisamente de su propuesta novedosa.

Queremos subrayar, finalmente, que la libertad que propone el cuarto evangelio, o la transformación de esclavos en hijos o en amigos, no expresan, a nuestro juicio, procesos jurídicos de manumisión de los esclavos. Con otras palabras, lo más probable es que los esclavos que pasaban a formar parte de los grupos joánicos continuaran siendo esclavos. Ahora bien, la propuesta de vida comunitaria que hace la obra, que insiste en la igualdad de todos los creyentes y en la elevación de estatus de las partes más frágiles, tuvo que tener importantes repercusiones entre los miembros de estatus inferior, entre ellos los esclavos, y en las relaciones intracomunitarias en general.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barclay, John M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership", *NTS* 37 (1991): 161-186.

Barret, Charles K. *El evangelio según San Juan.* Madrid: Cristiandad, 2003.

Beavis, Mary Ann. "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)", *JBL* 111.1 (1992): 37-54. 10.2307/3267508.

Bernabé, Carmen. "El cristianismo como estilo de vida". En *Así vivían los primeros cristianos,* editado por Rafael Aguirre, 215-260. Estella: Verbo Divino, 2017. Reprint.

Beutler, Johannes. *Comentario al Evangelio de Juan.* Estella: Verbo Divino, 2016.

Brown, Raymond E. *El Evangelio Según Juan (I-Xii) I.* Madrid: Cristiandad, 1979.

Brown, Raymond E. *El Evangelio Según Juan (Xiii-Xxi) Ii.* Madrid: Cristiandad, 1979.

Brown, Raymond E. *The Epistles of John.* New York: Doubleday&Company, 1982.

Carter, Warren. *John and Empire. Initial Explorations.* New York - London: T&T Clark, 2008.

Crook, Zeba A. "Fictive-Friendship and the Fourth Gospel", *HTS TS* 67.3 (2011): doi: 10.4102/hts.v67i3.997

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design.* Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Charles, Ronald. *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts.* London - New York: Routledge, 2020.

Destro, Adriana, and Mauro Pesce. *From Jesus to His First Followers: Continuity and Discontinuity. Anthropological and Historical Perspectives.* Leiden - Boston: Brill, 2017.
Destro, Adriana, and Mauro Pesce. *La Lavanda Dei Piedi. Significati Eversivi Di Un Gesto.* Bologna: EDB, 2017.
Dodd, C. H. . *La tradición histórica en el cuarto evangelio.* Madrid: Cristiandad, 1978.
Frey, Jörg. *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration.* Waco: Baylor University Press, 2018.
Glancy, Jennifer. "Resistance and Humanity in Roman Slavery", *Biblical Interpretation* 21.4-5 (2013): 497-505. https://doi.org/10.1163/15685152-2145P0004.
Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity.* Oxford: Oxford University Press, 2002.
Hatter, Jonathan J. "Currents in Biblical Research Slavery and the Enslaved in the Roman World, the Jewish World, and the Synoptic Gospels", *CBR* 20.1 (2021): 97-127. 10.1177/1476993x211050142.
Hezser, Catherine. *Jewish Slavery in Antiquity.* Oxford: Oxford University Press, 2010.
Kartzow, Marianne Bjelland. *Gossip and Gender: Othering of Speech in the Pastoral Epistles.* Berlin - New York: De Gruyter, 2009.
Destro, Adriana, and Mauro Pesce. *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse: Double Trouble Embodied.* New York: Routledge, 2018.
Keener, Craig S. *The Gospel of John. A Commentary Ii.* Michigan: Baker Academic, 2003.
Konstan, David. "Patrons and Friends", *CP* 90.4 (1995): 328-342.
Kubiś, Adam. "The Literary Form and the Message of John 8:31-36", *The Biblical Annals* 4.1 (2015): 121-145.
Kysar, Robert. *John, the Maverick Gospel. Revised Edition.* Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan (Jn 5-12) Ii.* Salamanca: Sigueme, 1992.
Lieu, Judith. *I, Ii, & Iii John. A Commentary.* Louisville - London: Westminster John Knox Press, 2008.
Luz, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo. Mt 8-17 (Vol Ii).* Salamanca: Sígueme, 2001.
Meeks, Wayne A. *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo.* Salamanca: Sígueme, 1987.
Miquel Pericás, Esther. *Qué Se Sabe De... El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales.* Estella: Verbo Divino, 2011.
Morris, Leon. *The Gospel According to John. Revised.* 2 ed. Michigan: Eermands Publishing Company, ePub ed., 1995.

Osiek, C., M.Y. MacDonald, and Janet H. Tulloch. *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo.* Salamanca: Sígueme, 2007.

Osiek, Carolyn. "Female Slaves, *Porneia*, and the Limits of Obedience". En *Early Christian Families in Context : An Interdisciplinary Dialogue, e*ditado por David L. Balch and Carolyn Osiek, 255-274. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2003. Reprint.

Osiek, Carolyn, and David L. Balch. *Families in the New Testament World. Households and House Churches.* Louisville: John Knox Press, 1997.

Pesce, Mauro, and Adriana Destro. "La Lavanda Dei Piedi Di Gv 13,1-20, Il Romanzo Di Esopo E I Saturnalia Di Macrobio", *Biblica* 80.2 (1999): 240-249.

Shaner, Katherine A. *Enslaved Leadership in Early Christianity.* New York: Oxford University Press, 2018.

Stegemann, Ekkehard W., and Wolfgang Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo.* Estella: Verbo Divino, 2001.

Tuñí Vancells, José O. *La verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio.* Barcelona: Herder, 1973.

van Tilborg, Sjef. *Reading John in Ephesus.* Leiden: Brill, 1996.

Zumstein, Jean. *El evangelio según Juan (1-12) I.* Salamanca: Sígueme, 2016.

Zumstein, Jean. *El evangelio según Juan (13-21) II.* Salamanca: Sígueme, 2016.

Estela Aldave Medrano
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza (España)
https://orcid.org/0000-0002-1033-9724

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 689-710, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.689

LA MARGINALIDAD EN EL *PASTOR DE HERMAS*

MARGINALITY IN THE SHEPHERD OF HERMAS

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

La metrópoli de Roma ofrece en el siglo II d.C. muchas oportunidades a los brókers cristianos que buscan enriquecerse con sus negocios. Sin embargo, la excesiva preocupación por el éxito comercial propicia que la identidad y el compromiso comunitario de los cristianos acomodados se diluyan. Ante esta posible pérdida de identidad, Hermas, previamente un bróker, exhorta a sus antiguos colegas a reducir sus afanes empresariales y a dirigir el excedente productivo de sus negocios hacia el cuidado de los pobres y las viudas de la comunidad con el objeto de potenciar su implicación comunitaria, al tiempo que les ofrece una marginalidad identitaria gracias a la creación de una "ciudadanía virtual".

Palabras clave: Pastor de Hermas, marginalidad, integración, ricos, ciudadanía virtual.

ABSTRACT

The metropolis of Rome offers in the second century A.C. many opportunities to Christian brokers looking to enrich themselves with their businesses. However, the excessive preoccupation with the commercial success leads to the diluted identity and community commitment of rich Christians. Faced with this possible loss of identity, Hermas, previously a broker, urges his former colleagues to reduce their business efforts and direct the productive surplus of their businesses towards the care of the Christian poor and widows in order to enhance their community involvement while offering them an identity marginality thanks to the creation of a "virtual citizenship".

Keywords: Shepherd of Hermas, Marginality, Integration, Rich, Virtual citizenship

El grado de integración y marginalidad de los grupos cristianos dentro de sus ciudades y del mundo greco-romano se caracterizó por la diversidad de posturas adoptadas[1], algunas ciertamente ambivalentes. Lógicamente, ser seguidores de Jesús, con la exigencia del monoteísmo, les otorgaba una identidad particular que los diferenciaba de otros conciudadanos politeístas. Varios de estos grupos expresaron de forma discursiva esa ambivalencia hacia la *polis* romana, constituyendo la carta a Diogneto el exponente más relevante: los cristianos no se distinguen de los demás pueblos «ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres» (5,1), «ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás» (5,2), sino que habitan «ciudades griegas o bárbaras…, y se adaptan en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país» (5,4). Se distinguen de los demás por su conducta moral (5.4b), lo que les concede un estatus de extranjeros: «Habitan sus propias patrias, pero como forasteros: toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña» (5,5).

Este *topos* de la "extranjería" es recurrente en la literatura cristiana primitiva[2]. El presente artículo se centra en el Pastor de Hermas, un texto apocalíptico,

1 Cf. Rafael Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora), (Estella: Verbo Divino, 2021).

2 πάροικος, παροικία: Ef 2,19; 1Ped 1,1.17; 2,11; 1Clem 1,1; 2Clem 5,1; Policarpo, *Fil* 5,1; Mart-Pol 1,1; Diogn 5,1–6; 6,8; ApocSedr 11: καὶ ἄρτι πάροικοι γίνεσθε τοῦ κόσμου τούτου; Clemente Alejandría, *Paed* 3,12,85; *Strom* 4,26. Para παρεπίδημοι, παρεπιδημέω, cf. Clemente Alejandría, *Strom* 3,14: ὡς ξένοι καὶ παρεπιδημοῦντες πολιτεύεσθαι ὀφείλομεν. Benjamin H. Dunning, *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity* (Divinations: Rereading Ancient Religion), (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009).

compuesto en griego vulgar en alguna comunidad cristiana de Roma durante la primera mitad del siglo II d.C., que nos ofrece una radiografía, algo difusa, de un grupo marginal de seguidores de Jesús, cuyo autor y destinatarios son extranjeros de origen, afincados en la Urbe. Varios de sus miembros sufrieron tribulaciones en el pasado. Ello no fue óbice, sin embargo, para que décadas más tarde, los destinatarios directos de este escrito se sintieran inmersos y atraídos por los valores y beneficios, especialmente económicos, que el Imperio romano ofrecía a las personas emprendedoras. Su excesiva dedicación a los negocios, sin embargo, hizo que su compromiso con su comunidad cristiana de referencia y, en especial, con sus pobres se redujera a mínimos. Ante el peligro de la pérdida de identidad de esos "brókeres" dentro del sistema imperial, Hermas les propone compaginar la participación "activa" en el sistema económico de la ciudad en beneficio de los pobres y una marginalidad identitaria gracias a la creación de una "ciudadanía virtual".

I. LAS TRIBULACIONES EN LA COMUNIDAD CRISTIANA ROMANA DE HERMAS

Grupos marginales cristianos, en su interacción cotidiana con sus conciudadanos o con las autoridades, sufrieron experiencias negativas de diferente índole (discriminación social, presiones económicas, exilio, martirio) en varias ciudades del Imperio romano. Y Roma, centro del poder imperial, no constituyó una excepción. Las medidas punitivas de algunos emperadores contra seguidores de Jesús en la Urbe impregnaron el imaginario cristiano y dejaron su huella en textos literarios surgidos en esa ciudad, tanto de la historiografía romana (Tácito, Suetonio) como en obras cristianas, entre las que destaca 1 Clem 5,1-6,4. Décadas más tarde, Hermas se hace eco y conoce la existencia de cristianos que han sufrido en el pasado algún tipo de tribulación[3], persecución y martirio a causa del nombre. Como resultado de mantenerse fieles a la fe, a estos creyentes se les otorga un lugar privilegiado en las reuniones de la comunidad: la anciana, símbolo de la iglesia, no permite que Hermas se siente a su lado derecho y le explica que ese puesto está reservado para quienes ya han sido probados por Dios, es decir, aquellos que han sufrido "látigos, prisiones, tormentos severos,

3 Según Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas,* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 471–476, el término θλῖψις se puede referir a problemas personales (*Vis*. 2.3.1; *Sim.* 6.2.5–6,3,6; 7.1–7), a catástrofes escatológicas (*Vis*. 2.2.7; 4.1.1; 4.2.5; 4.3.6) y a persecuciones (*Vis*. 1.3.4; 1.4.2; 2.2.2,8; 2.3.4; 3,1,9–3,2,2; 3,5,2; 3,6,5; *Sim*. 6,3,4.6; 6,5,4.6; 8,1,18–8,2,4; 8,3,6–7; 8,6,4; 8,8,4; 8,9,3; 9,19,1.3; 9,21,3; 9,26,3–8; 9,28,1–7).

cruces y animales salvajes" por el nombre del Señor (*Vis*. 3.1.9), indicando así la clase de tormentos infligidos a los perseguidos, al margen de la confiscación de propiedades. Algunos castigos, como la tortura y la crucifixión, estaban dirigidos contra esclavos o personas sin ciudadanía romana, mientras que varios cristianos ricos eran propensos a negar su cristianismo ante los tribunales (negación, blasfemia, apostasía). Por este motivo, Martin Leutzsch considera que, aunque el número de cristianos denunciados ante las autoridades fuera reducido[4], la mayor parte de los mártires y confesores provenía de las clases humildes.

Se ha discutido si esas tribulaciones reflejan alguna situación histórica de persecuciones durante los reinados de Nerón o Domiciano[5], o más cercanas a la época de Hermas durante los gobiernos de Trajano o Adriano[6]. Por desgracia, las indicaciones de la obra son imprecisas para determinar si se refiere a persecuciones decretadas por algún emperador concreto. No existen testimonios fiables de que los cristianos romanos fueran hostigados en las primeras décadas del siglo II y las persecuciones activas parecen pertenecer al pasado, tal y como deja traslucir el hecho de que Hermas solicite más explicaciones a la anciana, lo que revela que sus destinatarios no estaban muy familiarizados con las formas de persecución severa. Sin embargo, la opresión o posible violencia constituye todavía una amenaza, al menos en la mente del autor[7].

Ante la ausencia de evidencias que muestren claros hostigamientos, otra línea de investigación ha interpretado la "tribulación" como una crisis escatológica que afrontaba la iglesia romana a medida que se establecía en una relación fácil y complaciente con el mundo que la rodeaba. La "crisis" es entonces inmediata y futura, en cuanto que Hermas percibe a la iglesia como infiel en su compromiso con el evangelio al acomodarse e incluso asimilarse a la cultura

4 La falta de noticias de una persecución estatal en Roma, el martirio individual y que se asigne a los mártires y confesores un rango honorífico dentro de la comunidad, sugiere, según Martin Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas",* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 79-82, el número reducido de mártires. En *Sim* 8.2.1, los mártires se distinguen de los confesores en el sentido más estricto por el *símbolo de status* de la corona que solo se les da a ellos.

5 Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas: A Commentary* (Hermeneia), (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999) 94–95 (Nerón); Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas,* (Tübingen: Mohr, 1923), 422 (Trajano); Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18), (Tübingen: Mohr Siebeck 1989), 188 (Trajano); Antonius Hilhorst, "Hermas", *RAC* XIV (1988): 689 (Trajano y Adriano).

6 Hilhorst, "Hermas", 689; Brox, *Hirt...* 471-76: "Christenverfolgung und Martyrium sind für die Kirche des H[ermas] zweifellos geläufig und aktuell" (473); "Die Aktualität von Verfolgungen ist also sicher" (474).

7 *Vis*. 2.3.4: "Dile a Máximo: Mira, la tribulación se acerca; niega de nuevo, si te parece bien". Máximo es probablemente reprendido por haber negado su fe por temor a la opresión o persecución.

circundante, particularmente en un momento de relativa paz, estabilidad y prosperidad. Se podría decir que se trata de un universo paralelo donde hay persecución, de un mundo donde el presente, el pasado y el futuro no siguen una cuidadosa sucesión histórica. El cronotopo de Hermas proporciona a sus audiencias espacios e historias simultáneas[8].

Esas dos líneas de investigación no tienen por qué ser mutuamente excluyentes. Las experiencias de hostigamiento, puntuales en el pasado, tal vez pudieron originar en su momento una mayor cohesión interna del grupo y potenciar su propia microidentidad frente a otros grupos minoritarios existentes en Roma. Sin embargo, con el paso del tiempo y para varios creyentes incorporados al movimiento de Jesús tiempo después, esas tribulaciones cayeron en el olvido y dejaron de constituir un problema para los cristianos ávidos de prosperar económicamente en un mundo de ensamblajes sociales, de identidades conglomeradas y múltiples afiliaciones. Estos consideraron que, acomodándose a los valores imperiales, podrían alcanzar su sueño "americano" en la Nueva York romana, por lo que optaron por negociar interacciones diversas y multivalentes con la sociedad circundante.

II. LA INTEGRACIÓN DE LOS RICOS DE LA COMUNIDAD DE HERMAS EN LA SOCIEDAD ROMANA

Hermas, un liberto emprendedor, también había compartido las aspiraciones de medrar en la escala social y lo había logrado gracias al comercio y a los negocios (de sal)[9]. Ahora, tras haber perdido parte de sus bienes y modificado su actitud hacia las riquezas, se dirige a sus correligionarios, antiguos colegas de negocios y posiblemente prósperos libertos romanos[10], que se beneficiaron de un acceso más fácil al capital y a las redes comerciales de sus antiguos amos y, como resultado, estuvieron en condiciones de entablar una colaboración prolongada con estos últimos de manera significativa reduciendo los costos de

8 Harry O. Maier, "Making History with the Shepherd of Hermas", *Early Christianity* 10 (2019): 501-520; Jörg Rüpke, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period,* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 73-75; Osiek, *Shepherd…* 22, afirma: "There is some reference to suffering and possible persecution, which should not be understood as the present situation of the community, but as a collective memory and eschatological forewarning".

9 David Álvarez Cineira, "Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad", *Estudio Agustiniano* 55 (2020): 241-280.

10 Para los destinatarios de Hermas cf. Leutzsch, *Die Wahrnehmung…* 66-82; Carolyn Osiek, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation* (CBQMS 15), (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983), 127–32.

transacción y mejorando las oportunidades de éxito empresarial[11]. Se trataría de un grupo minoritario de cristianos acomodados, pertenecientes a los grupos sociales intermedios, que se encontraban embarcados y absortos en sus actividades económicas.

Esos cristianos adinerados disponen de medios monetarios, que prestan para generar intereses (*Man*. 8.10), al tiempo que poseen propiedades, tierras y casas con muebles costosos (*Sim*. 1). No solo negocian con sus conciudadanos gentiles, sino que incluso buscan su aprobación y amistad, en cuanto que confiaban en estas relaciones sociales para el éxito empresarial (*Man*. 10.1.4). Esa prosperidad económica hace que anhelen obtener honor ("ser respetado cada vez más entre los extraños") y un estatus más elevado mediante la participación en círculos sociales prestigiosos a los que aspiraban, pero en los que no habían nacido. Por eso desean vivir con y entre los gentiles y la participación en el mundo colorea su moral: el engaño, el fraude (*Sim*. 1.11; cf. *Man.* 3.3) y la codicia (*Sim.* 1.11; 6.5.5; *Vis.* 3.9.2) se cuelan en sus prácticas mercantiles. Curiosamente, algunos se han enriquecido tras haberse convertido en seguidores de Jesús (*Sim*. 8.9.1).

Al adquirir riquezas, se glorían de las mismas y son estimados en el mundo, pero su soberbia y arrogancia dañan la vida de la comunidad (*Sim.* 8.9.1; cf. *Vis.* 1.1.8; 3.9.6). El cristianismo de estas personas se vuelve superficial y su compromiso con la comunidad cristiana disminuye, ya que anteponen sus intereses económicos a la solidaridad grupal (*Sim.* 8.8.1; 8.3.1), hasta el punto de evitar el contacto con los pobres para que estos no les pidan limosna (*Sim.* 9.20; 8.9.1). La mayor parte de esos creyentes acomodados no se han alejado de Dios, pero no practican las obras de la fe (*Sim*. 8.9.1) y en situaciones de sufrimiento se convierten en apóstatas: "Esos son los que tienen fe, pero también tienen riqueza de este mundo. Cuando sobreviene la tribulación, niegan a su Señor a causa de su riqueza y de sus negocios" (*Vis.* 3.6.5; 3.6.2; 1.4.2).

Con el objeto de mantener e intensificar esas relaciones sociales participan y organizan convites extravagantes y tumultuosos, que recuerdan a los simposios grecorromanos. El catálogo de vicios en *Man*. 6.2.5 incluye "el despilfarro de muchas comidas y bebidas, de muchas borracheras y de variados lujos, de lo no necesario, deseo de mujeres, avaricia…". El breve catálogo en *Man*. 12.2.1 menciona "el lujo de la riqueza, las muchas y vanas comidas y bebidas y otros

11 Cf. Wim Broekaert, "Freedmen and Agency in Roman Business," en *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, ed. por Andrew Wilson y Miko Flohr (Oxford: Oxford University Press, 2016), 222-253.

muchos y necios placeres". Siguiendo los valores y parámetros de la jerarquía social del mundo romano, posiblemente deseaban ocupar los mejores asientos en esos banquetes (πρωτοκαθεδρίται, *Vis*. 3.7).

Pero estos creyentes pudientes no solo cultivan sus relaciones sociales con los gentiles, la forma de vida del mundo grecorromano y los negocios, sino que también adoptan aspectos "religiosos" de la competencia. En *Man*. 11, el revelador, el pastor epónimo de la obra, muestra a Hermas "un falso profeta" (11.1) que luego se le denomina "adivino" (11.2) a quien consultan los miembros de la comunidad para conocer el futuro, tal y como hacen los gentiles. Esta actitud viene equiparada a la idolatría (11.4)[12]. Ello denota la existencia de una competencia en el vecindario entre expertos religiosos y una pluralidad de relaciones superpuestas entre los residentes. Hermas también pretende ser un profeta con su propia forma de adivinar bajo la apariencia de un apocalipsis de origen divino. Esta imagen ofrece un cuadro en el que diferentes expertos religiosos compiten por los oyentes en medio de las relaciones cercanas polimórficas y dinámicas que posibilitaban los barrios densamente poblados del vecindario donde vivían los creyentes cristianos[13].

Man. 4.1.9 declara que "cualquiera que haga cosas similares a lo que hacen los gentiles, comete adulterio", por eso exhorta a mantenerse alejado de tales personas para no ser cómplices de su pecado. Es controvertida la interpretación del pasaje y se ha sugerido que se refiere a matrimonios mixtos, a la promiscuidad o a contactos homosexuales. Sin embargo, es más probable que implique la idolatría, tal y como en ocasiones se encuentra en la literatura bíblica. Se pudiera postular de forma hipotética que ese texto, juntamente con *Sim.* 9.21, donde el autor critica de forma expresa la idolatría, pudiera incluir el culto al emperador. La reiteración del poder supremo de Dios sobre toda la creación y los dominios, y el reconocimiento de Dios (o su Hijo) como único Señor, pudieran constituir una crítica velada por parte de Hermas contra las pretensiones de divinidad de parte del emperador. Sin embargo, en nuestra obra no se menciona de forma explícita el culto al emperador, ni se reprocha a los siervos de Dios su participación en él. Así pues, el culto al emperador no constituía un problema dentro

12 La consulta de los servicios de los adivinos profesionales revela la importancia de las prácticas adivinatorias y de los profetas entre los primeros grupos cristianos, cf. Jannes Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate* (NTS 37), (Leiden: Brill, 1973), 23.

13 Harry O. Maier, "Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighbourhood Transformations", *Religion in the Roman Empire (RRE)* 6 (2020): 104-121.

de su comunidad y la función de esta supuesta crítica velada pudiera radicar en afirmar y fortalecer la identidad de la comunidad a la que se dirige[14].

Frente a los cristianos adinerados, Hermas constata la existencia de gran número de pobres en la comunidad: viudas, huérfanos, indigentes, personas que pasan hambre, varios ancianos que afrontan dificultades sociales y de pobreza (*Vis*. 3.12.2). También existen referencias a esclavos (*Sim*. 5.2), incluso el mismo Hermas era un esclavo liberado. De entre los necesitados, las viudas y los huérfanos reciben una mención especial, pues aparecen como los destinatarios permanentes del cuidado social de la iglesia (*Man*. 8.10; *Sim*. 1.8; 5.3.7; 9.26.2; 9.27.2; *Vis*. 2.4.3). Por desgracia, Hermas informa muy poco de esta mayoría de miembros desfavorecidos de su comunidad, quienes no tenían acceso a ese mundo de relaciones sociales ni a las riquezas de los cristianos acomodados y, posiblemente, su grado de asimilación al mundo romano fuera mucho menor. En realidad, los destinatarios directos de su parénesis eran los ricos.

III. EXHORTACIÓN A LOS CRISTIANOS ACOMODADOS

Esta presentación de Hermas nos permite concluir que, en su concepción, varios correligionarios, los pudientes, vivían secularizados y asimilados a una sociedad romana que ofrecía múltiples valores y atracciones, mientras que por el contrario solo estaban integrados de forma marginal en la vida activa de la iglesia. En este contexto, Hermas presenta su desafío, advirtiéndoles de los peligros de tal acomodación, y el compromiso de la ética cristiana frente a los atractivos de la cultura circundante y de su sistema económico. Con este objetivo propondrá a esos brókeres una nueva orientación para los bienes materiales y la pertenencia identitaria a una ciudad virtual.

1. EL BRÓKER CRISTIANO EN EL MUNDO DE LOS NEGOCIOS

El Pastor de Hermas ignora las causas de la pobreza y se centra en mostrar a sus correligionarios que las riquezas son una bendición de Dios siempre que se empleen de forma correcta (*Sim*. 1.9; 2.10; *Man*. 2.4-5). Pues los negocios, desvinculados de la virtud, pueden resultar peligrosos para la identidad cristiana (*Sim*. 8.9.1) y acarrear la renuncia a la fe por temor a la persecución (*Vis*. 3.6.5-

14 Mark Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects,* (Leiden – Boston: Brill, 2015), 95s.

7). Por este motivo critica la tendencia a que la acumulación de riquezas se interponga en el camino del discipulado. Ante lo cual, se aconseja a los cristianos que reduzcan el alcance y el volumen de sus actividades comerciales, porque dedicar excesivo tiempo y energía al comercio no se ajusta a sus lealtades espirituales (*Sim*. 4.7), ya que distraen y alejan al negociante de servir al Señor (*Sim*. 4.5). Además, la participación en múltiples proyectos comerciales parece ser bastante ineficaz porque desorienta al bróker de su objetivo mercantil principal, hace que el plan de negocios sea inviable debido a la creciente incertidumbre y conlleva una pérdida concomitante de control de las actividades comerciales[15].

Aunque valora de forma positiva las nociones romanas de producción de riqueza, sin embargo, nuestro autor visualiza un orden socioeconómico en el que el ideal sería una autarquía adecuada, no la acumulación de riquezas (*Man*. 8.3; 12.2.1), ni una vida lujosa o una conducta ostentosa originada en la abundancia material producto de inversiones especulativas en propiedades, viviendas o empresas comerciales. Por el contrario, los brókers cristianos deben invertir en actos de beneficencia, distanciándose de las aspiraciones más convencionales típicas de los vínculos económicos del entorno circundante. Con este fin, exhorta al arrepentimiento de los ricos secularizados con el objetivo de reintegrarlos en la vida activa de la iglesia, de modo que los recursos financieros para el cuidado de los cristianos pobres fluyan nuevamente. Por consiguiente, el excedente financiero creado a partir de actividades comerciales es moralmente legítimo siempre que se canalice adecuadamente hacia los necesitados cristianos en prácticas caritativas (*Man*. 2.4; *Sim*. 9.24.2-3). A este respecto, sería plausible argumentar que Hermas construye la identidad cristiana en términos de un cambio significativo en las lealtades económicas, en cuanto que propugna dejar atrás el almacenamiento de activos económicos o la participación en acuerdos comerciales complejos para resaltar prácticas económicas alternativas que se centran en el bienestar de la comunidad, en concreto, la "inversión" y "extravagancia" se debe dirigir hacia las viudas y huérfanos cristianos y a "comprar las almas que están afligidas". A cambio, estos darían gracias a Dios por el rico benefactor y la piedad del pobre receptor beneficiaría a los ricos (*Sim*. 2.1.6)[16]. Este consejo busca configurar comunidades ideales mediante una cooperación armoniosa de grupos distintos y reconciliar las aspiraciones económicas basadas en el clientelismo o patronazgo solidario *ad intra* con la consiguiente reducción de las actividades económicas que eran perjudiciales para el bienestar de los pobres.

15 Gerasimos Merianos - George Gotsis, *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving,* (London: Palgrave Macmillan, 2017), 48ss.

16 Para la cooperación entre ricos y pobres en la analogía del olmo y la vid, cf. Álvarez Cineira, "Hermas" 264s.

Se trataría, pues, de una versión local de lo que, en la esfera pública, fue caracterizado como una forma de *euergetismo*, aunque en nuestro caso incluye tres actores: Dios, el patrón humano y el cliente.

Este tipo de patronazgo interno fomenta, en parte, la autarquía del grupo y la extranjería en lugares familiares, pero al mismo tiempo nuestro autor es consciente de que se debe estar inserto en el mundo. Así pues, intenta mantener un equilibrio entre "estar y actuar" en el mundo, pero al mismo tiempo potenciando la identidad cristiana y su participación en las actividades solidarias internas con el objeto de incrementar el sentido de pertenencia comunitaria.

Así pues, nuestro escrito pretende mostrar que la preocupación obsesiva por el comercio, la producción de riqueza y la adquisición de un estilo y nivel de vida concomitante con la sociedad circundante era difícilmente compatible con la vivencia del cristianismo: emular a sus homólogos paganos en los negocios y en el placer pone en peligro sus almas y el compromiso con el evangelio. Por eso, Hermas propone esa nueva concepción de la riqueza y su función, además de crear una identidad propia mediante la metáfora de la ciudad virtual.

2. EL BRÓKER CRISTIANO, CIUDADANO DE UNA CIUDAD VIRTUAL

En la parábola de las dos ciudades (*Sim.*1.1-11), la articulación más clara del autor de su visión del lugar del cristiano en la sociedad, Hermas exhorta a sus oyentes a reconsiderar su status cívico y la afiliación e integración en la ciudad en la que residen, empleando para ello dos metáforas extraídas de distintos *topoi*. Por una parte, establece un dualismo entre dos ciudades: los cristianos habitan actualmente en una ciudad y en una tierra extranjera, mientras que la suya se encuentra alejada, trasladada a la periferia espacial del mundo de la imagen que el texto construye. Se trata de una imagen espacial virtual para describir a sus oyentes como habitantes de una ciudad alternativa. El énfasis del argumento no radica en la maldad de esta ciudad, sino en la contingencia de la existencia de los cristianos en ella y la mayor lealtad que deben a la propia ciudad[17]. El texto no especifica sus referentes exactos, por lo que se discute si esta "ciudad" se refiere a la capital del imperio, residencia tanto del escritor como de sus destinatarios, o más generalmente al orden mundial actual. De la ciudad lejana apenas dice algo sobre su carácter o contenido.

Por otra parte, contrapone a los señores de ambas ciudades. El señor de esta ciudad, identificado con varios emperadores romanos, con las autoridades en

17 Osiek, *Shepherd*… 158.

general o con el mismo diablo[18], espera que sus súbditos obedezcan sus leyes y tiene la potestad de expulsar de su urbe a quien no respete sus normas. Los cristianos, en cuanto habitantes de dicha ciudad, no deben ignorar o desobedecer a las autoridades cívicas. Sin embargo, si entran en conflicto con los gobernantes, deben dirigir sus mentes hacia su propia ciudad con su Señor supremo y sus leyes superiores (vv. 1-2.5). Por esta razón, conviene estar preparados "para que, cuando el señor de esta ciudad desee expulsarlos, la abandonen y vayan a la suya propia" (v. 6). Así pues, no conviene procurarse más cosas de las necesarias para vivir ("¿por qué os preparáis aquí campos, alardes de lujo, construcciones y casas inútiles?") y estar ligero de equipaje. En su lugar, el cristiano debe buscar la compra de almas en peligro (1.8), porque la riqueza de su propia ciudad es preferible a la de los paganos (1.10).

En ese conflicto de lealtades, el status cívico del cristiano viene caracterizado mediante el lenguaje tradicional del "extranjero residente" con términos como *xenos allotrios, ethnos y polis,* aunque no aparecen los conceptos clásicos de *paroikos* o *parepidemos*[19], y mediante un registro alternativo de alteridad, a saber, ser "esclavo de Dios". Esta noción de "extranjería" quizás esté genealógicamente en deuda con la autodescripción de Abraham (Gen 23,4) y con las frecuentes representaciones de los héroes de la historia de Israel como extranjeros residentes en Canaán, Egipto y Babilonia. Por otra parte, existen afinidades con los sentimientos de Filón en *Cher.* 120, donde bajo influencias platónicas, describe al sabio como un extranjero y no ciudadano residente en la tierra[20]. Por consiguiente, nos encontramos ante un *topos* de la filosofía y la literatura[21].

Harry O. Maier ofrece una interpretación interesante sobre la función de este lenguaje de extranjería[22]. Basándose en la noción de tercer espacio propuesto por Soja, propone ubicar el mensaje de Hermas en el espacio cosmopolita en que surge. Tras identificar las nociones de espacio físico (primer espacio), descubre cómo *Hermas* utiliza un lenguaje específico para recrear un espacio ideal alternativo que invita a los cristianos a construir dentro de la comunidad

18 Según Brox, *Hirt*... 286, el diablo, como oponente de Dios en las áreas de toma de decisiones y conciencia de la humanidad, estaría más cerca de la mentalidad de Hermas.

19 El mundo griego empleaba πάροικοι/ μέτοικος (extranjero domiciliado o residente en una ciudad o en país sin derechos políticos), ἐπιδημοῦντες/παρεπιδημοῦντες (quienes residen o viajan por poco tiempo a un país extranjero), el extranjero residente durante una temporada (κατοικοῦντες) y ξένοι (extraños, extranjero).

20 Cf. Dibelius, *Hirt*... 550.

21 Los cínicos se consideraban "ciudadanos del mundo, sin casa, sin ciudad y sin patria".

22 Harry O. Maier, "From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Sheperd of Hermas", en *Early Christian Communities Between Ideal and Reality* (WUNT 342), ed. por Mark Grundeken y Joseph Verheyden (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 143-160.

(tercer espacio). La imagen de la torre constituye una propuesta para erigir un lugar ideal, al tiempo que configura un espacio concreto donde se lleve a la práctica ese ideal. Para este autor, los lugares imaginados desde donde se recrea el ideal de la comunidad de *Hermas* tienen también dimensiones físicas que es necesario descubrir. Para ello resalta la interacción entre esos ideales comunitarios y cómo esos ideales se convierten en categorías físicas, todo ello a fin de entender cómo el *Pastor de Hermas* pretende que los creyentes den un nuevo significado a los espacios compartidos. Su objetivo radicaría en reemplazar la *polis* romana por un nuevo lugar, un espacio que surge de la imaginación cristiana que aporta nociones de sí mismos con nuevos significados. Con este propósito emplea términos cotidianos del mundo comercial propios del ambiente en que viven (compra, riquezas, recursos, campos, casas), a los que asigna nuevos significados desde una visión alternativa cuyos valores están dados por la fe. De esta forma, *Hermas* insta a los creyentes a edificar una nueva *polis* cuyo César es Dios y la cual se construye desde el ideal de la solidaridad y no bajo las condiciones comerciales.

Residir en esta otra ciudad y al mismo tiempo vivir en la ciudad romana es utilizar recursos económicos para "comprar almas que están en peligro" y "visitar viudas y huérfanos" (v. 8). Esto traslada la ciudad extranjera "virtual" a la capital y la señala como perteneciente a otro orden urbano[23]. Por lo tanto, los oyentes griegos e inmigrantes romanos de Hermas que viven en medio de los inmigrantes de la ciudad deben ser doblemente extranjeros y vivir de acuerdo con una ley que no sea la ley de la ciudad que configura sus relaciones de vecindad.

Esta propuesta de creación de identidad mediante el tercer espacio es muy iluminadora, aunque el destinatario originario del escrito tal vez tuviera en mente cuestiones más acuciantes del día cotidiano y reconocieran en el trasfondo una realidad que les afectaba de forma directa, en concreto, la cuestión del estatus jurídico y sus derechos jurídicos, políticos y económicos. En el ámbito jurídico-social, los destinatarios de la parábola vienen descritos como "extranjeros" en la capital romana, que constituyó el destino de un amplio abanico de foráneos, quienes, con su estancia, más o menos prolongada y en ocasiones permanente, convirtieron la capital en uno de los centros cosmopolitas

23 Para dos posibles lugares en el cielo y un lugar inferior para quienes no tienen esperanza (¿hades?) cf. Joseph Verheyden, "Dreams, Visions and the World-to-Come according to the Shepherd of Hermas", en *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, ed. por Jens Schröter, Tobias Nicklas y Armand Puig i Tàrrech (Berlin – Boston: De Gruyter, 2021), 215-234 (227s).

por antonomasia del mundo antiguo[24]. Pero ser extranjero en Roma era una idea compleja y dinámica, tal y como constata la variada terminología: *peregrini, advena, hospes, convena, alienus, hostis, alienigenus, externus, barbari, incola*[25], así como los distintos puntos de vista adoptados: político-jurídico, étnico-geográfico, económico, filosófico…

Aquí nos interesan solo algunos conceptos. En primer lugar, *peregrino* designa a las personas libres que no tienen la calidad de ciudadanos, ni de latinos, ni son considerados enemigos de Roma[26]. En la antigüedad estaban excluidos de la propiedad privada. No obstante, esto no impedía que un peregrino poseyera ciertos bienes materiales y, en casos especiales, esta posesión recibiera alguna protección jurídica[27]. Por otra parte, el derecho romano proporcionó procedimientos formales de manumisión que convirtieron a los esclavos en libertos, ciudadanos romanos de pleno derecho, aunque con algunas limitaciones, principalmente en su relación con sus antiguos amos en lo que respecta al *obsequium* (respeto que implicaba algunas restricciones legales), a las *operae* (servicios) y a los derechos de herencia o transmisión hereditaria, regulados por un conjunto de normas, que daban cabida a los intereses de los patronos en virtud de las prescripciones que establecía el *ius civile*[28]. Un grupo intermedio entre los *peregrini* y los libertos estaba formado por los latinos junianos *(latini iuniani)*, es decir, esclavos manumitidos sin los procedimientos adecuados, por lo que adquirieron la libertad, pero no la ciudadanía romana. Durante el Principado, se les garantizó legalmente el *ius commercii,* pero no tenían derechos testamentarios y cuando morían, toda su herencia era devuelta a su patrón o a sus herederos.

Hermas afirma que estos cristianos poseen bienes, caracterizados como "cosas extrañas y bajo el poder de otro" al tiempo que el señor de la ciudad podía decretar la expulsión y confiscar sus propiedades. Esta imagen recuerda el exilio romano, el cual podía ser emprendido de forma voluntaria para escapar de una

24 David Noy, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers,* (London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 2000).

25 Cecilia Ricci, *Orbis in Urbe. Fenomeni migratori nella Roma imperiale,* (Roma: Edizioni Quasar, 2005), 6-7, distingue al extranjero en el ámbito político-jurídico, étnico-geográfico y el referente a la diversidad somática.

26 Ricci, *Orbis…* 28-29; Id., *Stranieri illustri e comunità immigrate a Roma,* (Roma: Edizioni Quasar, 2006), 17, 38-39, 57-58, 70-71,93, al exponer la condición jurídica de los extranjeros que llegaban a Roma, distingue entre aquellos que eran de condición esclava, libre (*peregrini*) o ciudadana.

27 Cf. trabajo de máster de Rocío Javiera Esteban López, *Los peregrini durante el Alto Imperio. Exclusión e inclusión desde el siglo I hasta el 212 d.C.* (Concepción – Chile: Universidad de Concepción, 2016).

28 Para los modos de manumisión cf. Pedro López Barja de Quiroja, *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos* (Anejo XI), (Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007), 15-40.

pena o impuesto como castigo. Durante el Principado, el destierro tenía diferentes gradaciones que iban desde la mera expulsión temporal (*relegatio*) hasta una sentencia formal de una *deportatio,* una expatriación perpetua combinada con la confiscación de propiedades[29] y la pérdida de la ciudadanía. El destierro, en todas sus modalidades, era especialmente una punición para las clases elevadas, mientras que las clases bajas venían castigadas con trabajos forzosos o incluso con la pena capital.

Personas de relevancia social tuvieron que exiliarse o fueron expulsadas por los emperadores, generalmente bajo la acusación de ser enemigo público de la sociedad. En otras ocasiones se proscribió a ciertos grupos, cuando constituían una amenaza para el orden público o cuando peligraba el abastecimiento de la ciudad, esto es, en periodos de crisis o carestía[30]. Conocidas son diversas expulsiones de los adoradores de Isis, de judíos[31], filósofos, astrólogos[32], magos, adivinos, charlatanes… Esta potestad de expulsar a elementos indeseados, sin embargo, no se circunscribía solo a la capital del imperio, sino que medidas de proscripción y confiscación de bienes podían acaecer en otras ciudades o tras una guerra librada. Así, tras la revuelta y derrota de los judíos de Jerusalén contra Roma, Adriano cambió el nombre de la ciudad por el de *Colonia Aelia Capitolina*[33], cuyo epíteto "Aelia" se otorgó en honor del nombre de Aelius Hadrianus ("mi ciudad"). Según Eusebio de Cesarea, "por mandato de una ley de Adriano, se prohibió a todo el pueblo judío poner el pie desde entonces ni siquiera en la región que rodea a Jerusalén" (*H.E*. IV 6,3-4). Por su parte, veteranos de guerra fueron recompensados con tierras y propiedades de los judíos de Jerusalén.

29 Sofia Piacentin, *Financial penalties in the Roman Republic: a study of confiscations of individual property, public sales and fines (509-58 BC),* (Leiden – Boston: Brill, 2022).

30 Suetonio, *Augusto*, XLII

31 Heidi Wendt, "Iudaica Romana. A Rereading of Judean Expulsions from Rome", *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015): 97–126; Birgit van der Lans, "The Politics of Exclusion. Expulsions of Jews and Others from Rome", en *People under Power: Early. Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, ed. por Michael Labahn y Outi Lehtipuu (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), 33-77.

32 Según P. Ripat, "Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome", *CPh* 106 (2011): 115-154, estas proscripciones constituían una retórica para el consumo de la plebe. Christian R. Raschle, "The Expulsion of Isis Worshippers and Astrologers from Rome in the Late Republic and Early Empire", en *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, ed. por Jietse H.F. Dijkstra y Christian R. Raschle (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 87-105, 105.

33 Mary Taliaferro Boatwright, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire,* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 199, n. 152 moneda con la inscripción COL[ONIA] AEL[IA] KAPIT[OLINA] COND[ITA].

Precisamente destacan los cambios legislativos, novedosos y en parte restrictivos, emanados por este emperador respecto a las leyes sucesorias, lo que provocó que la jurisprudencia dedicara amplia atención y monografías tras su muerte (138 d.C.)[34], es decir, una vez que Antonino Pío suprimió parte de la legislación fiscal de su predecesor[35]. Es interesante destacar la situación descrita por Pausanias referente a una normativa introducida por una ley de Adriano y que Antonino suprimió: "A todos los provinciales que poseían la ciudadanía romana, pero cuyos hijos eran de nacionalidad griega, tenían que legar su dinero, de acuerdo con una determinada ley, a los que no eran parientes suyos o incrementar la riqueza del emperador. Pues bien, Antonino les permitió dejar a sus hijos la herencia" (8,43,5). Según Pedro López Barja de Quiroga, esta ley hace referencia a la manumisión o herencia fideicomisaria, es decir, el ruego hecho en el testamento a una persona (el fiduciario) para que transmita determinados bienes o incluso toda la herencia a un tercero[36]. Mediante este medio se permitió heredar a los *peregrini*, quienes carecían de *testamenti factio* y no podían ser designados herederos ni legatarios. Pero el emperador Adriano alteró la regulación sobre fideicomisos, decretándolos inválidos, de tal forma que las autoridades fiscales se apoderaban de la herencia, como recuerda Gayo (*Inst* 2,285[37]). El problema que subyace aquí es el cambio de ciudadanía, pues desde el momento en que se adquiría la ciudadanía romana, si los hijos u otros parientes no lo eran igualmente, estos perdían la posibilidad de heredar.

Tal vez Hermas deje traslucir esta ley de Adriano, por la que varios cristianos libertos, enriquecidos gracias a su actividad comercial, pero que sus hijos no habían obtenido la ciudadanía romana, se encontraban en una situación de indefensión e imposibilidad jurídica a la hora de hacer un testamento para sus herederos. Como consecuencia, todas sus riquezas acabarían en el *fiscus* o en manos de gentes que no eran sus parientes (sus antiguos amos). Esa dificultad del derecho hereditario sería la base para que Hermas inste a sus colegas ricos a invertir esas propiedades y sus afanes económicos en realizar obras caritativas

34 En la literatura, Adriano fue idealizado como el emperador legislador por sus reformas, cf. Pilar Pavón Torrejón, "Adriano, príncipe legislador", en *Adriano emperador de Roma,* ed. por Julián González Fernández y Pilar Pavón Torrejón (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2009), 133-154; revisión de esa visión en Kaius Tuori*, The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication,* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 196-240.

35 Yuri González Roldán, *Il diritto ereditario in età adrianea: legislazione imperiale e senatus consulta*, (Bari: Cacucci, 2014), 126; Idem, *Il Senatoconsulto Q. Iulio Balbo et P. Iuventio Celso Consulibus Factum nella lettura di Ulpiano,* (Bari: Cacucci, 2008), 74-75.

36 *Historia* 87s.; González Roldán, *Il Senatoconsulto...* 74.412.

37 "Ut ecce peregrini poterant fideicommissa capere; et fere haec fuit origo fideicommissorum. Sed postea id prohibitum est; et nunc ex oratione divi Hadriani senatusconsultum factum est, ut ea fideicommissa fisco vindicarentur".

en favor de los pobres de la iglesia. Se trata de una hipótesis que corroboraría el hecho de que nuestro escrito se compusiera en tiempos de este emperador y reflejara algunos acontecimientos históricos de esa época[38].

Esta constatación de la situación jurídica hereditaria no constituye una crítica directa contra el imperio o no es su principal objetivo, sino que viene empleada para reforzar su exhortación a los cristianos acomodados. Reconoce claramente la realidad del gobierno del emperador y la prominencia de la ciudad en ese gobierno. Pero, al igual que con su actitud hacia los negocios comerciales y la producción de riqueza personal por parte de los creyentes, ni las glorias de la ciudad ni la obediencia al gobierno del emperador pueden tener prioridad ni comprometer una lealtad previa al gobierno de Dios y su ley.

Enfrentamientos o persecuciones no parecen estar implicados. Se dice que el señor de la tierra espera, con razón, que sus súbditos le obedezcan, por lo que se excluye una resistencia activa. La preocupación de Hermas es que las posesiones materiales convierten a los siervos de Dios en vulnerables por hacer demasiadas concesiones al orden establecido. Pasar de esta ciudad a una ciudad "virtual" propia significa una disidencia pasiva. Ser leal al Señor de su ciudad es más importante que la lealtad a las autoridades cívicas. Para Hermas, esta lealtad no es simplemente una cuestión de imaginarse a sí mismo formando parte de una realidad política extranjera, sino de adoptar las prácticas de patronazgo interno vistas anteriormente. Por lo que respecta a la actitud hacia las autoridades, nuestro autor muestra puntos de vista moderados e incluso una cierta ambivalencia, actitud que tal vez también se pueda corroborar frente al mundo.

IV. LA ACTITUD DE HERMAS FRENTE AL MUNDO

Con su escrito, Hermas se esfuerza por redefinir la identidad cristiana de los miembros más ricos de su comunidad que ocupan un espacio social conflictivo en la mente del autor. Su propuesta se caracteriza por una cierta tensión entre la identidad sectaria de su grupo cuya respuesta al mundo exterior se caracteriza por la apertura, pero al mismo tiempo intenta mantener una identidad separada de él.

38 Existen grandes similitudes entre la descripción de la construcción de la torre propuesta en Hermas y la erección del mausoleo de Adriano (el actual castillo de Sant'Angelo), tema que abordaré en otro estudio. Cf. Mary Taliaferro Boatwright, *Hadrian and the City of Rome*, (Princeton: Princeton University Press, 1987), 161-180.

Para resaltar su diferenciación frente a su entorno sociocultural, Hermas presenta las tendencias "sectarias"[39] proponiendo normas sociales desviadas: Su valoración del "matrimonio espiritual" y su desconfianza hacia el estado matrimonial desafían a la familia convencional y van en contra del patrón común de una sociedad donde el matrimonio era la norma cultural (*Vis*. 2.2.3; *Man.* 4.1.5–10; y 4.4.2). Así mismo, muestra "antagonismo" al afirmar poseer la verdad y proporcionar el único camino de salvación y considera que la comunidad cristiana es exclusiva, elegida (*Vis.* 1,3,4) y en tensión con el mundo exterior. Los miembros de la comunidad se enfrentan a "extraños" que no se salvarán (*Vis*. 3.6.1). Está claro que para Hermas solo se puede unir a la comunidad cristiana si se deja atrás el estilo de vida anterior y se dedica a la iglesia. Nuestro autor marca los límites entre los de adentro y los de fuera ("separación"). Espera que los creyentes se alejen del mundo (*Man*. 4.1.9; 10.1.4; 11.2.4) y se comprometan con el grupo cristiano (*Vis*. 3.6.2; *Sim.* 8.9, 1.3). La pureza de la comunidad se debe mantener rompiendo la comunión con miembros desviados (*Man*. 4.1.9), o excluyéndolos de la comunidad (*Vis*. 3.5.5; *Sim*. 9.13.9; 9.14.2). No obstante, el énfasis no radica en la exclusión, sino en la reconciliación (*Man*. 4.1.8; 8.10).

Por otra parte, en los epígrafes precedentes hemos mostrado cómo presupone y acepta las relaciones comerciales con los de fuera. Además, se prevé la misión para captar nuevos creyentes (*Vis*. 3.5.4). *Vis*. 3.7.3 se refiere a personas a quienes se les ha predicado la Palabra y que deseaban ser bautizadas en el nombre del Señor, pero en el último momento cambiaron de opinión y no se bautizaron. Según *Sim*. 9.17.1–4, el Hijo de Dios fue predicado a personas de todo el mundo (v. 1) y "todas las personas que viven bajo los cielos que escucharon y creyeron fueron llamadas por el nombre del Hijo de Dios" (v. 4). Así mismo, adopta ideas y valores del pensamiento grecorromano contemporáneo, abrazando positivamente las nociones romanas de orden, armonía y concordia (*Sim*. 8.7.2 y 5.9.4), de clase, de estatus patronal y de familia patriarcal romana, nociones que traduce en la vida y en el ordenamiento de la iglesia.

Mientras la comunidad busque que los miembros ricos proporcionen el patrocinio necesario mediante la adquisición de recursos materiales para el funcionamiento de la vida común y lograr nuevos seguidores, debe existir cierta apertura al mundo circundante y a sus estructuras sociales. Las restricciones, que de otra manera habrían funcionado para controlar los contactos con el mundo exterior, se relajaron creando unas débiles fronteras sectarias y permitiendo a los miembros más ricos involucrarse en actividades seculares con un

39 Grundeken, *Community*… 70-76.

entusiasmo que dañaba la identidad exclusiva de la iglesia. Este tipo de comunidad involucrada en la sociedad se encontrará en una posición tenue cuando intente mantener la pureza de su grupo y disminuir la influencia del mundo en su vida cotidiana[40]. Ante esta situación, la forma de control sectario típica de algunos grupos explica las exigencias éticas de Hermas para evitar la total "secularización", la contaminación y mantener la pureza de sus miembros. Por consiguiente, no se pretende una autoexclusión o aislamiento del mundo, pero sí una cierta "insulación" permeable y porosa, en cuanto que permite el contacto con el mundo, pero emplea reglas de comportamiento calculadas para proteger los valores del grupo reduciendo la influencia del mundo exterior. En concreto, nuestro autor se sirve del compromiso social del patronazgo interno y de la estrategia de proporcionar una "ciudadanía virtual".

CONCLUSIONES

Llegados al final del artículo, corroboramos la afirmación inicial del mismo: existieron diversos grados de integración y marginalidad en la sociedad grecorromana de parte de los primitivos grupos cristianos, incluso dentro de la misma ciudad, como es el caso de *1 Clemente* y Hermas en Roma[41]. Tampoco el mismo género literario apocalíptico presupone una actitud semejante frente a la sociedad, tal y como se podría constatar comparando el Apocalipsis y nuestro texto. Ni siquiera los escritos que adoptan el *topos* de la "extranjería" de la identidad cristiana persiguen los mismos objetivos (cf. 1 Ped, Hebr, Diogneto), pues Hermas utiliza la retórica de la extranjería no tanto para resaltar una identidad extranjera revalorizada, cuanto para determinar una ubicación social y un conjunto de prácticas económicas que encuentra cuestionables por el riesgo que entrañan para la pérdida de identidad de los cristianos pudientes.

Estos nuevos ricos, antiguos colegas de negocios de Hermas y miembros de su iglesia, estaban inmersos y absortos en sus actividades económicas y comerciales y aspiraban a mejorar su posición social gracias a sus riquezas. Buscaban potenciar sus relaciones y redes sociales con los gentiles en aras de la prosperidad de sus negocios. Las indicaciones referentes a estos ricos parecen sugerir esfuerzos por integrarse e identificarse con la cultura cívica romana en

40 Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Studies in Christianity and Judaism 11), (Canadian Corporation for Studies in Religion, Wilfrid Laurier University Press 2002), 72.

41 David Álvarez Cineira, "El cristianismo romano en 1 Clemente a finales del siglo I d.C.", en *De Jerusalén a Roma...* 155-182.

lugar de crear espacios sociales que preserven la diferencia y resistan los discursos dominantes de poder. Cristianismo y sociedad romana serían compatibles.

Hermas, dirigiéndose a estos, centra su mensaje ético-teológico en el problema de la riqueza, su base económica y los numerosos peligros derivados de ella, sin que su objetivo sea presentarnos una teología política. No pretende excluir a los cristianos del sistema socioeconómico ni transformar las estructuras sociales que posibilitan el ascenso social ni el enriquecimiento económico, sino reformar esas estructuras para que puedan contribuir al fortalecimiento y a la cohesión interna de su grupo. Los ricos deben ser guiados, lejos de sus intereses meramente comerciales, hacia las necesidades de la comunidad por lo que insta a un tipo de cooperación y complementariedad entre el rico y el pobre siguiendo el modelo del patronazgo solidario *ad intra* con los pobres. No se renuncia a la riqueza material, sino que la afirma como don de Dios, relativiza su significado terrenal y la canaliza hacia su uso adecuado de acumular riqueza espiritual a través de actos caritativos. Este compromiso ético de solidaridad intracomunitaria potenciaría las relaciones internas entre los creyentes y la identidad cristiana de los ricos, al tiempo que adquirían honor en esa relación clientelar.

Por lo que respecta a la actitud hacia al mundo exterior y, en concreto, hacia las autoridades, Hermas muestra puntos de vista moderados. Sostiene que el señor del mundo en el que los creyentes viven, de forma justa, espera que obedezcan sus leyes (*Sim*. 1.4), incluso aunque las leyes hereditarias sean desfavorables para los libertos cristianos. Si los creyentes entran en conflicto con las autoridades, deben evitar confrontaciones y abandonar esta ciudad con vistas a su ciudad virtual. No obstante, tampoco insta a la sumisión ciega a las autoridades, pues cuando surjan conflictos entre sus leyes y las de Dios, estas últimas prevalecen e incluso a pesar de sufrir el destierro (real o metafórico). Esta postura moderada[42] sobre las autoridades y el sistema político pudiera aparecer como un movimiento táctico que apunta a la neutralidad favorable hacia las autoridades en beneficio de la iglesia por temor a las tribulaciones sufridas, por razones socioeconómicas o por el bien de la misión entre los gentiles. Sin embargo, una razón más probable es que para el autor, perteneciente a un pequeño grupo marginal extranjero y cuya mayoría de sus miembros pertenecen a las clases sociales más bajas de la sociedad, cualquier idea revolucionaria estaba fuera de lugar y, especialmente, en el corazón del imperio.

42 Dunning, *Aliens and Sojournes*… 88ss, considera la estrategia de inversión cristiana como una reinvención subversiva.

Hermas es consciente que pertenecer a un grupo es algo que se construye y se negocia, por lo que no se pretende una autoexclusión del mundo, pero sí una cierta "insulación" permeable, al tiempo que emplea reglas de comportamiento ético calculadas para proteger los valores del grupo reduciendo la influencia del mundo exterior, especialmente orientando los beneficios de los brókeres y otorgándoles una ciudadanía virtual superior a la que pudieran poseer en esta ciudad. Estaríamos, pues, ante una marginalidad porosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Rafael, editor. *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora). Estella: Verbo Divino, 2021.

Álvarez Cineira, David. "Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad". *Estudio Agustiniano* 55 (2020): 241-280. https://doi.org/10.53111/estagus.v55i2.48.

Álvarez Cineira, David. "El cristianismo romano en 1 Clemente a finales del siglo I d.C.". En *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora), editado por Rafael Aguirre, 155-182. Estella: Verbo Divino, 2021.

Boatwright, Mary Taliaferro. *Hadrian and the City of Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Boatwright, Mary Taliaferro. *Hadrian and the Cities of the Roman Empire.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Broekaert, Wim. "Freedmen and Agency in Roman Business". En *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, editado por Andrew Wilson y Miko Flohr, 222-253. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Brox, Norbert. *Der Hirt des Hermas.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Dibelius, Martin. *Der Hirt des Hermas.* Tübingen: Mohr, 1923.

Dunning, Benjamin H. *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity* (Divinations: Rereading Ancient Religion). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2009.

Esteban López, Rocío Javiera. "Los peregrini durante el Alto Imperio. Exclusión e inclusión desde el siglo I hasta el 212 d.C.". Trabajo fin de máster, Universidad de Concepción, Chile, 2016. http://repositorio.udec.cl/bitstream/11594/2059/3/Tesis_Peregrini_durante_el_Alto_Imperio%20.Image.Marked.pdf.

González Roldán, Yuri. *Il diritto ereditario in età adrianea: legislazione imperiale e senatus consulta.* Bari: Cacucci, 2014.

González Roldán, Yuri. *Il Senatoconsulto Q. Iulio Balbo et P. Iuventio Celso Consulibus Factum nella lettura di Ulpiano.* Bari: Cacucci, 2008.

Grundeken, Mark. *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects.* Leiden – Boston: Brill, 2015.

Hilhorst, Antonius. Art. "Hermas", *RAC* XIV (1988): 682-701.

Lampe, Peter. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II 18). Tübingen: Mohr Siebeck 1989.

Lans, Birgit van der. "The Politics of Exclusion. Expulsions of Jews and Others from Rome". En *People under Power: Early. Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, editado por Michael Labahn y Outi Lehtipuu, 33-77. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.

Leutzsch, Martin. *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas".* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

López Barja de Quiroja, Pedro. *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos* (Anejo XI). Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007.

Maier, Harry O. *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Studies in Christianity and Judaism 11). Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press 2002.

Maier, Harry O. "From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdspace in the Sheperd of Hermas". En *Early Christian Communities Between Ideal and Reality* (WUNT 342), editado por Mark Grundeken y Joseph Verheyden 143-160. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Maier, Harry O. "Making History with the Shepherd of Hermas". *Early Christianity* 10 (2019): 501-520. https://doi.org/10.1628/ec-2019-0031.

Maier, Harry O. "Romans Watching Romans: Christ Religion in Close Urban Quarters and Neighbourhood Transformations". *Religion in the Roman Empire (RRE)* 6 (2020): 104-121. https://doi.org/10.1628/rre-2020-0007.

Merianos, Gerasimos, y George Gotsis. *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving.* London: Palgrave Macmillan, 2017.

Noy, David. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers.* London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 2000.

Osiek, Carolyn. *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation* (CBQMS 15). Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983.

Osiek, Carolyn. *Shepherd of Hermas: A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1999.

Pavón Torrejón, Pilar. "Adriano, príncipe legislador". En *Adriano emperador de Roma,* editado por Julián González Fernández y Pilar Pavón Torrejón, 133-154. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2009.

Piacentin, Sofia. *Financial penalties in the Roman Republic: a study of confiscations of individual property, public sales and fines (509-58 BC).* Leiden – Boston: Brill, 2022.

Raschle, Christian R. "The Expulsion of Isis Worshippers and Astrologers from Rome in the Late Republic and Early Empire". En *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, editado por Jietse H.F. Dijkstra y Christian R. Raschle, 87-105. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Reiling, Jannes. *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate* (NTS 37). Leiden: Brill, 1973.

Ricci, Cecilia. *Orbis in Urbe. Fenomeni migratori nella Roma imperiale.* Roma: Edizioni Quasar, 2005.

Ripat, Pauline. "Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome". *Classical Philology* 106 (2011): 115-154.

Rüpke, Jörg. *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

Tuori, Kaius. *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Verheyden, Joseph. "Dreams, Visions and the World-to-Come according to the Shepherd of Hermas". En *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, editado por Jens Schröter, Tobias Nicklas y Armand Puig i Tàrrech, 215-234. Berlin – Boston: De Gruyter, 2021.

Wendt, Heidi. "Iudaica Romana. A Rereading of Judean Expulsions from Rome". *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015): 97–126. https://doi.org/10.13109/jaju.2015.6.1.97.

David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
Paseo de Filipinos, 7,
47007 Valladolid (España)
https://orcid.org/0000-0003-0269-0204

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 711-737, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.711

DESAFÍOS ÉTICOS DE LA COMUNICACIÓN EN LA CARTA A SANTIAGO

ETHICAL CHALLENGES OF COMMUNICATION IN THE LETTER TO JAMES

MARÍA ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ
Universidad Pontificia de Comillas

Recibido: 23/08/2022 Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

La ética del lenguaje es una de las preocupaciones centrales de la carta de Santiago (St 1,19-20.26; 2,12; 3,1-12; 4,1-2.11-12; 5,9.12). Se sirve de ella para advertir de no asimilarse a los valores establecidos y delinear los límites de identidad judeocristiana (uso de un vocabulario variado del campo semántico de la pureza-impureza). Los comportamientos éticos aprobados por Santiago con respecto al habla, no se desmarcan de su preocupación por el trato a los pobres, ni tampoco de los pensamientos, emociones, deseos, etc. que nacen del corazón. Este artículo se vale del modelo de las tres zonas de la personalidad propuesto por Bernard de Gerardon para mostrar la interrelación que se da entre la zona del lenguaje autoexpresivo (boca, lengua, oídos), el pensamiento emotivo (ojos-corazón) y la acción premeditada (manos-pies) en la carta de Santiago. Esta perspectiva permite comprender la regulación del uso de la lengua según la concepción unitaria del ser humano en el pensamiento bíblico y entender este escrito cristiano de un modo más integral.

Palabras clave: Santiago, orígenes cristianos, ética de la comunicación personal, pureza-impureza, modelo de interacción de las zonas de la personalidad, cuerpo.

ABSTRACT

Speech-ethics is one of the central concerns of the letter of James (Jas. 1:19-20.26; 2:12; 3:1-12; 4:1-2.11-12; 5:9.12). He uses it to warn against assimilation to conventional values and to set the limits of Judeo-Christian identity (use of a varied vocabulary from the semantic field of purity-impurity). The ethical behaviour approved by James concerning speech are not detached from his concern for the treatment of the poor, nor from the thoughts, emotions, desires, etc. that are born of the heart. This article uses the zones of interaction personality model proposed by Bernard de Gerardon to show the interrelationship between the zone of self-expressive speech (mouth-ears), emotion-fused thought (eyes-heart) and purposeful action (hands-feet) in James' letter. This perspective makes it possible to understand the regulation of the use of language according to the unitary conception of the human being in biblical thought and to understand this Christian writing in a more holistic way.

Keywords: James, Christian Origins, Personal Speech-Ethic, Purity-Impurity, Zones of Interaction Personality Model, Body.

INTRODUCCIÓN

La ética de la comunicación forma parte de las preocupaciones del mundo mediterráneo antiguo. Se la concede una importancia similar a la valoración ética que se hace de los hechos. La palabra es fuente de vida o de muerte. A través de ella se percibe el interior de la persona, sus intenciones, motivaciones y deseos, al mismo tiempo que tiene consecuencias notables en las interacciones humanas. De ahí la vigilancia y la preocupación constante por el adecuado control sobre todo de un órgano del cuerpo, la boca, y en su medida también de los oídos. Lo hablado se examina continua y cuidadosamente para no transgredir las fronteras de identidad de los propios grupos de pertenencia. Así se encuentra en múltiples proverbios de la literatura sapiencial judía, en los escritos cristianos e igualmente en las reflexiones éticas del mundo greco-romano.

Los modos adecuados de comunicación forman parte también de las preocupaciones particulares de Santiago. Les dedica un amplio espacio en su carta (1,19-20.26; 2,12; 3,1-12; 4,1-2.11-12; 5,9.12). Muchos de los aspectos que señala sobre el modo de hablar y escuchar tienen un sustrato común con la tradición sapiencial judía y helenística, así como también conexiones con otras

reflexiones similares del Nuevo Testamento y, particularmente, con algunos dichos de Jesús (Mt 5,33-37; 12,33-37; Lc 6,43-47; cf. Mt 15,10-20), que Santiago, no obstante, desarrolla con más amplitud[1]. Sin embargo, el criterio para sumarse o distanciarse y configurar su propio aporte, radica en la sabiduría de Jesús, que va tejiendo al hilo de su propia instrucción, adaptándola a las nuevas situaciones y recreándola[2].

Santiago, inspirado en la tradición de Jesús[3], crea sus propios dichos y reflexiones para ofrecer a las comunidades judeocristianas de la Diáspora (1,1) todo lo que necesitan para vivir de modo conveniente (puro, perfecto, ordenado) y, en particular, para hacer un uso de la palabra acorde con su fe cristiana[4], objeto en el que centramos la atención en este artículo. La carta está al servicio de la configuración de los límites de identidad de los grupos judeocristianos a quienes se dirige en las específicas circunstancias que atraviesan[5]. Entre ellas cabe señalar: situación de pobreza y sufrimiento a manos de los ricos, necesidad de mantener una "religión pura y sin mancha" (1,27) que los aleje del mundo y acerque a Dios (4,4). Las iglesias a quienes se dirige se enfrentan al desafío de vivir de una manera que no implique pactar con el mundo, enemistándolas con Dios y que sea expresión de una sabiduría terrenal y demoniaca (3,15): inclinación a honrar a los ricos y discriminar a los pobres (2,1-4), mal uso de la palabra (3,1-12; 4,11-12; 5,9), peleas violentas en la comunidad (4,1-3); arrogancia y corazón dividido (1,8: 4,8). Estos comportamientos implican no actuar ni hablar conforme a la fe que profesan (1,21-27; 2,14-26).

Santiago escribe para grupos minoritarios y marginales en el imperio que pueden tener la tentación de la acomodación. Les advierte de no asimilarse a los

1 Cf. William R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995). Douglas J. Moo, *The Letter of James* (Cambridge: Eerdmans, 2000), 10-11, considera, no obstante, que, si bien Santiago se preocupa por algunas cuestiones típicas de la sabiduría tradicional (modo de hablar, riqueza y pobreza, disensiones), no estamos propiamente ante una obra de sabiduría con un conjunto de proverbios, sino más bien ante un escrito de carácter homilético.

2 Patrick J. Hartin, "James and the Jesus Tradition: Some Theological Reflections and Implications," en *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. A New Perspective on James and Jude*, ed. Karl-Wilhelm Niebuhr and Robert W. Wall (Waco: Baylor University Press, 2009), 70, concluye que los pensamientos y enseñanzas de la carta reflejan la visión central de Jesús.

3 Hoy es ampliamente reconocido que probablemente Santiago tuvo acceso a una forma de la tradición de Jesús anterior a su incorporación a los evangelios, probablemente alguna manifestación de Q. Cf. Alicia J. Batten, "The Jesus Tradition and the Letter of James", *Review and Expositor* 108 (2011): 382.

4 Cf. Richard Bauckham, *James* (London: Routledge, 1999), 28.

5 Douglas J. Moo, *Letter of James*, 23, el encabezamiento de la carta, "a las doce tribus de la diáspora" (St 1,1), mantiene su significado más literal, dado el ambiente judío que respira todo el escrito y la fecha temprana de su redacción (mitad de los años cuarenta, antes del concilio de Jerusalén, en opinión de este autor). Por el contrario, Richard Bauckham, *James*, 26, califica la carta como una "encíclica" que aborda situaciones típicas y no específicas.

valores establecidos[6]. Se sirve de un lenguaje, recursos retóricos y algunos tópicos morales y reflexiones propios del mundo antiguo para delinear los límites de identidad judeocristiana, desmarcándose en algunas cuestiones del entorno en el que viven (uso del vocabulario de pureza en puntos centrales de la carta: 1,26-27; 3,6.17; 4,8)[7]. Una visión de la carta en su globalidad permite identificar algunas características que distancian a este autor cristiano de la tradición parenética sapiencial y helenística[8]: 1) está focalizada en la perfección (*teleios*) y, en este sentido, su enseñanza, como la de Jesús, es muy contracultural, no alineándose con las convenciones sociales; 2) la solidaridad con los pobres requiere no explotarlos y supone reemplazar la jerarquía y la arrogancia por unas relaciones de hermandad y mutualidad[9]; 3) la perspectiva de su escrito es escatológica, teniendo presente la inminente venida del Señor (5,7-8); 4) se resalta la imagen de Dios que da a todos generosamente (1,5.17; 4,6) y es misericordioso y compasivo (5,12); 5) se pide a las comunidades judeocristianas de la Diáspora que vivan mostrando con claridad un estilo de vida singular que refleje la ley de Dios, diferente a las creencias y valores aprobados en su entorno.

I. SER CREYENTE EN TODAS LAS DIMENSIONES DE LA PERSONA

La concepción unitaria del ser humano, propia de las tradiciones bíblicas será el modelo del que nos serviremos para poner de manifiesto la importancia del empleo de la palabra y de la escucha (boca-oídos), su relación con el pensamiento, las emociones, intenciones y todo lo referido a su vida moral y espiritual (corazón), y también con las acciones concretas (manos-pies). Las tres zonas están, por tanto, interrelacionadas, lo que aporta una luz importante para valorar en nuestro caso la peculiaridad de la doctrina de Santiago sobre la disciplina de

6 Al hablar de grupos marginales nos referimos a grupos que, si bien compartieron creencias, valores y comportamientos reconocidos y aprobados por las sociedades mediterráneas en la antigüedad, se desmarcan, en mayor o menor medida, de los códigos de interpretación compartidos en estas sociedades. Una aproximación a esta temática en las distintas comunidades de los orígenes cristianos, véase en Rafael Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Estella: Verbo Divino, 2021).

7 Cf. Darian R. Lockett, *Purity and Worldview in the Epistle of James* (London: T&T Clark, 2008), 187.

8 Seguimos a Richard Bauckham, *James*, 100-111.

9 Santiago, como otros grupos cristianos, incorpora principios éticos que propician el uso social de los bienes, el llamado "patriarcalismo del amor". Cf. Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985), 230. Santiago no rechazó las desigualdades sociales existentes, pero incorporó principios éticos para acortar las distancias. Exhorta a los ricos a no afrentar a los pobres ni oprimirlos ni arrastrarlos a los tribunales (2,6). Estos son "ricos de fe" y "herederos del reino" (2,5).

la lengua y el modo de escuchar, en coherencia con la fe en Jesucristo. Nos servimos en concreto del modelo de las tres zonas de la personalidad, tal y como fue propuesto por Bernard de Gerardon[10]. A continuación, lo presentamos de manera breve.

El pensamiento bíblico no comprende la personalidad del ser humano en base a categorías dualistas (cuerpo/carne y alma/espíritu), más propio del pensamiento griego, sino que considera tres niveles en la persona interrelacionados entre sí: corazón-ojos (inteligencia, voluntad y afecto), boca-oídos (lenguaje) y manos-pies (actividad). Pensamiento, palabra y acción están estrechamente interconectados. Estas tres zonas de la personalidad dan razón y sirven para describir la conducta humana de una manera unitaria e integral. Cada una de ellas está representada por los distintos órganos del cuerpo y sus actividades, que poseen, además, una fuerte carga simbólica.

Zona del pensamiento emotivo, representada por los ojos y el corazón. Es la zona interior del ser humano, la sede de la vida psíquica, emotiva, intelectual (pensamiento, también sede de la memoria y los recuerdos), volitiva (intenciones, voluntad y decisión), moral y espiritual (relación con Dios).

Zona del lenguaje autoexpresivo, representada por la boca, la lengua y los oídos. Está ligada a la comunicación y el diálogo a través del lenguaje y también a la comprensión y el discernimiento a través del oído.

Zona de la acción premeditada, representada en las manos y los pies. Incluye las acciones y comportamientos concretos de una persona, y también su estilo de vida, los caminos que sigue.

Este modelo presenta una manera no introspectiva de analizar las conductas con relación a los demás y a las cosas. Se evalúan, más bien, a partir de lo que es observable externamente y según estos tres niveles que explicitan su vitalidad dinámica, y determinan su armonía o desequilibrio personal, en la relación con los demás y con Dios.

En la carta de Santiago se puede reconocer este esquema tripartito en 1,26-27: "si uno se tiene por religioso, porque no refrena la *lengua*, engaña a su *corazón* y su religiosidad es vacía. Una religión pura e intachable a los ojos de Dios Padre consiste en *cuidar* de huérfanos y viudas en su necesidad y en no

10 Bernard de Gerardon, "L'homme a l'image de Dieu", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 683-695; Id., *Le coeur, la langue, les mains. Une vision de l'homme* (Paris: DDB, 1974). El modelo propuesto es seguido por: Pierre Mourlon, *El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia* (Estella: Verbo Divino, Estella 1984); Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 96-106.

dejarse contaminar por el *mundo*" (corazón, lengua, manos)[11]. Estos versículos ofrecen una clave muy importante para comprender la exhortación de la carta a una fe que se expresa en obras, sean estas palabras adecuadas o acciones justas que no abandonan a los pobres.

El mal uso de la lengua es un fuego que contamina el "cuerpo entero (ὅλον τὸ σῶμα) e inflama el curso de la existencia (τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως) (3,6). La afirmación pone de manifiesto también en este caso la interrelación entre las tres zonas de la personalidad. Santiago reconoce que las interacciones a través del mal uso de la palabra (zona del lenguaje autoexpresivo) son expresión de lo que se lleva en el corazón (zona del pensamiento emotivo; cf. Mt 15,11.18-19). Los deseos tientan, arrastran y seducen llevando al mal (1,14-15; 4,1-5) y necesitan ser purificados (4,8)[12]. El mal uso de la palabra -como las acciones injustas- refleja pensamientos, decisiones, emociones, etc. cuya sede está en el corazón. Pero, además, la lengua influye en los modos de actuación (zona de la acción premeditada, representada por los manos y los pies): discriminación de los pobres, rivalidad, peleas comunitarias, etc.

La perspectiva unitaria del ser humano permite comprender la carta de Santiago de un modo más integral y, desde luego, más en sintonía con las creencias del mundo mediterráneo antiguo. La ética de la comunicación, tan central en esta obra del Nuevo Testamento, no se desmarca de su preocupación por el trato que han de recibir los pobres ni tampoco de los pensamientos, emociones, deseos, etc. que nacen del corazón. Desde el comienzo Santiago insiste en la necesidad de que la fe no sea débil (1,8), lo que supone no estar dividido, es decir, tener dos mentes (δίψυχος) y ser inconstante (ἀκατάστατος). Quienes son de esta manera, carecen de sabiduría (1,5-6a) y de fe (1,6b-8) y no manifiestan una adecuada autoevaluación entre pobres y ricos (1,9-11)[13]. Al mismo tiempo, Santiago incide en que hablar dominando las propias pasiones identifica a la persona sabia y con fe (1,19-21) que, además, cuida de los huérfanos y viudas.

11 Las tres veces que "mundo" (*kosmos*) aparece en Santiago (1,27; 4,4 [2x]) se refiere, como sucede generalmente en el Nuevo Testamento, a una cosmovisión y un estilo de vida que refleja un orden contrario al de Dios. Se manifiesta en los deseos del corazón, así como en los valores que rigen una manera de comunicarse y de actuar con los demás y especialmente con los pobres, que no son "inmaculados" (*spilousa* puede tener este significado, además de indicar la influencia contaminante, en este caso, del mundo). Cf. Douglas J. Moo, *Letter of James*, 127.195.

12 Joel Marcus, "The Evil Inclination in the Epistle of James", *The Catholic Biblical Quarterly* 44.4 (1982): 606-621, muestra que la frase de Santiago la "*epithymia*" corresponde al concepto veterotestamentario y judío "*yēṣer*", y señala el paralelismo con el uso de este término a lo largo de la carta.

13 Hubert Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*. Kapitel 1 (Würzburg: Güterslocher-Echter, 1994), 137.

II. SEPARARSE DEL MUNDO CIRCUNDANTE CONTROLANDO EL EMPLEO DE LA LENGUA

La preocupación por las fronteras de identidad aparece ya al comenzar la carta: "la religión pura e intachable (καθαρὰ καὶ ἀμίαντος) a los ojos de Dios" implica "no dejarse contaminar (ἄσπιλον) por el mundo (κόσμου), 1,27)[14]. Es decir, el autor está preocupado por las transgresiones que amenazan la integridad de la comunidad cristiana y su capacidad para mostrar un estilo de vida que sea expresión de una ética diferente al modo de relacionarse en el mundo antiguo, sea en la esfera interpersonal, socio-económica y comunitaria: "ser amigo del mundo es ser enemigo de Dios" (4,4).

Las transgresiones o contaminaciones son identificadas a lo largo de su escrito: trato halagador a los ricos e indiferencia hacia los pobres (2,1-4), descontrol y falta de verdad en el uso de la palabra (3,9-10; 4,11-12; 5,9); peleas y violencia en la comunidad (4,1-3); arrogancia, envidia, codicia, etc. (3,14-16; 4,1-3.6), etc. Estos comportamientos representan límites que se han traspasado en las tres zonas de la personalidad y que, por lo tanto, amenazan la identidad como creyentes en Cristo. De ahí que las exhortaciones de Santiago se dirijan a fomentar una sabiduría práctica (mostrada en pensamientos, deseos, palabras, acciones, etc.) que trae paz o armonía y no desorden (3,16-18). Las relaciones armónicas y pacíficas (εἰρηνική) entre los miembros de la comunidad son propias de la sabiduría del cielo, mientras que el desorden (ἀκαταστασία) caracteriza la sabiduría terrenal (dualismo moral). Ese desorden es propio de la "persona de doble mente" (δίψυχος, 1,8) y se manifiesta igualmente en quien tiene "doble lengua" (διγλώσσος, cf. 3,8-12; Sir 5,14)[15].

En su esfuerzo por configurar la identidad de los creyentes a quienes se dirige, Santiago se vale de un vocabulario variado perteneciente al campo semántico de la pureza-impureza, entre los que destacan: "limpio" (καθαρός),

14 El término "mundo" tiene una connotación negativa. Se refiere a "the entire cultural value system or world-order which is hostile toward what James frames as the divine value system. Here references to «the world» are clearly intended to be plotted as boundary lines upon James' theological map of reality". Darian R. Lockett, "God and «The World»: Cosmology and Theology in the Letter of James, " en *Cosmology and New Testament Theology*, ed. Jonathan T. Pennington y Sean M. McDonough (London: T&T Clark, London 2008), 150; Id., *Purity and Worldview in the Epistle of James* (London: T&T Clark, 2008), 116-119.

15 En St 1,8; 3,8 se utiliza también el vocablo ἀκαταστασία. En el primer caso, para referirse a la persona inestable que carece de la sabiduría que viene de Dios y en el segundo, para expresar que la lengua que nadie puede domar es un mal caótico (Hermas, hablando de la calumnia la compara con un demonio que nunca descansa (ἀκαταστατον) y siempre está creando disensión (Hermas, *Mandamiento* 2.3). Cf. Dalle C. Allison, *James* (London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 546.

"intachable" (ἀμίαντος), "puro" (ἁγνός), "sin mancha" (ἄσπιλον)[16]. Al introducir los principales temas de la carta, se exhorta ya a despojarse de cualquier mancha (ῥυπαρίαν, 1,21) y se refuerza con otra expresión, dejar la "maldad redundante" (περισσείαν κακίας)[17].

El término ῥυπαρία, "mancha", se halla en los textos médicos con el significado de "inmundicia, suciedad", y se traslada con naturalidad a la esfera moral[18]. Es muy significativa una cita de Filón en la que vincula explícitamente este vocablo con palabras, pensamientos y hechos. Al referirse a la purificación del alma en su obra *Quod Deus sit inmutabilis*, donde comenta Gn 6,4b-12, afirma: "En cuanto nos dedicamos a elevarle las acciones de gracias y rendirle los debidos honores nos purificamos de nuestras injusticias lavándonos de las corrientes que ensucian (καταρρυπαίνοντα) nuestra vida en las *palabras*, los *pensamientos* y las *obras* (ἔν τε λόγοις καὶ ἐννοίαις[19] καὶ ἔργοις)" (*Deus* 7), aludiendo con ello a las tres zonas de la personalidad. En el contexto en el que Santiago usa el sustantivo ῥυπαρία, se ha referido previamente al mal uso de la lengua cuando la ira invade a la persona y a continuación se va a referir a acciones concretas como cuidar a viudas y huérfanos (1,19-27).

Santiago también relaciona el concepto de "perfección" (τέλειος), con la noción de pureza en su carta[20], como se ve ya en el primer capítulo de su carta, clave para la comprensión de los intereses de Santiago y, por ello, de todo lo que viene a continuación. En este capítulo subraya la necesidad de ser perfectos (τέλειοι, 1,4), además de íntegros, e invita a practicar la "ley perfecta" (νόμον τέλειον, 1,25), lo que se verifica, entre otros campos, en el correcto uso de la lengua. La perfección lleva a mantener el corazón por entero para Dios (lo contrario de ser un "varón dividido", de "doble mente"). Por su parte, la religión pura (καθαρὰ) e intachable (ἀμίαντος), no vacía (1,26) lleva a distanciarse de

16 Un estudio completo puede verse en Darian R. Lockett, *Purity and Worldview*.

17 Según Dalle C. Allison, *James*, 309, la segunda expresión, "maldad redundante", no es añade nada más a lo dicho con la primera, "cualquier mancha". La duplicidad de expresiones está en sintonía con el gusto de Santiago por los sonidos repetidos; ilustra, además, su costumbre de usar sinónimos y contribuye a dar la idea de totalidad.

18 Especialmente significativa es, en este sentido, el uso que encontramos de este término en Ap 22,11: El malvado que siga en su maldad y el impuro en su impureza (ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω), el honrado en su honradez y el santo en su santidad".

19 Además de "pensamiento", este vocablo puede significar "intención o propósito, como resultado del pensar" (cf. Hb 4,12).

20 Cf. Darian R. Lockett, *Purity and Worldview*, 21-25.102-105; Id., "Wholeness in Intertextual Perspective: James' Use of Scripture in Developing a Theme", *Midwestern Journal of Theology* 15.2 (2016): 96.

los valores dominantes del mundo que separan de Dios (1,27). La interrelación entre ambas ideas parece clara en el desarrollo del pensamiento de Santiago[21].

El "don perfecto" (1,17) lleva a vivir la "sabiduría de arriba" (3,17), conectándolo así con otro de los conceptos, "sabiduría" (σοφία), que atraviesa la carta y del que se vale igualmente para delinear las fronteras de identidad.

1. Lenguaje de pureza y zonas de la personalidad

La terminología relativa a la pureza e impureza aparece en puntos cruciales de la composición de Santiago (1,21.26-27; 3,6.17; 4,8) y vinculada a diferentes partes del cuerpo (zonas de la personalidad)[22]. Es un modo de marcar líneas entre la audiencia de Santiago y el mundo circundante[23], así como de crear orden en una situación inestable (πειρασμός, "prueba") como la que viven los judeocristianos a quienes se dirige (1,2-3). La situación de tentación no procede de Dios, sino del deseo individual. St 1,14 lo describe en términos de abducción (arrastra, ἐξελκόμενος) y seducción (seduce, δελεαζόμενος), lo que se resalta aún más en 1,15, personificando la actuación del deseo, el cual concibe y da a luz el pecado, y éste a su vez madura y engendra muerte. La responsabilidad, por tanto, de la situación del *peirasmós* recae sobre cada individuo[24]. A la luz de lo que venimos diciendo se entiende muy bien el interés por delimitar las fronteras de identidad de sus oyentes.

El cuerpo físico es un microcosmos que refleja la clasificación y estructuración de una sociedad o un grupo, así como también las transgresiones del

21 Cf. Darian R. Lockett, *Purity and Worldview*, 105: "The fact that 'perfection' and 'purity' as used in James 1.2-27 may be viewed as two aspects of the same concern (devotion to God) makes the pairing of 1.2-4 (introduction) with 1.26-27 ('conclusion') plausible".

22 Algunos de los estudios más relevantes al respecto: John H. Elliott, "The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective. Holiness-Wholeness and Pattern of Replication", *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993): 71-81, identifica el lenguaje de pureza como una de las claves de lectura de la carta de Santiago, vinculándola estrechamente con la noción de perfección. También Patrick J. Hartin, *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), señala la interconexión de ambos conceptos. En esta línea puede señalarse igualmente la monografía de Darian Lockett, *Purity and Worldview*. En contra, por ejemplo, Scot McKnight, "A Parting Within the Way: Jesus and James on Israel and Purity, en *James the Just and Christian Origins*, ed. Bruce Chilton y Craig A. Evans (Leiden: Brill, 1999), 83-129.

23 Sin que esto suponga, como afirma Darian R. Lockett, *Purity and Worldview*, 188, una evidencia "of total (sectarian) separation".

24 Cf. Matt A. Jacson-McCabe, *The Law of Nature, the Law of Moses, & the Law of Freedom* (Leiden: Brill, 2011), 198-199.

ordenamiento establecido[25]. De ahí también la importancia que tiene para Santiago regular el adecuado funcionamiento de los miembros del cuerpo (ojos, oídos, corazón, boca, manos, pies). El afán de placeres (ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν, 4,1.3; cf. ἐπιθυμέω, 4,2) batalla en las distintas partes del cuerpo (ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν, 4,1[26]), para obtener lo que desea. La frustración del deseo, guiado por la envidia y la rivalidad asentados en el corazón (3,14.16), lleva necesariamente a conductas transgresoras y violentas, visibles en los distintos órganos del cuerpo (p.e. el mal uso de la lengua o las manos que pelean e incluso pueden llegar a asesinar). Estos comportamientos están bien alejados de los "buenos frutos" (p.e. ser rápidos para escuchar y lentos para hablar, o actuar con paz y comprensión) que brotan de quienes han recibido con mansedumbre el mensaje y lo demuestran con su buena conducta (ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς), guiada por una sabiduría humilde (ἐν πραΰτητι σοφίας, 3,13).

Santiago se vale del uso del lenguaje de pureza e impureza para definir lo que es o no ordenado y puro en todas las áreas de la personalidad, así como para subrayar la necesidad de purificar lo impuro y desordenado. De ahí que sea preciso *purificar los corazones* (ἁγνίσατε καρδίας, 4,8) y no engañar al corazón (ἀπατῶν, 1,26); *refrenar la lengua* para que *no contamine* (σπιλοῦσα) el *cuerpo entero* (3,6); *purificar las manos* (καθαρίσατε, 4,8) y cuidar de las viudas y los huérfanos (ἐπισκέπτεσθαι, 1,27). De este modo, la religión vivida no es vacía (μάταιος)[27], sino pura e intachable (καθαρὰ καὶ ἀμίαντος, 1,27) y la sabiduría es a su vez limpia (ἁγνή, 3,17). Así lo es a los ojos de Dios, quien realmente puede valorarlo y juzgarlo; lo contrario es haberse dejado contaminar por el mundo (ἄσπιλον, 1,27). El mensaje plantado en cada uno lleva a despojarse de cualquier mancha (ῥυπαρίαν[28]) y maldad (1,21). Los distintos órganos del cuerpo y sus correspondientes funciones y acciones están delimitados por reglas de pureza que reflejan las fronteras de las comunidades de la diáspora con respecto a los valores de la sociedad circundante y ayudan a distinguir quien es "amigo del mundo" y, por tanto, "enemigo de Dios" (St 4,8)[29]. Son líneas que delimitan los comportamientos puros e impuros en la comunidad.

25 Sobre el concepto de pureza, véase Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966).

26 Cf. 1 P 2,11; Rm 7,22-23.

27 El término μάταιος se asocia con el falso culto y en los LXX, más en concreto, con el culto a los ídolos. Dalle C. Allison, *James*, 359.

28 Se refiere a impureza moral, suciedad moral, impureza, inmundicia. No aparece en los LXX y es un *hapax* en el Nuevo Testamento.

29 Cf. Darian R. Lockett, "Strong and Weak Lines: Permeable Boundaries between Church and Culture in the Letter of James", *Review and Expositor* 108 (2011): 391-405.

La religión pura e intachable, en contraste con la asimilación al mundo, se caracteriza, por tanto, por un modo de *hablar* moderado o templado, requiere *acciones* que no dañen a los pobres, y un *corazón* que no se engañe a sí mismo (1,26-27)[30]. Estos versículos, cuyo contenido está estrechamente vinculado con lo que se dice previamente y se desarrolla a lo largo de la carta, ayudan a comprender cómo las exhortaciones sobre el uso de la lengua (zona del lenguaje autoexpresivo) no pueden comprenderse al margen de las otras dos zonas de la personalidad (el pensamiento emotivo y la acción premeditada). En el contexto previo, se resalta la necesidad de ser veloces en escuchar, lentos para hablar y lentos a la ira (1,19-21) y se insiste en la importancia del hacer: "sed ejecutores del mensaje y no solo oyentes" (1,22-25).

El cuidado de los huérfanos y viudas (1,27) prepara el camino a las exhortaciones del capítulo segundo: no otorgar privilegios a los ricos y discriminar a los pobres (2,1-13) y no ostentar una fe sin obras (2,14-17). Inmediatamente en el capítulo tercero se pasa al discurso sobre el control de la lengua (3,1-12), y se ponen de relieve los vínculos con un corazón lleno de envidia resentida y de maldad que no se ha purificado (3,14; 4,8). El comienzo del capítulo cuarto aclara cómo el interior de la persona, donde habita el "afán de placeres" es causa del daño que puede producirse con la palabra[31], al mismo tiempo que lo une con las peleas y contiendas en la comunidad (4,1-2), así como con la exhortación a no hablar mal unos de otros (4,11). En el capítulo quinto, y en un contexto de juicio escatológico, Santiago habla duramente de la arrogancia y el abuso de los ricos (cf. 4,13-17; 5,1-6) insistiendo en la necesidad de la paciencia y perseverancia (5,7-11), cualidades del corazón (cf. 1Ts 3,2). E introduce en ese mismo contexto la prohibición de quejarse unos de otros para no ser juzgados (5,9; 4,11-12; cf. Mt 7,1), así como la de proferir siempre la verdad en todo cuanto se dice, haciendo innecesario así los juramentos (5,12).

Según esto, la carta de Santiago no desvincula la preocupación por el uso del lenguaje de la acción social y del corazón como fuente de la que procede el bien o el mal, tanto en las palabras como en las obras. La fe auténtica se manifiesta cuando las tres zonas responden a lo que Dios quiere (1,27) y la armonía entre las tres funciones del ser humano es expresión de quien ha escuchado la Palabra de Dios y ha sido "engendrado con el mensaje de verdad" (1,18). Desde la perspectiva de la unidad e integralidad en la concepción del ser humano,

30 Cf. Dalle C. Allison, *James*, 351-352.

31 Los vínculos entre el capítulo tercero y los dos primeros versículos del capítulo cuarto son defendidos por distintos autores, como William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 135-138.

puede decirse que hay, por tanto, una unidad grande entre las temáticas que se abordan en la carta, y todas ellas al servicio de una religión pura e intachable.

2. La perfección: expresión de fidelidad a Dios y de unificación personal

Los contornos de identidad comunitaria se perciben también atendiendo a otro de los conceptos utilizados en distintos momentos de la carta, la perfección. Se usa tanto el adjetivo τέλειος (1,4 [2x].17.25; 3,2) como los verbos τελέω (2,8) y τελειόω (2,22)[32]. El adjetivo califica la obra perfecta fruto de la perseverancia en medio de las pruebas (1,4), el don perfecto que viene del cielo (1,17), la ley perfecta que pide obras concretas (1,25), el varón perfecto que no falla con la lengua (3,2). Las acciones verbales hablan de cumplir la ley (2,8) y de la fe que alcanza su perfección (2,22). La idea de perfección contrasta con otros términos que denotan ausencia de totalidad: los adjetivos "doble mente" (δίψυχος, 1,8; 4,8) e inestable (ἀκατάστατος, 1,8; 3,8; en 3,6, el sustantivo, ἀκατάστασία).

En cuanto al significado el concepto de perfección en Santiago tiene un sentido ético y no cultual. Marca el carácter de lealtad indivisa a Dios y expresa igualmente la necesidad de vivir unificados en los distintos niveles de la persona[33]. Para ello es preciso recibir de Dios "toda dádiva buena y todo don perfecto" (1,17). El don perfecto que baja del cielo es a su vez la sabiduría de arriba (3,17). El Dios que da la sabiduría pura y el don perfecto no cambia como los cielos hacen. Frente al ser humano, inestable y dividido (ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος, 1,8), Dios se caracteriza por su integridad e indivisibilidad ("no está sujeto a fases ni períodos oscuros", 1,17). El carácter redentor y cristológico del don perfecto que baja del cielo se subraya en 1,18: somos engendrados con el mensaje de la verdad, el evangelio, para ser primicia de la creación (cf. Mt 11,25-27)[34].

32 El grupo de terminología de la raíz τελ- es el más importante, ya que pueden reconocerse otros vocablos que expresan perfección/totalidad, como, por ejemplo, ὁλόκληρος (vinculado, además, en 1,4 con τέλειος, y reforzado por el sintagma ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, "sin mengua alguna"). Otro de los términos de este campo semántico es el adjetivo ὅλος, entero (2,10: 3,2.3.6).

33 Por regla general traduce los términos hebreos, *shlm* y *tmm*, que significan: ser completo o íntegro, en el sentido de un corazón no dividido (1 Cro 28,9; Salomón es el ejemplo de quien tiene un corazón no íntegro: 1Re 11,4; 15,3); *tmm* es usado también en contextos cultuales, "no contaminado". También Filón usa el término *téleios* para referirse a la perfección moral. No obstante, la idea de perfección en Santiago tiene, además del trasfondo judío, relación con la filosofía popular helenística. Cf. Dalle C. Allison, *James*, 156-157.

34 Cf. Douglas J. Moo, *Letter of James*, 79-80, aporta las siguientes razones: el verbo "dar a luz" en St 1,15 tiene un significado espiritual; "primicias" es el modo de referirse a los cristianos (2 Ts 2,13;

La obra perfecta fruto de la perseverancia (1,4) depende de la sabiduría que ha de pedirse a Dios y que todos los creyentes deberían buscar (1,5). Ésta es el remedio para quienes carecen de perfección (1,2-4). Por otra parte, al creyente se le pide mirar la ley perfecta (1,25), y son sus obras -fruto del cumplimiento de la ley del reino (2,8)- las que hacen que su fe llegue a su perfección (2,22). De ahí que los que son solo oyentes y no ejecutores del mensaje no son perfectos (21,22-25). En la reflexión de Santiago, la perfección tiene que ver con "obras", "fe", "ley" y "sabiduría". Tanto la ley como la sabiduría son no solo perfectas, sino, además, interpretadas según la tradición de Jesús, son mediación para caminar en integridad y perfección por los caminos de Dios[35].

Los efectos prácticos de vivir según la ley del Reino y la sabiduría de arriba se traslucen en todas las áreas de la vida personal: integridad del corazón y no doble mente (1,8; 4,8), vinculación de fe y obras (1,22-25; 2,14-25), cumplimiento perfecto de la ley de la libertad (1,25; cf. 2,8-12), oídos y ojos no olvidadizos (1,19-27); control de la lengua y corazón sabio, visible cuando no se falla con la lengua y en la buena conducta (3,1-17; 4,3.11-12.13-17; 5,9.12), paz y no discusiones en la comunidad (3,14-4,1.11)[36]. El control de la lengua (3,8) es una de las señales de la perfección requerida a los creyentes -no solo a los maestros- y expresión de la verdadera religión (1,26-27, cf. Mt 12,36-37). El adecuado uso o no del lenguaje recibe un amplio tratamiento en la carta. Se trata de una obra más, que se vincula estrechamente, por tanto, con su reflexión en 2,14-26. Santiago considera que el varón perfecto es el que no falla con la lengua (3,2), pero es consciente de la dificultad de lograrlo, ya que "todos fallamos muchas veces" (3,2) y "nadie logra domar la lengua" (3,8).

La perfección a la que están llamados los cristianos (1,4), un fin al que tienden, pero que no alcanzarán durante su vida, se esclarece con otros datos de la carta, en concreto, con las virtudes que se destacan: los perfectos son pacíficos, complacientes, dóciles, y se les reconoce por sus "buenos frutos, sin discriminación, ni fingimiento" (3,17-18), además de por la humildad (3,13).

En su reflexión sobre la perfección, Santiago refleja la enseñanza de Jesús a sus discípulos a quienes invita a ser perfectos (cf. Mt 5,48). Al estilo de Mateo,

Ap 14,4; Rm 16,5; 1 Co 16,15); "la palabra de la verdad" se refiere al evangelio como agente de salvación (2 Co 6,7; Ef 1,13; Col 1,5; 2 Tim 2,15); uso de logos en el contexto del capítulo primero de Santiago (1,21.22.23).

35 Darian R. Lockett, "Wholeness", 94.

36 "A complete (*teleios*) law (1:25), that is, requires complete (*teleioi*) persons (3:2) who are receptive to the complete (*teleion*) benefaction coming from God above (1:17) and whose words and faith are completed (*eteleiothê*) in action (2:22). Cf. Jonh H. Elliott, "Espistle of James", 71-81.

pide cumplir con perfección la Ley (2,10; cf. Mt 5,18), porque esto conduce a la sabiduría. Ambas tradiciones se inscriben en la perspectiva de la sabiduría judía que enlaza Ley, perfección y sabiduría (Sir 6,23-31; cf. Sb 6,17-20; 9,5-10; Sal 19,7)[37]. Para Santiago, "la ley de la libertad" (νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας) es idéntica a "la palabra plantada en vosotros" (ἔμφυτον λόγον)[38] por el Bautismo (1,25) y consiste en obras relativas tanto a la esfera de la comunicación (1,26-27) como de la acción (2,1-13). La ley perfecta de la libertad comprende hacer la voluntad de Dios que exige amar al prójimo (2,8.10), característica del Antiguo y el Nuevo Testamento[39]. Como para Mateo, y por supuesto Jesús, el autor de Santiago interpreta la ley mosaica según el principio rector del mandamiento del amor[40].

3. UNA CONCEPCIÓN DUALISTA DE LA SABIDURÍA

Atendiendo al contexto inmediato (1,5), la perfección pide adquirir "sabiduría" (σοφία), vocablo también relevante en la carta de Santiago (1,5; 3,13.15.17). En línea con las tradiciones sapienciales, la perfección sin la sabiduría no es nada (cf. Sb 9,10). Desde la perspectiva de la pureza, es muy significativa la distinción entre dos tipos de sabiduría: "de lo alto" (3,15.17) y "terrenal, falta de espíritu y demoniaca" (3,17). El adverbio ἄνωθεν ("de lo alto") es usado una vez más en la epístola, acompañando al "don perfecto" (1,17) que Dios da en "el mensaje de verdad" que es el evangelio, una sabiduría conectada estrechamente con Jesús. Se otorga a todos generosamente y sin reproches y pide confianza y no duda (1,5-6).

Para Santiago la sabiduría está conectada con la fe probada (1,3-4) que conduce a sufrir con paciencia (1,3-4.12), y cuyo fruto es una "obra perfecta", tú

37 Cf. Patrick J. Hartin, "Call to be Perfect through Suffering (James 1,2-4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount", *Biblica* 77 (1996): 488. En Sir 6,23-31 "the reward is 'a splendid crown' (in the LXX it is a 'crown of gladness'. The reward appears in regal terms, which again comes close to James' νόμος βασιλικός".

38 Franz Mussner, *La lettera di Giacomo* (Brescia: Paideia, 1970), 154, justifica su posición estableciendo la relación con "el que se inclina a mirar" (παρακύψας) con "se mantiene" (παραμείνας) en 1,25, así como también entre "ejecutor de la obra" (ποιητὴς ἔργου) y "ejecutores del mensaje (ποιηταὶ λόγου), en 1,25 (cf. 4,11) y 1,22.

39 Para Santiago, un judeocristiano, no hay más que un mandamiento (St 2,10) y, por tanto, no hay oposición entre "ley" y "palabra", entre la revelación de la voluntad de Dios en el Antiguo Testamento y la predicación de Jesús (cf. Mt 5,17). Por ello, para él, el evangelio es ley. Franz Mussner, *Lettera di Giacomo*, 155.

40 Cf. Benedict T. Viviano, "La loi parfaite de liberté. Jacques 1,25 et la loi", en *The Catholic Epistles and the Tradition*, ed. Jacques Schlosser (Leuven: Leuven University, 2004), 213-226.

mismo (1,4)[41]. Lo contrario implica carencia de sabiduría (1,5-6a), de fe (1,6b-8) y de solidaridad (1,9-11)[42].

La sabiduría se demuestra en la buena conducta y, a su vez, la humildad, opuesta al orgullo (4,6), es la prueba de la sabiduría (3,13)[43], en lo que ya se viene insistiendo desde el capítulo primero (1,22). Es lo que otorga una sabiduría del cielo, la cual es limpia (ἁγνή), es decir, libre de toda polución moral (3,17), no contaminada por el mundo. Se caracteriza por ser pacífica, comprensiva, dócil, sin discriminación ni fingimiento. Es opuesta a la sabiduría terrenal (ἐπίγειος), animal (ψυχική, vacía de espíritu) y demoniaca (δαιμονιώδης), caracterizada por tener en el corazón[44] envidia resentida, rivalidad, desorden y maldad (3,14-18).

La sabiduría de lo alto, como la verdadera fe (opuesta a quien tiene "doble mente", δίψυχος y es inconstante, ἀκατάστατος, 1,8) se descubre en los "frutos buenos" (cf. Mt 7,16) en las palabras, las obras y en el corazón, las tres dimensiones en que se expresa la vitalidad dinámica del ser humano. Así se desprende de la terminología usada por Santiago. Comenzamos por el calificativo que la da: sabiduría pura (ἁγνή, 3,17). La posee quien sirve solo a Dios y que, según la tradición sapiencial judía, se muestra tanto en "las palabras amables" (cf. Pr 15,26), como en el ser "recto en sus obras" (cf. Pr 21,8). La caracterización de Santiago sobre la sabiduría del cielo incide en los tres planos del ser humano: corazón-lengua-manos y da razón de una adecuada relación con Dios y con los demás.

Los términos que describen la sabiduría que procede del cielo (3,17) definen un tipo de persona: a) posee carácter pacífico (εἰρηνική), b) es comprensiva y no se enfada ni es combativa o defensiva, aunque la provoquen (ἐπιεικής), c) se adhiere a la verdadera enseñanza con gusto y escucha atentamente a los demás sin atacarles (εὐπειθής). Estos tres rasgos inciden básicamente en el lenguaje (lengua-oídos), aunque no se excluyan las acciones (manos-pies). Los dos calificativos siguientes (3,17) describen a la persona llena de misericordia

41 No se menciona ninguna obra perfecta. De ahí que concluya que haya que interpretar esa expresión referida a que cada uno ha de ser perfecto. Cf. Martin Dibelius, *James. A Commentary on the Epistle of James* (Philadelphia: Fortress, 1975 [publicado originalmente en 1921]), 74, rev. Heinrich Greeven.

42 Cf. Hubert Frankemölle, "Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20", *Biblische Notizen* 48 (1989): 26.

43 Algún autor (M.P. Aymer) considera que se está aludiendo a Sir 3,17: "en tus asuntos procede con humildad y te querrán más que al hombre generoso". Cf. Dalle C. Allison, *James*, 571.

44 En St 3,16 se abrevia la expresión "en el corazón", explicitada en 3,14.

(μεστὴ ἐλέους), cuyos frutos buenos (καρπῶν ἀγαθῶν) son manifiestos[45]. Tan importante es esta manera de conducirse que "será despiadado el juicio sobre el que no tuvo misericordia" (2,13). Es, además, imparcial y no discrimina (ἀδιάκριτος), lo que significaría que es absolutamente honesta y sincera en sus palabras y hechos. Esto se vincula bien con el próximo calificativo (ἀνυπόκριτος), es decir, sin hipocresía, sincera, y que, por lo tanto, actúa igual con todos, sin buscar influir en nadie. Estas cualidades inciden más en la esfera de la acción premeditada, con una alusión igualmente al ámbito de la comunicación[46].

Estos tres niveles se descubren igualmente en la terminología que describe la sabiduría que no es del cielo, valiéndose de una serie de calificativos *in crescendo* (terrenal, sin espíritu y demoniaca). Comienza identificando la zona del pensamiento emotivo: el celo amargo o la envidia (ζῆλος) y el espíritu partidista o la rivalidad, expresión de la ambición egoísta (ἐριθεία) son signos de quien se deja guiar por sus propios deseos (3,16). En sociedades de bienes limitados, donde la única manera de conseguir honor y riqueza es a costa de otros, la envidia es una reacción natural, y es la raíz de luchas, discordias y asesinatos en la comunidad y en el mundo (4,1-6)[47]. Esta falsa sabiduría engendra desorden y caos (ἀκαταστασία). Se descubre en quien tiene doble mente (δίψυχος, 1,8) y doble lengua (3,8-12). Sin embargo, este modo de actuar niega la verdad de la salvación recibida, al igual que quien se vanagloria de su sabiduría (1,14), puesto que la sabiduría del cielo se reconoce en la humildad.

Alcanzar la sabiduría del cielo supone purificar (ἁγνίσατε) el corazón y limpiar (καθαρίσατε) las manos (4,8). Implica resistir al Diablo (4,7), no dejarse contaminar (ἄσπιλον) por el mundo cuidando de los huérfanos y las viudas (1,27) y contener la lengua que contamina (σπιλοῦσα) el cuerpo entero (3,6). Las líneas de pureza dibujadas por Santiago tienen que ver con la tres dimensiones de la personalidad reflejadas en el cuerpo: manos, boca y corazón. Las conductas virtuosas alabadas (en obras y palabras) son fruto de un corazón purificado que no se engaña a sí mismo (4,8; 1,26), mientras que los vicios propios de la sabiduría del mundo están inspirados por "el fuego del infierno" (3,6). Un corazón puro permite acceder a Dios, a la vez que de él fluyen palabras y obras

45 Cf. Mt 7,17-18.

46 Cf. Peter H. Davids, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmands, 1982), 154-155.

47 Cf. Patrick J. Hartin, *James* (Collegeville: Liturgical Press, 2003), 208-209; John J. Pilch y Bruce J. Malina (eds.), *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody: Hendrickson, 1993), 59-63.

que hacen posible que las relaciones interpersonales, y especialmente las comunitarias, se encuadren en la esfera de la amistad con Dios.

III. EL CONTROL DE LA LENGUA (ST 1,19-20; 3,1-12)

Centramos la atención en este apartado sobre la regulación del uso de la lengua en 3,1-12, a la que se ha aludido ya al inicio de la carta (1,26) e indirectamente en 1,19-20, y que reaparece en otros pasajes: 2,12; 4,1-2.11-12; 5,9.12.

La exhortación de 3,1-12 sigue a toda la reflexión sobre la fe y las obras (2,1-26). En ella se ocupa de otra "obra", la que se hace a través de la palabra, expresión también de una "verdadera religión" (1,26; cf. 1,19-20). Si bien la perícopa está encabezada dirigiéndose a los que quieren llegar a ser maestros (3,1), va destinada a todos los miembros de la comunidad afectados por peleas, contiendas, y por hablar mal unos de otros (cf. 4,1.11). Podría darse el caso también de que algunos pudieran estar deseosos del prestigio que acompaña a los maestros[48]. La razón de su exhortación se da a continuación: "todos fallamos muchas veces" en el uso de la lengua, con terribles consecuencias para todo el cuerpo (3,2; cf. Sir 19,16). Los efectos de no refrenar la lengua (χαλιναγωγῶν, 1,26) se perciben en todo el cuerpo (todas las áreas de la personalidad) que tampoco es controlado (χαλιναγωγῆσαι, 3,2), o en expresión del Sirácide, "en la lengua del hombre está su ruina" (Sir 5,13). La aspiración a controlar la lengua es un ideal para Santiago, expresión de una religión no vacía (1,26)[49].

1. Escuchar y practicar la justicia

La clave para controlar la lengua está en escuchar, como se explicita en el proverbio en tres partes, probablemente acuñado por Santiago: ser veloces para escuchar a los demás lleva a ser lentos para hablar y lentos a la ira (1,19; Sir 5,11)[50]. Expresado de modo general, puede aplicarse a situaciones muy diferentes (cf. 1,21)[51]: escuchar la palabra de Dios y cumplirla, discernir para hablar adecuadamente, no caer en la tentación de culpar a Dios o pensar que la ira

48 Así Douglas J. Moo, *Letter of James*, 147-148, que aporta otra razón más: los vv.2-12 no contienen referencias a los maestros comunitarios. En contra, Franz Mussner, *Lettera di Giacomo*, 227-228.

49 Así también, por ejemplo, en Sir 14,1; 22,27; 25,8; 28,19.

50 Se favorecen así memorización y transmisión. Cf. William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 85.

51 "The 'therefore' of v.21 shows that the negative warnings of vv.19-20 act as the basis for the positive exhortation to 'accept the word". Douglas J. Moo, *Letter of James*, 81.

puede servir para los propósitos de Dios, etc., todas ellas posibles aplicaciones espirituales. Podría también referirse a situaciones eclesiales, como envidias, peleas, etc. (cf. 4,1-2.11-12; 5,12)[52]. Es decir, las relaciones entre escuchar, hablar y tener ira, explicitadas en 1,19-20 son un breve anuncio de lo que se desarrollará a continuación en otras secciones de la carta.

La ira está a la base de los problemas de comunicación; por ello su adecuada gestión es completamente necesaria para no dañar a nadie por medio del lenguaje. La ira, además, no promueve la justicia, es decir, no se traduce en acciones que sean del agrado de Dios (1,20), mientras que la paz sí lo hace posible, como queda patente en las virtudes señaladas en 3,17. Según Santiago, por tanto, son dos los recursos al servicio de una adecuada gestión de la cólera, exteriorizada en el modo de hablar: *uno* de carácter más antropológico, escuchar atentamente a la otra persona antes de hablar (1,19) y *otro* de carácter espiritual, la furia no promueve la justicia de Dios.

2. DIFICULTAD PARA CONTROLAR LA LENGUA

Con un estilo sapiencial, Santiago se vale de dos ejemplos para ilustrar la necesidad de no caer en un mal uso de la palabra y del daño que puede causar (3,3-4). Con el primero, las bridas del caballo (3,3), se resalta la posibilidad de controlar la boca y así guiar todo el cuerpo, es decir, todas las áreas de la personalidad (pensamiento emotivo, lenguaje autoexpresivo y acción premeditada). El segundo ejemplo (3,4), más desarrollado, relaciona tres elementos: el barco (de gran tamaño y arrastrado por vientos impetuosos), el piloto y el impulso o celo que lleva a actuar como se quiere (ὁρμὴ). Se ponen de manifiesto las relaciones entre lo que dirige el corazón (el deseo), el medio de control (la lengua) y lo que es controlado (la nave, es decir, la persona entera)[53].

Continua Santiago con otra imagen en 3,5-6, la del fuego (cf. Sir 28,22). Con ella expone su convicción de que la lengua es la parte del cuerpo más difícil de dominar, e insiste en cómo tiene el poder de contaminar todo el cuerpo, es decir, todas las dimensiones de su personalidad. Cree que es imposible dominar por completo la lengua, aunque no renuncie a ejercitar el adecuado control sobre la palabra (3,7-8)[54]. La falta de señorío sobre la lengua implica que la persona no se ha guardado sin mancha del mundo y que no vive una religión pura e

52 William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 87.

53 Cf. Douglas J. Moo, *Letter of James*, 154.

54 Su extremado pesimismo no es compartido Sir 14,1; 25,8; 28,22. El sabio y el justo pueden, mientras que "los que abandonan al Señor caerán en ella (la lengua)".

intachable (1,27). Esta convicción refleja la de Jesús en Mateo: lo que sale de la boca es lo que hace impura a una persona; es decir, la boca expresa lo que hay en el corazón (Mt 15,11.18-19), que puede estar atrapado por el propio deseo (1,14.15; 4,2) y el afán de placeres (4,1.3)[55].

El uso incorrecto de la lengua causa estragos no solo a lo largo de toda la existencia, sino que lleva a la condenación, "abrasada por el fuego del infierno" (3,6[56]; cf. 2,13; 3,18). Se deja sentir en este versículo que Santiago escribe teniendo en mente la inminente venida de Jesús para juzgar (5,9)[57]. En su exhortación a tener paciencia aguardando la llegada del Señor, insta a "fortalecer el corazón", es decir a ser fieles recibiendo y viviendo el evangelio, la ley perfecta con capacidad para salvar (cf. 1,21-22; Mt 7,24-27)[58].

3. La inconsistencia de la fe expresada en la duplicidad de lengua

Por último, en 3,9-12, se retoma la crítica a quienes tienen una fe inestable y son personas de "doble mente" (δίψυχος, 1,8; 4,8), es decir, quienes tratan de agradar al mismo tiempo al mundo y a Dios. El reproche ya apareció en 2,1-12, dirigido a quienes dicen tener fe en Jesucristo y al mismo tiempo discriminan a los pobres. Ellos no muestran las obras que la verdadera fe produce, como se ve de forma paradigmática en Abraham y Rajab (2,14-26). Ahora, el autor aborda esta duplicidad con respecto al uso del habla, contraponiendo dos modos de expresión: bendecir a Dios y maldecir a las personas, imagen suya (3,10)[59]. Probablemente, está pensando en el culto cristiano donde se bendice y alaba a Dios. Bendecir es una de las formas más positivas del uso del lenguaje, mientras que la maldición es una de las más negativas y temidas. Jesús prohibió maldecir a sus discípulos e incluso les pidió "bendecir a los que os maldicen" (Lc 6,28; cf. Rm 12,14).

Santiago se vale, además, de algunas imágenes para reforzar su reflexión: no es posible que la misma fuente dé agua dulce y amarga, la higuera dé aceitunas o higos la vid. Con el último ejemplo señala la imposibilidad de que las

55 Cf. Sir 13,25: "el corazón del hombre modela su rostro, tanto hacia el bien como hacia el mal" (cf. Sir 21,26).

56 Se interpreta el participio presente como futuro. Cf. Dalle C. Allison, *James*, 541.

57 Cf. Richard Bauckham, *James*, 104.

58 Cf. Sir 6,37; 22,18; 1 Ts 3,13; 2 Ts 2,17.

59 "The inconsistency of the tongue is a very clear indication of the 'restless evil' (v.8) that it is". Douglas J. Moo, *Letter of James*, 163.

cosas malas produzcan algo bueno: una fuente de agua salada no puede dar agua dulce (3,11-12). Por tanto, no es viable que quien camina en la presencia de Dios pueda hacer bien y mal con sus palabras. De su boca solo pueden salir palabras puras y ayudadoras, porque su corazón es puro (cf. 4,8)[60].

La exhortación de no maldecir aparece también en Ben Sira quien advierte de "no poner lazos con la lengua", porque la condenación caerá sobre el que tiene "doble lengua" (διγλώσσου, Sir 5,14). Este "hereda el mal nombre" y sobre él cae "confusión y oprobio" (Sir 6,1). Las murmuraciones y maldiciones generan grandes males (Sir 28,12-26)[61]. Las advertencias más duras son contra quienes maldicen, los que tienen "triple lengua" (Sir 28,14-15), cuyos efectos nocivos en la vida de las víctimas son concretos: por ejemplo, el divorcio de la esposa virtuosa y fiel. Las imágenes que detallan los daños son muy duras: caer al filo de espada, ser víctima de su furor, yugo de hierro y cadenas de bronce, muerte (Sir 28,17-21).

IV. EL PODER DEL LENGUAJE PARA GENERAR ARMONÍA O DIVISIÓN EN LAS RELACIONES INTERHUMANAS (4,1-2.11-12; 5,9.12)

La sabiduría del cielo trae orden y paz a la vida comunitaria. Como la verdadera fe, ésta se reconoce por la vida que genera. Está llena de misericordia y de buenos frutos que se visibilizan en paz (ἔπειτα εἰρηνική), comprensión (ἐπιεικής), disposición a ceder (εὐπειθής), así como en actuar sin discriminación ni fingimiento. La sabiduría demoniaca, por el contrario, se reconoce en la envidia, el egoísmo y la ambición. Así lo va describiendo Santiago en 3,13-18 que concluye con la exhortación a los creyentes para que sean activos procurando la paz. Inmediatamente Santiago comienza una nueva reflexión que aparentemente pareciera que no tiene nada que ver con lo anterior. Sin embargo, el comienzo del capítulo cuarto se vincula muy bien, ya que los frutos de la sabiduría, de los que ha hablado en 3,13-18, son los que traen la paz a la comunidad. Cambia el foco, pero la continuidad con la temática precedente es clara. Ahora se centra la mirada en los problemas comunitarios: peleas y contiendas que terminan en diferentes situaciones de violencia, especialmente las que generan los discursos

60 La expresión de "de una misma boca salen…" recuerda una palabra de Jesús recogidas en Mt 15,11-20.

61 Cf. Alexander A. Di Lella, "Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue", en *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, ed. Angelo Passaro y Giusseppe Bellia (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008), 245-250.

dañinos (4,1-2), así como hablar mal o juzgar al hermano (4,11). Estas contiendas hablan por sí mismas de la necesidad de los pacíficos (3,18). Santiago aborda una problemática que perjudica la vida comunitaria y que transgrede las fronteras de la identidad cristiana, siendo expresión de una sabiduría "impura". Volverá sobre el poder pernicioso de la lengua en 5,9, al que ya previamente se había referido (1,26; 3,1-12).

Las consecuencias nefastas de las palabras dañinas en las relaciones interpersonales se enfatizan en 4,1-2 con dos términos: peleas (πόλεμοι) y contiendas (μάχαι). Las disputas generalmente van acompañadas de palabras ásperas e incluso violentas, de críticas agrias e incluso calumnias, que causan hostilidad y violencia, tanto como para que Santiago hable incluso de "asesináis" (φονεύετε). No refiere probablemente una situación que se esté dando ya, pero si advierte del peligro que pueden correr si no se rigen por códigos éticos en la comunicación.

Los vínculos entre las reyertas comunitarias y el poder nefasto de la lengua se clarifican, en primer lugar, al poner 4,1 en relación con 3,6. Estas situaciones violentas, desencadenadas por el afán de placeres, se manifiestan "en vuestros miembros" (ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν, 4,1), la misma expresión que Santiago ha utilizado al referirse a la lengua que "instalada en nuestros miembros (ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν) contamina el cuerpo entero" (3,6). En segundo lugar, algunas referencias de πόλεμος y μάχη en otras obras confirman que Santiago se está refiriendo a discordias o riñas verbales, ya que se usan en contextos donde la palabra es vista como arma[62].

Según el autor, la fuente de estos altercados está en el "afán de placeres" (ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν, 4,1). Los deseos (primero nombrados con el vocablo ἡδονή y luego con el verbo ἐπιθυμέω) son calificados habitualmente en el NT como negativos y fuente de pecado (p.e. Tit 3,3; 2 P 2,13). Así los ve Santiago que los conecta con envidia y codicia (4,2) y con envidia resentida y rivalidad (3,14.16). Estos deseos batallan (στρατευομένων) en los distintos miembros del cuerpo, es decir, manifiestan su poder destructor en toda la persona (ojos-corazón, oídos-boca, manos-pies), de la misma manera que hace la lengua, que "instalada en nuestros miembros", contamina el cuerpo entero (3,6). Dañan los pensamientos, intenciones y decisiones (4,4-10), que se exteriorizan en calumnias, juicios, críticas, falsos testimonios (4,11-12), o acciones que dañan a los

62 Douglas J. Moo, *Letter of James*, 226, aporta los siguientes ejemplos: Salmos de Salomón 12,3 (*polemos*) y Pr 15,18 (*machas*).

pobres, los excluyen y discriminan, empobrecen, etc., como ya refirió en el capítulo segundo. Al verse frustrados (no obtienen lo que quieren) conducen inevitablemente a actos perversos contra los otros (cf. Mt 15,11.18-19). Las consecuencias se padecen, afirma Santiago, en la comunidad que se ve afligida por discusiones y acciones violentas.

Las consecuencias de la envidia, la codicia, la rivalidad y la soberbia en las interacciones comunicativas en la comunidad ("hermanos") se resaltan en 4,11-12[63]: hablar mal, acusar o calumniar a los otros (καταλαλέω) y juzgar (κρίνω) al hermano[64], lo que es no actuar con misericordia, humildad y tolerancia[65]. Ambas expresiones se complementan mutuamente. El primer término subraya la acción de hablar denigrando a alguien, mientras que el segundo enfatiza el pensamiento que está detrás de la maledicencia[66]. La justificación de prohibir ambas conductas se explicita a continuación: supone hablar mal y juzgar a la ley. Quien habla mal del hermano no obedece la ley; se sitúa por encima de ella, convirtiéndose en juez y suplantando a Dios, "legislador y juez, con autoridad para salvar y condenar" (4,12; cf. Mt 10,28). La ley a la que se refiere es la del Reino que, según lo escrito, consiste en amar a tu prójimo como a ti mismo (2,8; Lev 19,18). Esta ley, recibida de Jesús, lleva a no mostrar ningún tipo de parcialidad ni favoritismo (προσωπολημπτεῖτε, 2,9; cf. 2,1; Mt 5,43.47; Lc 10,25-37)[67]. Lo que en el capítulo 2 se refiere a las conductas que discriminan a los pobres, en el capítulo 4 se vincula con el mal uso de la palabra y del pensamiento. Estos comportamientos son incompatibles con la fe en Jesús y se oponen a la ley del Reino y a la ley de la libertad. Fallar en alguna de esas dimensiones, relativas a las tres

63 Para William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 177, 4,11-12 no está relacionado con lo que se dice inmediatamente antes, cuyos destinatarios son los "pecadores (4,7-10), sino con 4,1-2, que tiene delante los problemas comunitarios que pueden darse. Aborda cuestiones prácticas que se derivan de las luchas y contiendas a consecuencia del afán de placeres. Pero, tal y como venimos diciendo, 4,1-12 forma una especie de inclusión con 3,1-12. Las conexiones entre los celos, la rivalidad, las peleas y el orgullo aparece en diferentes referencias cristianas. Véase en Douglas J. Moo, *Letter of James*, 249.

64 Cf. Lev 19,15-18; 2 Co 12,20; 1 P 2,1; Mt 7,1-5; Lc 6,37.41-42. Son también una manifestación de la doble mente (Hermas, *Semejanza* 8.7.2; *Mandamiento* 2). Cf. Douglas J. Moo, *Letter of James*, 249.

65 Cf. Dalle C. Allison, *James*, 636, para quien el verbo κρίνω se aproxima aquí a κατακρίνω.

66 William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 178.

67 Matt A. Jacson-McCabe, *The Law of Nature,* 165-176, aporta una dimensión más relacionando 2,10 y 2,19. El amor al prójimo sin mostrar parcialidad por sí solo no implica cumplir "toda la ley" (ὅλον τὸν νόμον, 2,10). En 2,19 habla de creer en Dios, el Dios único, un eco del *Shema* de Israel (Dt 6,4-9). La correspondencia entre ambos pasajes (2,8 y 2,19) habla de la preocupación de Santiago de que un clima de confianza escatológica conducta a olvidar alguno de los elementos de la ley. El cumplimiento de *toda* la ley, la ley de la libertad (2,12; cf. 4,12) implica amar al prójimo sin parcialidad y creer que Dios es uno. Como piensa Dalle C. Allison, *James*, 475, la unidad de Dios encuentra su correlato en la integridad del ser humano. Según el desarrollo que venimos haciendo, diríamos en la integralidad de toda su persona (unidad en la tridimensionalidad), que se muestra en ojos-corazón, manos-pies, boca-lengua.

zonas de la personalidad, implica no cumplir toda la ley. En 4,11-12, marca de nuevo una frontera de identidad que no es posible traspasar, porque Dios resiste a los soberbios (4,6) y solo la humildad puede evitarlo (4,10).

De nuevo, en 5,9 vuelve sobre el mal uso de la palabra, un problema al que ya hemos visto dedica atención a lo largo de su carta (1,26; 3,1-12; 4,11-12). En este versículo, focaliza sobre la queja de unos contra otros (στενάζω + κατά)[68]. El verbo, como καταλαλέω (4,11), puede abarcar un amplio número de conductas: chismes, calumnias, burlas, maldiciones, discursos airados, perjurio, y probablemente también discursos que reflejen parcialidad[69]. Tanto en 4,11, como en 5,9, Santiago elige términos que pueden incluir una diversidad de expresiones dañinas, moral o espiritualmente. En un contexto de escatología inminente ("mirad que el Juez está a la puerta"), Santiago incide de nuevo en la zona del lenguaje autoexpresivo para indicar que no ser capaces de refrenar la lengua (3,1-12) supone ser juzgados por Cristo (cf. 5,8[70]). Esa manera inadecuada de hablar daña la paz y la armonía que han de caracterizar a la comunidad cristiana[71]. Completa su pensamiento en 5,10-11, donde exhorta a la perseverancia y la paciencia en situaciones de dificultad como las que atraviesan estos cristianos, y se vale del ejemplo de Job y los profetas que cumplieron la voluntad de Dios y sufrieron por ello.

Por último, en 5,12, se exhorta a no jurar, ni por el cielo ni por la tierra, ni de ningún otro modo. El imperativo de presente usado, μὴ ὀμνύετε, indica que sus oyentes practican el juramento como algo habitual y Santiago se decanta por no hacerlo. Es necesario, no obstante, entender a qué se refiere exactamente y cuál es el peligro que él reconoce en esa práctica. La continuación del versículo,

68 El verbo se halla cinco veces en el NT: Mc 7,34; Rm 8,23; 2Cor 5,2.4; Hb 13,17, y veintiséis en los LXX. Generalmente el uso se vincula con situaciones de opresión que llevan a expresar queja, como en Ex 2,23.

69 Cf. William R. Baker, *Personal Speech-Ethics*, 180. No obstante, como este mismo autor señala (pp.182-186) Santiago señala algunas de estas conductas pecaminosas con la palabra en diferentes partes de la carta: entre ellas, la palabra airada (2,19-2), la parcialidad contra los pobres y la adulación a los ricos por medio de la palabra, además, de con los hechos (2,3), la imparcialidad es una característica de la sabiduría del cielo (3,17), mientras que la parcialidad es pecado y ser jueces de criterios perversos (2,4), blasfemar contra los otros, entendido como calumnias, injurias e insultos (2,7) e incluso a la luz de 2,6, arrojar a los pobres a los tribunales, una manera de desacreditar indirectamente a Dios. O incluso, en correspondencia con este mismo versículo, se podría referir al perjurio en 5,6.

70 En 4,12, el Juez es Dios, pero no aquí debido al paralelo con 5,8: "la llegada del Señor está próxima". Patrick J. Hartin, *James*, 34 se decanta, como la mayoría de los intérpretes, por interpretar aquí "Señor" como "Jesús". Así también Matt A. Jackson-McCabe, "The Messiah Jesus in the Mythic World of James", *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 727.

71 No quejarse implica que no serán juzgados. Cf. Mt 7,1 afirma: "no juzguéis y no seréis juzgados".

"vuestro sí sea un sí, vuestro no sea un no", aporta luz en este sentido. El uso indiscriminado del juramento puede llevar a una devaluación de estos (cf. Sir 23,9). Santiago anima a que toda palabra que sale de la boca sea verdadera, de modo que no se requiera un juramento para aumentar verdad o confianza a lo que se dice. Si se requiere un juramento es porque en otras ocasiones la palabra no es completamente verídica. Y cuando sucede así la persona ostenta una sabiduría terrena, animal y demoniaca, fruto de la envidia resentida y la rivalidad que lleva a gloriarse en uno mismo engañándose contra la verdad (3,14). A través del término "verdad", la prohibición de jurar (zona del lenguaje autoexpresivo) se corresponde con lo que sale del corazón (zona del pensamiento emotivo). La comunicación no verdadera es expresión de una persona con "doble mente", que se vive como antagonista de Dios. Esta no ha sido engendrada por la "palabra de verdad" que lleva ser primicia de la creación (1,18). Una comunidad que se relaciona siempre por medio de palabras y discursos auténticos es signo de la escatológica transformación del mundo[72].

La fuerza de la argumentación de Santiago se deduce de la referencia a la condenación del juicio escatológico. El autor concluye sus reflexiones sobre el adecuado uso de la palabra, desarrolladas a lo largo de su carta, con una alusión al dicho de Jesús en Mt 5,34-37, que prohíbe todo juramento[73]. Al hacerlo así Santiago se alinea con la enseñanza de Jesús que pide la absoluta veracidad en cuanto se exprese, y da un paso más en la preocupación judía por la verdad en la comunicación[74].

CONCLUSIONES

Hemos leído la carta a Santiago con el modelo propuesto por Bernard Gerardon, que explica cómo la vitalidad del ser humano se despliega en las tres dimensiones de su ser, interrelacionadas y simbolizadas en el cuerpo: la expresión hablada (lengua-oídos), la acción (manos-pies) y la dimensión de la emoción, pensamiento, intenciones, etc. (corazón). Este esquema antropológico nos ha permitido reconocer que, para Santiago, el mal uso de la palabra (zona del lenguaje autoexpresivo) es expresión de lo que se lleva en el corazón, es decir, de pensamientos, decisiones, deseos, emociones (zona del pensamiento

72 Cf. Paul S. Minear, "Yes or No: The Demand for Honesty in the Early Church", *Novum Testamentum* 13.1 (1971): 13.

73 Paul S. Minear, "Yes or No", 1-13, estudia las relaciones también de la prohibición de jurar con un texto de Justino (I Apología 16,5), así como con otras referencias neotestamentarias y judías.

74 Cf. Richard Bauckham, *James*, 93.

emotivo), que necesitan ser purificados. Pero, además, la lengua influye en los modos de actuación (zona de la acción premeditada, representada por los manos y los pies): discriminación de los pobres, rivalidad, peleas comunitarias, etc.

Esta concepción bíblica unitaria del ser humano da nueva luz a este escrito judeocristiano, permitiendo descubrir la integralidad del pensamiento de su autor y la fuerte interrelación entre las distintas preocupaciones presentes en la carta. La comunicación oral es tan importante para marcar las fronteras de identidad de su comunidad como lo son los hechos, y como es la interioridad del corazón. De ahí que Santiago aborde distintas cuestiones sobre la ética de la comunicación y determine cuáles son las conductas éticas apropiadas para sus destinatarios, teniendo presente la inminente venida del Señor.

Sus reflexiones sobre la ética del lenguaje tienen un sustrato común con la tradición sapiencial judía y helenística. No obstante, inspirado en la tradición de Jesús, despliega su reflexión para orientar los comportamientos adecuados en el uso de la palabra de los cristianos a quienes se dirige, distanciándose de esas tradiciones en puntos concretos. La exhortación constante al buen uso de la palabra marca, junto con los demás comportamientos que pide, el estilo de unos grupos cristianos minoritarios y marginales en el imperio, coherente con su fe cristiana y teniendo presente la inminente venida del Señor.

La situación inestable como la que viven nace del deseo individual que arrastra y seduce, pudiendo llevar al pecado. Santiago se ocupa de regular el apropiado funcionamiento de todos los miembros del cuerpo (oídos, boca, manos, pies, corazón) pidiendo que estos cristianos den los "frutos buenos" que brotan de quienes han recibido con mansedumbre el mensaje. El vocabulario de pureza e impureza recorre toda su carta definiendo lo que es o no ordenado y puro y, por tanto, lo que corresponde o no a la "verdadera religión", a la "ley del Reino" o a "la sabiduría de arriba".

La ética de la comunicación en Santiago abarca diferentes aspectos: 1) la importancia de gestionar la ira para poder controlar la lengua y, para ello, ofrece un recurso antropológico, la escucha y otro más espiritual, la furia no promueve la justicia de Dios. 2) Las palabras dañinas causan peleas y contiendas en las relaciones comunitarias y pueden llegar a desencadenar situaciones violentas. La envidia, la codicia, la rivalidad y la soberbia desencadenan calumnias y hablar mal de los otros, juzgar al hermano y, en definitiva, no actuar con misericordia, humildad y tolerancia. 3) Las quejas de unos contra otros abarcan una gran variedad de conductas: burlas, maldiciones, perjurio, discursos airados, etc. Se invita a la perseverancia y a la paciencia. 4) La exhortación a no jurar incide en la necesidad de hablar siempre con verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Rafael (ed.). *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*. Estella: Verbo Divino, 2021.

Allison, Dalle C. *James*. London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

Baker, William R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995.

Batten, Alicia J. "The Jesus Tradition and the Letter of James". *Review and Expositor* 108 (2011) 381-390.

Bauckham, Richard. *James*. London: Routledge, 1999.

Davids, Peter H. *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmands, 1982.

Di Lella, Alexander A. "Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue", en *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. Editado por Angelo Passaro y Giusseppe Bellia. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008, 233-252.

Dibelius, Martin. *James. A Commentary on the Epistle of James*. Revisado por Heinrich Greeven. Philadelphia: Fortress, 1975. Publicado originalmente en 1921.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger, 1966.

Elliott, John H. "The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective. Holiness-Wholeness and Pattern of Replication". *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993): 71-81.

Frankemölle, Hubert. "Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20". *Biblische Notizen* 48 (1989): 21-49.

Frankemölle, Hubert. *Der Brief des Jakobus*. Kapitel 1. Würzburg: Gütersloher-Echter, 1994.

Gerardon, Bernard de. "L'homme a l'image de Dieu". *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958): 683-695.

Gerardon, Bernard de. *Le coeur, la langue, les mains. Une vision de l'homme*. Paris: DDB, 1974.

Hartin, Patrick J. "Call to be Perfect through Suffering (James 1,2-4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount". *Biblica* 77 (1996): 477-492.

Hartin, Patrick J. *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*. Collegeville: Liturgical Press, 1999.

Hartin, Patrick J. *James*. Collegeville: Liturgical Press, 2003.

Hartin, Patrick J. "James and the Jesus Tradition: Some Theological Reflections and Implications," en *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. A New Perspective on James and Jude*. Editado por Karl-Wilhelm Niebuhr and Robert W. Wall. Waco: Baylor University Press, 2009, 55-70.

Hermas. *El Pastor*. Ed. Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

Jackson-McCabe, Matt A. "The Messiah Jesus in the Mythic World of James". *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 701-730.
Jacson-McCabe, Matt A. *The Law of Nature, the Law of Moses, & the Law of Freedom*. Leiden: Brill, 2011.
Lockett, Darian R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. London: T&T Clark, 2008.
Lockett, Darian R. "God and «The World»: Cosmology and Theology in the Letter of James" en *Cosmology and New Testament Theology*. Editado por Jonathan T. Pennington and Sean M. McDonough. London: T&T Clark, 2008, 144-156.
Lockett, Darian R. "Strong and Weak Lines: Permeable Boundaries between Church and Culture in the Letter of James". *Review and Expositor* 108 (2011): 391-405.
Lockett, Darian R. "Wholeness in Intertextual Perspective: James' Use of Scripture in Developing a Theme". *Midwestern Journal of Theology* 15.2 (2016): 92-106.
Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995.
Marcus, Joel. "The Evil Inclination in the Epistle of James". *The Catholic Biblical Quarterly* 44.4 (1982): 606-621.
McKnight, Scot. "A Parting Within the Way: Jesus and James on Israel and Purity, en *James the Just and Christian Origins*. Editado por Bruce Chilton y Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1999, 83-129.
Minear, Paul S. "Yes or No: The Demand for Honesty in the Early Church". *Novum Testamentum* 13.1 (1971): 1-13.
Moo, Douglas J. *The Letter of James*. Cambridge: Eerdmans, 2000.
Mourlon, Pierre. *El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia*. Estella: Verbo Divino, Estella 1984.
Mussner, Franz. *La lettera di Giacomo*. Brescia: Paideia, 1970.
Pilch, John J. y Malina, Bruce J. (eds.). *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody: Hendrickson, 1993.
Theissen, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
Viviano, Benedict T. "La loi parfaite de liberté. Jacques 1,25 et la loi", en *The Catholic Epistles and the Tradition*. Editado por Jacques Schlosser. Leuven: Leuven University, 2004, 213-226.

María Elisa Estévez López
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Universidad de Comillas, 3-5
28049 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0002-8615-8583

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 739-760, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.739

EL CENTURIÓN DEL EVANGELIO DE MARCOS: TESTIGO DEL EVANGELIO DE PABLO

THE CENTURION IN MARK'S GOSPEL: WITNESS TO THE GOSPEL OF PAUL

CARLOS GIL ARBIOL
Universidad de Deusto

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

El personaje del centurión del Evangelio de Marcos (Mc 15,39) ha suscitado muchas preguntas e interpretaciones diversas. Desde quienes consideran su intervención como la última burla y sarcasmo que evidencian el fracaso de Jesús, hasta quienes ven en su breve reconocimiento la mayor confesión de fe en Jesús. El evangelista no aclara en su relato el porqué de su intervención ni su significado: ¿qué le llevó a este centurión a afirmar que aquel crucificado era hijo de Dios? Las múltiples conexiones del Evangelio de Marcos con las cartas paulinas ofrecen claves de interpretación para responder a las preguntas y ambigüedades de la breve intervención del centurión. Sin ellas resulta difícil captar el sentido de este personaje y, con ellas, se descubre que el Evangelio de Marcos comparte con Pablo la centralidad del mensaje de la cruz.

Palabras clave: Evangelio de Marcos, Cartas paulinas, Pablo, Cruz, Centurión, Naciente cristianismo.

ABSTRACT

The narrative character of the centurion in the Gospel of Mark (Mk 15:39) has raised many different questions and interpretations. From those who consider his intervention as the ultimate mockery and sarcasm that shows Jesus' failure to those who see in his brief acknowledgement the greatest confession of faith in Jesus. The evangelist does not clarify in his account the reason for his intervention or its significance: what led this centurion to affirm that the crucified man was the son of God? The many connections of Mark's Gospel with the Pauline letters offer interpretative clues to the questions and ambiguities of the centurion's brief intervention. Without them, it is difficult to grasp the meaning of this character and with them, one discovers that Mark's Gospel shares with Paul the centrality of the message of the cross.

Keywords: Gospel of Mark, Pauline Letters, Paul, Cross, Centurion, Early Christianity.

I. LOS ESTUDIOS SOBRE MARCOS Y PABLO

En los últimos años un creciente número de autores ha retomado el estudio de las posibles relaciones entre el Evangelio de Marcos y Pablo de Tarso, iniciado hace más de un siglo. La bibliografía es demasiado voluminosa para referirla en un artículo breve; solo en los últimos cinco años se han defendido tres tesis doctorales[1] y se han escrito diversos artículos[2], además de dos monografías que ofrecen un amplio *status quaestionis*[3]. Las razones principales para defender esta relación son tres: la centralidad que ambos otorgan a la cruz de Jesús para comprender su identidad, misión y consecuencias teológicas; la libertad que ambos conceden a los gentiles creyentes en Jesús respecto de la

1 Joshua D. Garroway, *The beginning of the gospel: Paul, Philippi, and the origins of Christianity* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018); Cameron Evan Ferguson, *A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark*, Routledge Studies in the Early Christian World, (London: Routledge, 2021); Mar Pérez i Díaz, *Mark, a Pauline theologian: a re-reading of the traditions of Jesus in the light of Paul's theology*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament / 2, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020). Además hay que mencionar el olvidado Tom Dykstra, *Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel* (St. Paul, Minn.: OCABS Press, 2012).

2 Mencionamos únicamente dos publicados en 2021, uno en España y el otro en Estados Unidos: Carlos Gil Arbiol, "Otros doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos" *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96, no. 378 (2021): 533-70; Heidi Wendt, "Secrecy as Pauline Influence on the Gospel of Mark" *Journal of Biblical Literature* 140, no. 3 (2021): 579-600.

3 Oda Wischmeyer, David C. Sim, and I. J. Elmer, eds., *Paul and Mark: comparative essays Part 1. Two authors at the beginning of Christianity*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlin: De Gruyter, 2014) y Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen, and Mogens Müller, eds., *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014).

observancia de tradiciones judías identitarias; y la postura crítica respecto a (algunos de) los Doce y (algunos de) la familia de Jesús por su falta de comprensión del evangelio de Jesús. En estas características, Marcos y Pablo difieren sensiblemente de otras tradiciones del siglo primero, como el Evangelio de Mateo, la Doble obra lucana, la tradición joánica, o el Apocalipsis[4]. Esta distancia de las demás tradiciones contemporáneas justifica todavía más la investigación detallada de las relaciones entre Marcos y Pablo.

Heidi Wendt, en un artículo reciente, defiende que el recurso al misterio o secreto que jalona el relato Marcano es una continua alusión o evocación de la comprensión paulina de la fe y la misión. El enfoque de esta autora es fundamentalmente narrativo y retórico (*reader response approach*) y le lleva a concluir que Marcos espera que el lector descubra que es Pablo quien desvela y completa el misterio de Jesús (que sus discípulos no comprendieron totalmente). El evangelista se presentaría como "precursor pedagógico" de las cartas paulinas (una ampliación hacia atrás, una precuela), entendiendo que Marcos quiere mostrarle al lector la coherencia de Pablo con el proyecto misionero de Jesús y recuperarlo como apóstol y testigo que completa la misión inconclusa de los discípulos galileos[5]. Wendt propone que el personaje de Moisés en el relato de la transfiguración marcana (Mc 9,2-10) es una prefiguración de Pablo[6]. Según esta autora, mientras Elías es comparado con Juan el bautista en el Evangelio (Mc 9,13), Moisés queda sin identificar, sugiriendo que lo será en el futuro en la persona de Pablo, en la línea de otras alusiones implícitas que deja Marcos sin resolver y que, según esta autora, lo hacen en la misión de Pablo. Entre estas destaca la incomprensión, el abandono y el silencio de sus seguidores que dejan el relato inconcluso, a la espera de quien lo termine. En este sentido, la autora sugiere la posibilidad de que las cartas de Pablo ofrezcan claves hermenéuticas al lector para comprender el misterio del reino de Dios en el relato marcano. El final abierto del relato evangélico se explicaría en este sentido, como una conexión bidireccional entre la comprensión de Jesús según Pablo y el evangelista[7].

4 Cf. David C. Sim, "The reception of Paul and Mark in the Gospel of Matthew " in *Paul and Mark: comparative essays Part 1. Two authors at the beginning of Christianity*, ed. Oda Wischmeyer, David C. Sim, and I. J. Elmer (Berlin: De Gruyter, 2014), 589-615; Lukas Bormann, "Die Paulusbriefe und das Markusevangelium in der Perspektive des Lukasevangeliums un der Apostelgeschichte" in *Paul and Mark: comparative essays Part 1. Two authors at the beginning of Christianity*, ed. Oda Wischmeyer, David C. Sim, and I. J. Elmer (Berlin: De Gruyter, 2014), 617-45; Catrin H. Williams, Eve-Marie Becker, and Helen K. Bond, eds., *John's transformation of Mark* (Edinburgh: T.& T.Clark Ltd, 2021).

5 Otros autores también habían planteado esta relación: Ferguson, *A New Perspective on the Use of Paul*, 19 y 122-123; Carlos Gil Arbiol, "El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción" *Estudios Bíblicos* 73, no. 3 (2015): 373-408 (esp. 396-398).

6 Cf. Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 591-595.

7 Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 581 y 600.

La tesis fundamental de Wendt sobre las posibilidades que ofrece el conocimiento de las cartas de Pablo para la mejor interpretación de Marcos está fundamentada (más allá de algunos detalles menos convincentes) y es objeto de su siguiente proyecto editorial en el que estudia la relación de estas tradiciones con Marción[8].

En este artículo vamos a explorar la posibilidad de que Marcos haya compuesto su Evangelio contando con el conocimiento de la teología paulina y que esta pueda estar jugando un papel importante en la interpretación de su relato. Lo vamos a hacer estudiando un tema que Wendt no explora: el papel que juega en el relato evangélico el personaje del centurión, que tiene una aparición determinante en el clímax narrativo del Evangelio[9]. Para captar esta relación, debemos recordar tres decisiones narrativas del autor marcano que le confieren su peculiar estilo y contenido: primero, el fracaso de los discípulos varones en el relato (la incomprensión, la traición, el abandono y la negación)[10]; segundo, el miedo de las mujeres que no anuncian "nada a nadie" y truncan el anuncio de la resurrección dejando el relato abierto, sin conclusión[11]; tercero, la existencia de doce personajes secundarios que resultan un contraste positivo en el Evangelio y que ofrecen rasgos paulinos[12]. Uno de estos personajes, quizá el más significativo por la brevedad de su intervención, el momento en el que aparece y la confesión que realiza, es el centurión (Mc 15,39).

Este personaje, como vamos a ver, plantea muchas preguntas difíciles de resolver tanto en el plano narrativo (nivel del relato) como en el del mensaje o intención del evangelista (nivel del discurso), que explicaremos enseguida. Su aparición inesperada y su intervención sorprendente han suscitado muchas explicaciones diferentes, opuestas en ocasiones. Algunos exégetas la han

8 "This literary arrangement of one gospel and a collection of Pauline letters has a historical parallel in Marcion's New Testament, connections that I explore more fully in my current book project, *Paul, Mark, and Marcion's Gospel*": Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 600 (nota 94).

9 Para el estudio del centurión es útil recordar que la conexión teológica más clara entre ambas tradiciones es la comprensión de la muerte en cruz de Jesús como revelación de la identidad de Jesús: Cf. Joel Marcus, "Mark - Interpreter of Paul" *New Testament Studies* 46 (2000): 473-87, 480-484; Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 582-583.

10 Cf. Theodore J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress Pr, 1971), 23-51; Joseph B. Tyson, "The Blindness of the Disciples in Mark" *Journal of biblical literature* 80, no. 3 (1961): 261-68; Sim, "The family of Jesus and the disciples of Jesus in Paul and Mark: taking sides in the early church's factional dispute "; Garroway, *The beginning of the gospel*, 99-105.

11 El final original del Evangelio de Marcos es, muy probablemente, 16,8; cf. Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos 8,22-16,8: nueva traducción con introducción y comentario*, Biblioteca de estudios bíblicos, (Salamanca: Sígueme, 2011), 1257-1267.

12 Cf. Robert C. Tannehill, "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role" *The Journal of Religion* 57, no. 4 (1977): 386-405, 404; Gil Arbiol, "Otros doce", 564.

interpretado como una declaración irónica o sarcástica sin contenido cristológico válido para el creyente. Por el contrario, otros biblistas han visto en ella la culminación cristológica del Evangelio con la única confesión válida en todo el relato. Algunos sitúan el adecuado contexto de interpretación en la procesión de Vespasiano y Tito portando los tesoros del templo de Jerusalén en su vuelta triunfal a Roma el año 71 d.C. y las aclamaciones como salvador o benefactor[13]. El origen de estas lecturas divergentes está en las ambigüedades y enigmas que plantea el texto.

Vamos, primero, a señalar las características que tiene la afirmación del centurión en el marco del Evangelio de Marcos. Seguidamente, nos preguntaremos (a modo de ensayo heurístico siguiendo la propuesta de los autores citados más arriba) si la teología paulina puede iluminar el texto marcano. Por último, sugeriremos algunas conexiones entre estas tradiciones que se pueden derivan de todo ello.

II. EL CENTURIÓN EN EL EVANGELIO DE MARCOS

La brevísima intervención de este personaje secundario del relato marcano ha suscitado muchas preguntas a lo largo de la historia. Su presencia en el clímax de la trama narrativa[14] y la aparente confesión cristológica ha atraído enorme atención, especialmente, por los problemas de interpretación que suscita. Por una parte, su presencia es inesperada en la trama, después de que todos los demás personajes de la pasión (discípulos, sumos sacerdotes, escribas, ancianos, sanedrín, la gente, Pilato, los soldados, los espectadores, etc.) hayan contribuido a este particular desenlace de la muerte de Jesús en la cruz. Desde la intervención de la mujer del perfume (Mc 14,3-9) este es el único personaje que parece actuar positivamente a favor de Jesús, pero ya está muerto. Por otra parte, la misma declaración del centurión que consiste en una breve frase ("verdaderamente este hombre era hijo de Dios", ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν, 15,39), plantea varias preguntas: ¿cómo hay que interpretar la falta de artículo determinado en la expresión "hijo de Dios" (υἱὸς θεοῦ)? ¿Qué sentido tiene el

13 Cf. David Álvarez Cineira, "The centurion's statement (Mark 15:39): a restituio memoriae" in *Jesus - Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft ; Festschrift für Gerd Theißen zum 70. Geburtstag*, ed. Gerd Theissen et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 153-68.

14 No hay consenso entre los autores en identificar el clímax narrativo del Evangelio (en la cruz o en el relato de la tumba vacía); un ejemplo de quienes consideran que hay que ver el clímax en este momento: R.T. France, *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text*, The New international Greek Testament commentary, (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2002), 651, nota 39.

uso del imperfecto "era" (ἦν) en esa frase? ¿A qué se refiere el evangelista al presentar la intervención del centurión como consecuencia de ver el modo de morir Jesús ("Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esta manera…" , Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν… 15,39)? ¿Tiene alguna relación con los signos que acaban de ser mencionados: la oscuridad a mediodía (σκότος 15,33), el grito de Jesús (φωνή μέγας 15,34.37) o la rotura del velo del templo (τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη 15,38)? ¿Qué relación tiene esta afirmación con otras similares en el Evangelio (1,1; 3,11 y 5,7) o con las dos intervenciones de la voz de Dios que llama "hijo" a Jesús (1,10; 9,7)?

Respecto a la extrañeza de la intervención de este personaje del que no se ha hablado antes, algunos autores han señalado que plantea demasiados interrogantes para ser aceptada como una confesión cristológica apropiada, como se ha interpretado generalmente[15]. Dado que el evangelista juega con la ironía en varios momentos de su relato, incluida la pasión[16], algunos exégetas consideran que la intervención del centurión debería ser interpretada como una burla más[17] en la que este dice de él lo contrario de lo que los hechos muestran, igual que el título de "rey de los judíos" en la cruz, con el fin de ridiculizarlo, igual que todos los demás. En este sentido, la intervención del centurión sería la culminación del proceso de burla y vergüenza al que es sometido Jesús. Sin embargo, además de otros problemas, resulta muy improbable entender todo el relato de la pasión en esta clave irónica, sin que aparezca una solución a la tensión generada en el

15 Entre los autores que interpretan la afirmación como confesión cristológica correcta, ver: M. Eugene Boring, *Mark: a commentary*, New Testament library, (Louisville, Ky.; London: Westminster John Knox Press, 2006), 434; John R. Donahue and Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002), 449; France, *The Gospel of Mark*, 659; William L. Lane, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 576; Adela Yarbro Collins, *Mark: a commentary*, ed. Harold W. Attridge (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 764-771; James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 479-481; Howard M. Jackson, "The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross" *New Testament Studies* 33, no. 1 (1987): 16-37.

16 La ironía como recurso retórico en la pasión se puede ver, por ejemplo, en el título de la cruz (15,26), que aparece como una burla para ridiculizar la pretensión mesiánica de Jesús, pero que los lectores saben que es cierto; cf. Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel: text and subtext*, Monograph series / Society for New Testament Studies, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Glyndle M. Feagin, *Irony and the kingdom in Mark: a literary-critical study* (Lewiston, NY ; Lampeter: Mellen Biblical Press, 1997); David M. Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, (Salamanca: Sígueme, 2002), 87-89.

17 Cf. Donald H. Juel, *A master of surprise: Mark interpreted* (Minneapolis: Fortress, 1994); Richard A. Horsley, *Hearing the whole story : the politics of plot in Mark's gospel* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001), 252; Mark S. Goodacre, *The case against Q : studies in Markan priority and the synoptic problem* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2002), 160 n.28; Brian K. Blount, "Is the joke on us?: Mark's irony, Mark's god, and Mark's ending" in *The ending of Mark and the ends of God* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), 15-32.

lector ofreciendo una lectura positiva en el clímax del relato[18]. Hay que recordar, como hemos dicho antes, que el evangelista no reserva ese desenlace final para el relato de la resurrección, puesto que ese anuncio queda truncado y en suspenso (16,8). Kelly Iverson ha mostrado que la teoría performativa invita a pensar que, tras las vejaciones, sarcasmos y desprecios, el lector entendería naturalmente esta última afirmación como correcta y que la esperaría con aplausos y aceptación; de este modo el relato contribuía a la creación de identidad y sentido de pertenencia de los lectores y se identificaría como el clímax del relato[19]. Esta lectura resulta muy razonable y descarta la intención irónica del centurión.

Otros autores han defendido que la declaración del centurión no constituye propiamente una confesión de fe sino una afirmación ambigua e incompleta que no refleja la cristología marcana[20]. El argumento más importante para esta lectura es la falta de artículo determinado ("era hijo de Dios", no "el Hijo de Dios"). Pero autores como Tae Kim o Adela Yarbro Collins han aportado una gran cantidad de ejemplos de la literatura griega y latina en la que la ausencia de artículo era común en este tipo de títulos conferidos a divinidades del panteón griego y latino, así como a los emperadores fallecidos y exaltados al rango divino[21]. Esta lectura que identifica en sentido cristológico la afirmación del centurión se confirma en el primer versículo del Evangelio (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]) en el que el calificativo "hijo de Dios", que aparece como añadidura en el Códice Sinaítico, tampoco tiene artículo y no cabe duda de que se trata de un título correcto en ese lugar[22]. De modo que, a pesar de las extrañezas, todo apunta a que la afirmación del centurión debe tomarse en serio y comprenderse a partir de la información que el evangelista ofrece.

18 Cf. Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 2)*, 1221.

19 Cf. Kelly R. Iverson, "A Centurion's "Confession": A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39" *Journal of Biblical Literature* 130, no. 2 (2011): 329-50. También: Rhoads, Dewey, and Michie, *Marcos como relato*, 89.

20 Cf. Earl S. Johnson, "Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?" *Journal for the Study of the New Testament* 10, no. 31 (1987): 3-22; Earl S. Johnson, "Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion" *Biblica* 81, no. 14 (2000): 406-13; Whitney Taylor Shiner, "The Ambiguous Pronouncement of the Centurion and the Shrouding of Meaning in Mark" *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000): 3-22.

21 Cf. Tae Hun Kim, "The Anarthrous υιος θεου in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult" *Biblica* 79 (1998): 221-41; Adela Yarbro Collins, "Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans" *The Harvard Theological Review* 93, no. 2 (2000): 85-100. Los títulos imperiales que conservamos en papiros, óstraca o inscripciones del tiempo lo corroboran: Paul Bureth and Friedrich Preisigke, *Les titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte : (30 a.C.-284 p.C.)*, Papyrologica Bruxellensia, (Bruxelles: Fondation égyptologique reine Elisabeth, 1964).

22 Colwell demostró, además, que la falta de artículo en este caso es perfectamente lógica en griego: Ernest C. Colwell, "A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament" *Journal of Biblical Literature* 52, no. 1 (1933): 12-21.

Respecto a las preguntas mencionadas que plantea la intervención del centurión, ya hemos respondido a la de la falta de artículo en la expresión "hijo de Dios". Respecto al uso del imperfecto en el verbo "ser" con la que el centurión afirma que Jesús "era hijo de Dios", este detalle ha llevado a algunos intérpretes a considerarla una afirmación incompleta o sarcástica[23]. Es cierto que la confesión creyente reconoce en presente que Jesús es el Hijo de Dios, como hace la voz de Dios en 1,10 y 9,7; sin embargo, los únicos personajes (aparte de Dios) que así lo hacen en el Evangelio son los espíritus impuros (en 3,11 y, quizá, 5,7) y Jesús les manda callar en señal de error. El tiempo imperfecto confiere un aspecto continuo al verbo que permite descubrir que "solo ahora se puede comprender quién era Jesús; ya no hay lugar para falsas interpretaciones", como ha dicho Joachim Gnilka[24]. Efectivamente, el uso del imperfecto permite al lector comprender retrospectivamente la vida de Jesús y reconocer su verdadera identidad desde la debilidad de la cruz, no desde los milagros o exorcismos, como hacen los espíritus impuros en 3,11 que lo confiesan por su poder[25]. Este detalle, por tanto, es coherente con el silencio que Jesús impone a quienes le confiesan de cualquier modo por su poder o fama y confirma lo dicho más arriba sobre el sentido correcto de la afirmación del centurión.

Un último punto que debemos abordar es la explicación de las circunstancias y motivo que lleva al centurión a reconocer a aquel crucificado como hijo de Dios: "Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado *de esta manera*…" (οὕτως ἐξέπνευσεν, 15,39). En este punto es necesario distinguir los dos niveles de lectura mencionados: el plano narrativo o del relato y el de la intención del evangelista o plano del discurso[26]. El primero alude, en este caso, a los motivos que el Evangelio de Marcos ofrece para hacer creíble la afirmación del centurión en el marco de la historia narrada. El segundo, por su parte, se fija en las ideas que el evangelista busca transmitir al lector mediante la información que le ha ofrecido antes y durante la escena de la muerte de Jesús, que puede ser mayor que la que tiene el centurión en ese momento. Esta distinción es fundamental, por ejemplo, para descubrir que la secuencia muerte (v.37) - rotura del velo (v.38) - afirmación del centurión (v.39) ocurre a diferentes niveles, puesto

23 Cf. Johnson, "Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?", 16; Shiner, "The Ambiguous Pronouncement", 5.

24 Joachim Gnilka, *El Evangelio según san Marcos. Mc 8,27 - 16,20. Vol. 2* (Salamanca: Sígueme, 1993), 383.

25 Cf. Robert C. Tannehill, "The Gospel of Mark as narrative christology" in *Perspectives on Mark's gospel*, ed. Normann R. Petersen (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1980), 57-95 (esp. 88).

26 Cf. Robert M. Fowler, *Let the reader understand: reader-response criticism and the Gospel of Mark* (Minneapolis: Fortress, 1991), 2; Nathan Eubank, "Dying with power: Mark 15,39 from ancient to modern interpretation" *Biblica*, no. 95 (2014): 247-68.

que en el plano del relato es imposible que el centurión viera desde el Gólgota, al oeste de la ciudad, el velo del templo (sea el interior o el exterior), orientado hacia el este[27]. El dato del velo del templo ocurre en el segundo nivel mencionado, en el del discurso: es una información ofrecida por el evangelista al lector para comprender el sentido de la escena[28]. Está, por tanto, al mismo nivel que las alusiones implícitas y explícitas al Sal 22 en el momento final del relato de la pasión y no puede ser motivo para que el personaje del centurión concluya con esa afirmación.

Algunos autores han querido ver en los demás signos que acompañan la muerte de Jesús el motivo para la afirmación del centurión en el plano del relato: la oscuridad a mediodía (15,33) o el doble grito de Jesús (15,34.37)[29]. La ocurrencia de signos que acompañan la muerte de personajes famosos es un recurso narrativo utilizado para describir el final de ciertos rabinos del tiempo de Jesús o de emperadores romanos[30]; se trata de signos que hablan de una muerte noble. Pero el reiterado grito de Jesús no era un signo de una muerte noble; esta se caracterizaba por el silencio, la ausencia de llanto o de signos de debilidad, y la entereza y determinación personal[31]. Por su parte, la oscuridad a mediodía no se asemeja a estos signos, sino al de juicio apocalíptico, como se observa en Am 8,9: "Sucederá aquel día, oráculo del Señor Yahvé, que yo haré ponerse el sol a mediodía, y en plana luz del día cubrirá la tierra de tinieblas". Además, la elección de un centurión para esta afirmación tan paradójica y breve hace todavía más difícil captar la lógica de su afirmación. Los centuriones eran soldados romanos al cargo de una "centuria" de ochenta soldados[32], un gentil que representaba la dominación del imperio romano en Judea y del que se esperaban las libaciones y sacrificios por el emperador, a quien se le reconocía como *divi*

27 Algún autor, confundiendo los dos planos, y queriendo hacer una lectura armónica, imagina que la crucifixión ocurre en el monte de los olivos; cf. Jackson, "The Death of Jesus in Mark", 24-25.

28 Cf. Eubank, "Dying with power", 265-266.

29 Cf. Jackson, "The Death of Jesus in Mark", 27-28; Robert H. Gundry, *Mark: a commentary on his apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 3 y 948.

30 Cf. Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. vol 1, das Evangelium nach Matthaus* (Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922), 1140-1142; Platón, *Fedón* 117-118.

31 Según Plutarco (*Vit. Cleomenes* 39,1-2) tras la muerte aparentemente vergonzosa de Cleomenes (que fracasó en el intento de lograr el beneplácito del rey griego en Alejandría) unos acontecimientos de carácter extraño (una serpiente que ahuyentó las aves del cadáver) le hicieron a Ptolomeo preguntarse seriamente si aquel hombre no sería un ser divino; los alejandrinos, a consecuencia de ello, le dieron culto. Cf. Collins, *Mark: a commentary*, pp. 765-766.

32 Cf. Brian Campbell, *The Roman army, 31 BC-AD 337: a sourcebook* (London: Routledge, 1994), pp. 46-47; Paul Erdkamp, *A companion to the Roman army*, Blackwell companions to the ancient world Ancient history, (Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell, 2007), p. 189.

filius (υἱὸς θεοῦ en los textos griegos)[33]. Lo que hacía a un emperador "divus" o "divi filius" tras su muerte no lo podría descubrir un centurión acostumbrado al culto al emperador en la indigna muerte de Jesús. Por último, la correcta identificación de la identidad de Jesús a través de signos de poder o triunfalismo contradiría la lógica que el relato viene exponiendo hasta ahora[34]. Por tanto, estos signos no parecen explicar narrativamente la muerte de Jesús para Marcos. Todo ello nos permite concluir que en el plano del relato nada revela la razón de la elección de un centurión para este momento ni el sentido de su afirmación que reconoce que Jesús es hijo de Dios por el modo de morir. Como afirmó Earl Johnson: "Marcos no hace nada para preparar a sus lectores para que anticipen que un soldado les proporcione la clave del misterio de la identidad de Jesús"[35].

Si la intervención del centurión no tiene explicación en el plano del relato, ¿la tiene en el del discurso, en el de la intención del evangelista? ¿Qué claves ofrece Marcos al lector a lo largo de su obra para comprender, en ese preciso momento, que un gentil revele en la manera de morir Jesús que era hijo de Dios? Efectivamente, el lector atento puede descubrir pistas y claves que le permiten desentrañar significados ocultos, no evidentes para ojos poco entrenados. Entre estos indicios destacan, por una parte, las alusiones al Sal 22 (implícitas en 15,24 y explícitas en 15,34) que ofrecen información adicional y explicación de detalles o escenas oscuras; por otra, las conexiones con otros momentos del Evangelio, como la inserción del detalle del velo "desgarrado" en 15,38 o el recuerdo del íncipit del Evangelio (1,1)[36]. Las alusiones al Sal 22, además de proporcionar un modelo veterotestamentario de sentido para explicar el significado de la muerte (el santo que muere injustamente), invita a no dejarse llevar por las apariencias y buscar más allá de lo evidente. Efectivamente, el versículo con el que se inicia el salmo ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", Sal 22,2) y que expresa el sentido de abandono en boca de Jesús evoluciona hasta una afirmación de confianza total en el reinado de Yahvé y en la vida de su siervo (Sal 22,23-32)[37] mostrando que el abandono y el fracaso son aparentes y no es toda la verdad. Respecto a las conexiones internas con otras partes del Evangelio, la mención al velo "desgarrado" (ἐσχίσθη 15,38) le señala

33 Cf. Kim, "The Anarthrous υιος θεου", 223 y 232; Collins, "Mark and His Readers", 95-96.

34 Cf. Brian K. Gamel, "The Centurion's Confession as Apocalyptic Unveiling: Mark 15:39 as a Markan Theology of Revelation" (Baylor University, 2014) 172.

35 Johnson, "Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?", 16-17.

36 Aunque el calificativo υἱοῦ θεοῦ, como hemos mencionado más arriba, no aparezca en la versión original del Códice Sinaítico (sino como corrección), aparece en el Códice Vaticano y en el Bezae, entre otros. La mayoría de ediciones del NT optan por mantenerlo aunque con dudas.

37 Cf. Joseph Blinzler, *The trial of Jesus: the Jewish and Roman proceedings against Jesus Christ* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959), 373-374; Marcus, *El Evangelio según Marcos (vol. 2)*, 1232.

al lector, a modo de inclusión[38], la escena del bautismo, único otro lugar en el que Marcos usa este gráfico verbo. Allí se "desgarra" el cielo (σχιζομένους 1,10), Jesús recibe el Espíritu y Dios declara sobre él: "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco" (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα 1,11)[39]. Por último, la afirmación del centurión repite el título de la obra marcana: "Comienzo del evangelio de Jesús mesías [hijo de Dios]" (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] 1,1). Ambos adjetivos sobre la identidad de Jesús ("mesías" y "hijo de Dios") habían quedado acallados durante todo el relato hasta el momento en el que nada impide entender el sentido que tienen, tal como hemos mencionado antes: el modo de morir es lo que revela el sentido de ambos, especialmente del segundo, y es lo que el centurión desvela (aunque sin explicarlo). Todas estas pistas obligan al lector a buscar más allá de lo evidente con la certeza de que existe un sentido oculto que no es fácil descubrir a primera vista, y que incluye los acontecimientos ocurridos. Pero ni por separado ni juntas ofrecen estas pistas una respuesta a la pregunta sobre lo que ha visto el centurión para afirmar que aquel crucificado era hijo de Dios.

No sólo en el plano del relato resulta sorprendente la declaración del centurión, sino también en el plano del discurso parece insólito que el evangelista haya optado por sugerir y dejar abiertas preguntas tan cruciales como el sentido de la muerte de Jesús para el lector creyente y la razón de que un gentil lo haya descubierto[40]. La explicación de la intervención del centurión como confesión irónica de verdadera divinidad (*restitutio memoriae*) de Jesús frente a las pretensiones del césar en sus desfiles y exhibiciones públicas ilumina la estrategia de "lenguaje oculto" de los grupos oprimidos[41] pero no desvela el misterio teológico de esa muerte: qué hace que aquella muerte sea signo de la divinidad de Jesús. El lector, por tanto, debe hacer un esfuerzo extra, más allá de la lectura del Evangelio, para poder entender estas y otras cuestiones. Marcos no le da todas las respuestas al lector; le obliga a buscar y descubrir la paradoja de la filiación divina de Jesús en su debilidad como una revelación de Dios que dé sentido a ese aparente fracaso y abandono[42].

38 Cf. David Ulansey, "The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic Inclusio" *Journal of Biblical Literature* 110, no. 1 (1991): 123-25.

39 También aquí el trasfondo veterotestamentario (Gen 1,2; 22,2; Sal 2,7; Is 42,1) ofrece al lector información sobre la identidad de Jesús y de su relación con Yahvé; cf. Collins, *Mark: a commentary*, 150.

40 Esta decisión narrativa es coherente con otras no menos sorprendentes como el hecho de terminar el relato en 16,8 o presentar torpes e incapaces a los Doce y la familia de Jesús, como hemos dicho; cf. Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 581.

41 Cf. Álvarez Cineira, "The centurion's statement (Mark 15:39): a restituio memoriae", 158-159.

42 Ver, por ejemplo, Theodore J. Weeden, "Cross as power in weakness (Mark 15:20b-41)" in *Passion in Mark*, ed. Werner H. Kelber (Toronto: Macmillan, 1976), 115-29.

III. PABLO COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE LA INTERVENCIÓN DEL CENTURIÓN. EL CENTURIÓN COMO CONCLUSIÓN DEL EVANGELIO DE PABLO.

Las similitudes planteadas a lo largo de la historia de la investigación entre las cartas paulinas y el Evangelio de Marcos, tal como hemos mencionado al inicio, junto a la cronología de composición, nos permiten el ejercicio heurístico de explicar algunas características del Evangelio suponiendo que su autor y los destinatarios fuesen conocedores de la teología paulina (o del contenido de sus cartas)[43]. Ello nos permite explorar la posibilidad de que la comprensión paulina del evangelio de Jesús sea no solo clave hermenéutica de la intervención del centurión, sino también punto de partida de una herencia que se expande en el relato marcano. Después de ver cómo Marcos ha dejado abierta la pregunta por el sentido de la intervención del centurión vamos a ver si Pablo puede ser de ayuda en la respuesta de aquella pregunta.

Dos alusiones biográficas que Pablo menciona en sus cartas contienen información oportuna en este momento: la primera se refiere al inicio de su vocación; la segunda, al final de su actividad misionera. En la primera, Pablo recuerda de este modo la revelación que cambió su vida: "cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien (εὐδόκησεν) revelar (ἀποκαλύψαι) en mí a su hijo (τὸν υἱὸν αὐτοῦ) para que lo anunciara (εὐαγγελίζωμαι) a los gentiles (ἔθνεσιν), enseguida, sin pedir consejo a hombre alguno…" (Gal 1,15-16). El apóstol presenta su vocación con el mismo vocabulario con el que Marcos narra el bautismo de Jesús en Mc 1,9-11: en ambos casos Dios se "complace" en Jesús y en revelarlo a Pablo; en ambos casos Dios revela la identidad de Jesús como "hijo" de Dios; y en ambos casos lo ahí ocurrido es el origen y el desencadenante del "evangelio". Por su parte, Pablo añade la finalidad de la acción benévola de Dios: el anuncio a los "gentiles" que refleja muy bien la polémica aportación paulina al evangelio de los primeros creyentes.

43 La posibilidad del conocimiento y utilización de la tradición paulina como clave de interpretación del Evangelio de Marcos ha sido propuesta por otros autores, además de los citados al inicio; ver, por ejemplo: Ole Davidsen, "Adam-Christ Typology in Paul and Mark: Reflections on a Tertium Comparationis" in *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, ed. Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen, and Mogens Müller (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014), 243-72, 267; Dykstra, *Mark, Canonizer of Paul*; Garroway, *The beginning of the gospel*, 99; Cameron Ferguson, "The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark" (ProQuest Dissertations Publishing, 2019); Pérez i Díaz, *Mark, a Pauline theologian*.

En la segunda alusión, al final de la Carta a los romanos, Pablo se presenta como "ministro del mesías Jesús para los gentiles (εἰς τὰ ἔθνη)" y afirma que "desde Jerusalén y su comarca hasta Iliria h[a] completado (πεπληρωκέναι) el Evangelio del Mesías teniendo como punto de honra no anunciar el evangelio (εὐαγγελίζεσθαι) sino allí donde el nombre del Mesías no era aún conocido (οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός), para no construir sobre cimientos puestos por otros, antes bien, como dice la Escritura: los que ningún anuncio recibieron de él, le verán (ὄψονται), y los que nada oyeron, comprenderán (συνήσουσιν)" (Rom 15,16.19-21). El anuncio a los "gentiles" que "no han conocido aún" o "no han nombrado" al mesías permite que estos "vean" y "comprendan". Estos versículos describen cómo Pablo comprendió el evangelio revelado y cómo quiso llevarlo a cumplimiento en los veinticinco años transcurridos, aproximadamente, desde su vocación. Su objetivo fue que gentiles que no han conocido al Mesías, lo conozcan mediante su anuncio de modo que este les permita ver y comprender.

Estos dos textos forman una inclusión biográfica en la vida de Pablo con la que se define su evangelio, muy similar a la que elabora Marcos entre el bautismo de Jesús y su muerte, mediante la repetición del verbo "desgarrarse" el cielo y el velo del templo, el reconocimiento de la filiación divina de Jesús (y, quizá, la doble alusión al espíritu que recibe y expira[44]). Sabemos que el peso que actualmente tienen los textos paulinos en el canon de la Biblia cristiana no corresponde en absoluto al que tuvo históricamente su autor y sus cartas durante la primera generación, pero es muy probable que entre los seguidores de Jesús se hubiera extendido la vocación del apóstol de los gentiles más allá de los círculos fundados por Pablo. Las conexiones literarias y teológicas que otros autores han encontrado entre ambos hacen muy plausible que los lectores de Marcos conocieran, si no sus textos, sí la esencia de su evangelio a los gentiles. Si el lector de Marcos conocía el texto de Gal 1,15-16 o la historia de la vocación de Pablo, podía relacionar con facilidad la escena del bautismo de Jesús con la experiencia de Pablo, a quien se le revela también la identidad del hijo únicamente porque a Dios le "complace", porque Dios quiere que sea así. Y si había oído hablar de que Pablo tenía como objetivo que los gentiles le reconocieran así, podía descubrir en el centurión el fruto de la misión paulina. Efectivamente, el hecho de que sea un gentil inesperado quien confiese a Jesús como hijo de Dios en el climax del relato marcano, compuesto años más tarde que la Carta a los Romanos, es la prueba de que el anuncio del evangelio paulino ha sido "completado" (Rom 15,19). El lector de Marcos que conoce ese objetivo de la misión

44 Cf. Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, Word biblical commentary, (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 508.

paulina descubre la confesión del centurión como prueba del éxito de la misión paulina proyectada a la historia de Jesús.

Una ulterior comparación de la confesión del personaje del centurión y la fe en Jesús que refleja Pablo en sus cartas, permite descubrir más conexiones de las señaladas: (1) ambos (centurión y Pablo) "ven" al crucificado e identifican en él una paradoja (1Cor 1,18.23; 2,2.9; 2Cor 12,7-10); (2) ambos confiesan la filiación divina de Jesús en la cruz sin referencia explícita a la resurrección; (3) ambos parecen desconocer la vida de Jesús antes del acontecimiento de la cruz (2Cor 5,13-21); (4) ambos son ajenos al grupo de allegados vinculados a Palestina, sean los Doce, los seguidores o seguidoras, o la familia de Jesús; (5) y ambos son el "ultimo de todos" (Mc 9,35): bien de los personajes que descubren la identidad de Jesús y ofrecen un ejemplo positivo al lector (15,39), bien de los apóstoles (1Cor 15,9)[45].

Para un lector ignorante de este trasfondo paulino del Evangelio de Marcos, las palabras del centurión podrían resultar, tanto en el plano del relato como en el del discurso, una locura o una necedad, puesto que nada invita a reconocer en aquel crucificado ninguna dignidad u honor. Pero Pablo había ofrecido explicación para ello: "La predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan - para nosotros - es fuerza de Dios […]. De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso (εὐδόκησεν) Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1Cor 1,18.21-23). Esa "predicación de la cruz" no había resultado algo teórico en su vida, sino que había hecho una lectura existencial de su propia experiencia de debilidad: "por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte" (2Cor 12,10).

La predicación de la cruz caracterizó la misión paulina no solo en Corinto, donde dice explícitamente que "no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado" (1Cor 2,2), sino también en Galacia, donde el centro de su anuncio es la cruz de Jesús: "¿Quién os ha fascinado a vosotros, a cuyos ojos ha sido presentado Jesucristo crucificado?" (Gal 3,1; cf. Gal 2,19-20; 5,11.24;

45 Cf. Wendt, "Secrecy as Pauline Influence", 596.

6,12.14). Los destinatarios gálatas eran gentiles; Pablo les había presentado delante al Crucificado y ellos habían descubierto en él la acción del Espíritu ("Quiero saber de vosotros una sola cosa: ¿habéis recibido el Espíritu por las obras de la ley o por la fe en la predicación?" Gal 3,2). La "predicación de la cruz" de la que habla en Corinto no fue una práctica exclusiva en esta ciudad sino su *modus operandi* en el anuncio del evangelio. El centurión personifica en el relato marcano el contenido paulino del evangelio que descubre en la cruz la filiación divina de Jesús como fuerza de Dios cuando los demás ven vergüenza y debilidad.

Este descubrimiento de la fuerza de Dios en la cruz de Jesús le llevó a Pablo a invertir la valoración de la vida de Jesús hasta el punto de requerir otros criterios de valoración: "En efecto, si hemos perdido el juicio, ha sido por Dios; y si somos sensatos, lo es por vosotros. […] Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación" (2Cor 5,13.16-19; cf. Flp 3,7-12). Ni Pablo ni el centurión, como hemos mencionado, reparan en la vida de Jesús ni la consideran determinante para el reconocimiento de su identidad; el modo de morir en la cruz, la debilidad, la locura, la necedad es la que habla suficientemente de quién es Jesús. Su muerte es, para Pablo, la revelación de una reconciliación que Dios realiza no tomando en cuenta las transgresiones ni castigando a los verdugos de Jesús, como el centurión. Este representa, como nadie, lo que Pablo desea que todos descubran en la cruz: que aquella muerte es la que reconcilia a los enemigos. Que el verdugo pagano responsable material de su crucifixión lo haga al final del Evangelio de Marcos es un brillante modo de incorporar el evangelio de Pablo al Evangelio de Marcos.

La confesión de la fe en el Crucificado parece una perdida de juicio, una locura o necedad; pero apunta a una novedad que se descubre precisamente en la cruz: esa novedad es presentada como una reconciliación en la que Dios "no toma en cuenta las transgresiones de los hombres" (cf. Rom 3,25). En la experiencia paulina, esta revelación que acontece en la muerte de Jesús tiene que ver con el "misterio de Dios": "Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios" (1Cor 2,10). Este misterio alude directamente al modo de relacionarse Dios con Jesús y los creyentes: "El que no se retuvo ni a su propio Hijo, antes bien se confió a él por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?"

(Rom 8,32). Así lo expresa Pablo en el himno de Filipenses: "[El Mesías], poseyendo la forma de Dios, no se aprovechó en beneficio propio de ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo. Haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz" (Flp 2,6-8). Para el apóstol, lo acontecido en la cruz habla, sobre todo, en clave teológica, porque el hijo imita al padre en la cultura mediterránea[46].

Estos textos paulinos permitirían a un lector del Evangelio de Marcos comprender la afirmación del centurión como una confesión de fe en Jesús mesías e hijo de Dios con el contenido que Pablo le había conferido a su evangelio. Y hacen su confesión más comprensible y plena de sentido para un lector iniciado en el evangelio paulino. Podríamos decir que sin la clave teológica que Pablo aporta en sus textos es más difícil captar el sentido teológico de la filiación divina de Jesús en la muerte en cruz[47]. Pablo había descubierto las "profundidades de Dios" y las explicó como un modo de confianza y reflejo mutuo entre el Crucificado y el Padre: Dios se confía a Jesús, sin retenerlo para sí, del mismo modo que Jesús confía en Dios. Además, el conocimiento de la teología paulina permite darle mayor alcance a la afirmación del centurión, que se llena de sentido teológico (cuando únicamente se trata de una afirmación sobre un ajusticiado). La lectura paulina de la muerte permite descubrir lo que el centurión ha visto sin ser revelado: Jesús es imagen de Dios en la cruz. Marcos pudo haber aprovechado el conocimiento que sus destinatarios podían tener de la teología paulina para darle al centurión una extraordinaria función reveladora del contenido del evangelio paulino. Con él se completa el evangelio que Pablo anuncia.

El evangelista se situaría en la estela de la tradición paulina recogiendo lo nuclear de su evangelio y elaborando un relato en el que la fe paulina es la clave de interpretación del sentido teológico inexpresado que atañe al misterio de Dios que se revela en la cruz. Por otra parte, presentando a un creyente paulino como ejemplo de la "verdadera" confesión de fe, Marcos no solo se hace heredero de

46 "Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él" (Si 30,4). Ver referencias grecorromanas en: Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, 4a ed. (Madrid: Siglo XXI, 2003), 127.

47 Cf. C. Clifton Black, "Christ crucified in Paul and in Mark: reflections on an intracanonical conversation" in *Theology and ethics in Paul and his interpreters*, ed. Eugene H. Lovering and Jerry L. Sumney (Nashville: Abingdon Press, 1996), 184-206, 204; Joel Marcus, "Mark - Interpreter of Paul" in *Mark and Paul. Part II, For and against Pauline influence on Mark: comparative essays*, ed. Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen, and Mogens Müller (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014), 29-49, 44 (n.55). Ambos consideran que la confesión del centurión (Mc 15,39) resulta muy difícil de comprender al margen de la teología paulina de la cruz.

la fe paulina, sino que la retrotrae a la vida de Jesús. Aunque el centurión solo aparece en la escena final, el uso del imperfecto ("verdaderamente *era* hijo de Dios"), como hemos dicho, proyecta en la vida de Jesús lo descubierto en la cruz. La confesión paulina de la fuerza de Dios en la debilidad del Crucificado se extiende a toda su vida. De este modo Marcos estaría ampliando hacia atrás la centralidad de la muerte de Jesús en la confesión de los creyentes en Cristo[48].

IV. CONCLUSIÓN

La historia de la investigación sobre la relación entre el Evangelio de Marcos y las cartas paulinas ha descubierto diversas relaciones de carácter literario y teológico entre ambas tradiciones. El Evangelio de Marcos, escrito unos pocos años más tarde que la última carta de Pablo, revela no pocas similitudes con la teología paulina y diferencias con otras tradiciones. En este artículo nos hemos centrado en el personaje del centurión, que tiene una brevísima aparición en el momento culminante del relato evangélico y que, por su brevedad y ambigüedades, ha suscitado diversas interpretaciones. Hemos mostrado que ni en el nivel del relato ni en el del discurso resulta claro el sentido de su intervención: nada prepara al lector para entender por qué el centurión, responsable material de la muerte de Jesús, realiza una declaración tan paradójica, ni qué ha visto o descubierto en aquella muerte para reconocer que aquel crucificado era hijo de Dios.

Los textos paulinos ofrecen información que ayuda a responder a algunas de esas preguntas. El recuerdo, por una parte, de la vocación de Pablo en la que muestra la comprensión de su evangelio como una revelación de Dios para anunciar su Hijo a los gentiles y, por otra, de la centralidad de la predicación de la cruz, núcleo del anuncio de su evangelio, parece sugerirle al lector marcano que la declaración del centurión es muy paulina. De este modo, Marcos ofrece claves fundamentales para que el lector descubra el sentido oculto de la confesión del centurión y, en ella, el misterio de un Dios que se revela en la debilidad de un crucificado, reconciliando a los verdugos con él, no tomando en cuenta sus transgresiones, sino poniendo en ellos la palabra de la reconciliación. Sin esa misión de Pablo que completó su evangelio anunciando quién es Jesús a los gentiles para que lo vean y lo reconozcan, resultaría más difícil aceptar la confesión del centurión que vio cómo había muerto Jesús y reconoció que aquel crucificado era hijo de Dios. Efectivamente, los textos paulinos muestran que es

48 Cf. Gil Arbiol, "El fracaso del proyecto de Pablo", 396-398.

la contemplación de la muerte de Jesús y su correcta interpretación lo que permite reconocerlo como hijo de Dios. La confesión del centurión presupone la predicación de Pablo, sin la que resulta incomprensible cómo llega a confesarlo.

Además, al colocar en boca de un personaje del Evangelio la confesión de fe paulina, Marcos amplía el horizonte cristológico de Pablo al incorporar en la confesión del hijo de Dios también la vida de Jesús ("*era* hijo de Dios"). El centurión testimonia la fe paulina ante la cruz, pero lo hace reconociendo que toda la vida histórica de Jesús debe ser incluida en esa afirmación. De este modo, el centurión no solo incorpora y legitima a Pablo en el Evangelio de Marcos y muestra la coherencia de la fe paulina con la de Jesús, sino que también amplía aquella y la completa al anclarla en la historia de Jesús incorporando esta a la fe paulina. En este sentido, podríamos decir que Marcos también corrige el escaso peso de la historia de Jesús en la confesión paulina (2Cor 5,16): recupera a Pablo pero lo matiza, suaviza y amplía.

Las conexiones presentadas plantean ulteriores temas de estudio, como el valor que Marcos concede a la tradición paulina, concretamente a sus cartas, como claves de interpretación de la vida de Jesús. Marcos parece conceder al evangelio paulino una autoridad muy notable a la hora de comprender el misterio de Jesús mesías e hijo de Dios. ¿Qué autoridad está concediendo a las cartas paulinas? ¿Refleja su uso una consideración como texto normativo? ¿Y sagrado? Por otra parte, estas conexiones también sugieren que el inicio del evangelio como género literario aplicado a la vida de Jesús es mucho más paulino de lo que se suele pensar y que el peso de la literatura paulina en el NT tiene su razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Cineira, David. "The Centurion's Statement (Mark 15:39): A Restituio Memoriae." In *Jesus - Gestalt Und Gestaltungen: Rezeptionen Des Galiläers in Wissenschaft, Kirche Und Gesellschaft ; Festschrift Für Gerd Theißen Zum 70. Geburtstag*, edited by Gerd Theissen, Petra von Gemünden, David G. Horrell, Max Küchler, Ralph Hochschild and Markus Lau, 153-68. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Becker, Eve-Marie, Troels Engberg-Pedersen, and Mogens Müller, eds. *Mark and Paul. Part Ii, for and against Pauline Influence on Mark: Comparative Essays*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.

Black, C. Clifton. "Christ Crucified in Paul and in Mark: Reflections on an Intracanonical Conversation." In *Theology and Ethics in Paul and His*

Interpreters, edited by Eugene H. Lovering and Jerry L. Sumney, 184-206. Nashville: Abingdon Press, 1996.

Blinzler, Joseph. *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings against Jesus Christ.* Westminster, Md.: Newman Press, 1959.

Blount, Brian K. "Is the Joke on Us?: Mark's Irony, Mark's God, and Mark's Ending." In *The Ending of Mark and the Ends of God*, 15-32. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005.

Boring, M. Eugene. *Mark: A Commentary.* New Testament Library. Louisville, Ky.; London: Westminster John Knox Press, 2006.

Bormann, Lukas. "Die Paulusbriefe Und Das Markusevangelium in Der Perspektive Des Lukasevangeliums Un Der Apostelgeschichte." In *Paul and Mark: Comparative Essays Part 1. Two Authors at the Beginning of Christianity*, edited by Oda Wischmeyer, David C. Sim and I. J. Elmer, 617-45. Berlin: De Gruyter, 2014.

Bureth, Paul, and Friedrich Preisigke. *Les Titulatures Impériales Dans Les Papyrus, Les Ostraca Et Les Inscriptions D'égypte : (30 A.C.-284 P.C.).* Papyrologica Bruxellensia. Bruxelles: Fondation égyptologique reine Elisabeth, 1964.

Camery-Hoggatt, Jerry. *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext.* Monograph Series / Society for New Testament Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Campbell, Brian. *The Roman Army, 31 Bc-Ad 337: A Sourcebook.* London: Routledge, 1994.

Collins, Adela Yarbro. "Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans." *The Harvard Theological Review* 93, no. 2 (2000): 85-100.

Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary.* Edited by Harold W. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Colwell, Ernest C. "A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament." *Journal of Biblical Literature* 52, no. 1 (1933): 12-21. https://doi.org/10.2307/3259477.

Davidsen, Ole. "Adam-Christ Typology in Paul and Mark: Reflections on a Tertium Comparationis." In *Mark and Paul. Part Ii, for and against Pauline Influence on Mark: Comparative Essays*, edited by Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen and Mogens Müller, 243-72. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.

Donahue, John R., and Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002.

Dykstra, Tom. *Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel.* St. Paul, Minn.: OCABS Press, 2012.

Edwards, James R. *The Gospel According to Mark.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.

Erdkamp, Paul. *A Companion to the Roman Army.* Blackwell Companions to the Ancient World Ancient History. Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell, 2007.

Eubank, Nathan. "Dying with Power: Mark 15,39 from Ancient to Modern Interpretation." *Biblica*, no. 95 (2014): 247-68.
Evans, Craig A. *Mark 8:27-16:20.* Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson, 2001.
Feagin, Glyndle M. *Irony and the Kingdom in Mark: A Literary-Critical Study.* Lewiston, NY ; Lampeter: Mellen Biblical Press, 1997.
Ferguson, Cameron. "The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark." ProQuest Dissertations Publishing, 2019. https://search.proquest.com/dissertations-theses/binding-past-present-new-perspective-on-use-paul/docview/2300150399/se-2?accountid=14529.
Ferguson, Cameron Evan. *A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark.* Routledge Studies in the Early Christian World. London: Routledge, 2021. doi:10.4324/9781003092681.
Fowler, Robert M. *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark.* Minneapolis: Fortress, 1991.
France, R.T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text.* The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2002.
Gamel, Brian K. "The Centurion's Confession as Apocalyptic Unveiling: Mark 15:39 as a Markan Theology of Revelation." Baylor University, 2014. https://www.proquest.com/docview/1651522815?pq-origsite=primo.
Garroway, Joshua D. *The Beginning of the Gospel: Paul, Philippi, and the Origins of Christianity.* Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018.
Gil Arbiol, Carlos. "El Fracaso Del Proyecto De Pablo Y Su Reconstrucción." *Estudios Bíblicos* 73, no. 3 (2015): 373-408.
Gil Arbiol, Carlos. "Otros Doce. Los Personajes Secundarios Como Creyentes Paulinos En El Evangelio De Marcos." *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96, no. 378 (09/21 2021): 533-70. https://doi.org/10.14422/ee.v96.i378.y2021.005.
Gnilka, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos. Mc 8,27 - 16,20. Vol. 2.* Salamanca: Sígueme, 1993.
Goodacre, Mark S. *The Case against Q : Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem.* Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2002.
Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross.* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
Horsley, Richard A. *Hearing the Whole Story : The Politics of Plot in Mark's Gospel.* Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
Iverson, Kelly R. "A Centurion's "Confession": A Performance-Critical Analysis of Mark 15:39." *Journal of Biblical Literature* 130, no. 2 (2011): 329-50. https://doi.org/10.2307/41304204.
Jackson, Howard M. "The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross." *New Testament Studies* 33, no. 1 (1987): 16-37. https://doi.org/10.1017/S0028688500016039.

Johnson, Earl S. "Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?". *Journal for the Study of the New Testament* 10, no. 31 (1987): 3-22. https://doi.org/10.1177/0142064x8701003101.

Johnson, Earl S. "Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion." *Biblica* 81, no. 14 (2000): 406-13.

Juel, Donald H. *A Master of Surprise: Mark Interpreted.* Minneapolis: Fortress, 1994.

Kim, Tae Hun. "The Anarthrous Υιος Θεου in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult." *Biblica* 79 (1998): 221-41.

Lane, William L. *The Gospel According to Mark.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Marcus, Joel. *El Evangelio Según Marcos 8,22-16,8: Nueva Traducción Con Introducción Y Comentario.* Biblioteca De Estudios Bíblicos. Salamanca: Sígueme, 2011.

Marcus, Joel. "Mark - Interpreter of Paul." *New Testament Studies* 46 (2000): 473-87.

Marcus, Joel. "Mark - Interpreter of Paul." In *Mark and Paul. Part Ii, for and against Pauline Influence on Mark: Comparative Essays*, edited by Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen and Mogens Müller, 29-49. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.

Pérez i Díaz, Mar. *Mark, a Pauline Theologian: A Re-Reading of the Traditions of Jesus in the Light of Paul's Theology.* Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament / 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

Rhoads, David M., Joanna Dewey, and Donald Michie. *Marcos Como Relato: Introducción a La Narrativa De Un Evangelio.* Biblioteca De Estudios Bíblicos. Salamanca: Sígueme, 2002.

Shiner, Whitney Taylor. "The Ambiguous Pronouncement of the Centurion and the Shrouding of Meaning in Mark." *Journal for the Study of the New Testament* 78 (2000): 3-22.

Sim, David C. "The Family of Jesus and the Disciples of Jesus in Paul and Mark: Taking Sides in the Early Church's Factional Dispute ". In *Paul and Mark: Comparative Essays Part 1. Two Authors at the Beginning of Christianity*, edited by Oda Wischmeyer, David C. Sim and I. J. Elmer, 73-99. Berlin: De Gruyter, 2014.

Sim, David C. "The Reception of Paul and Mark in the Gospel of Matthew ". In *Paul and Mark: Comparative Essays Part 1. Two Authors at the Beginning of Christianity*, edited by Oda Wischmeyer, David C. Sim and I. J. Elmer, 589-615. Berlin: De Gruyter, 2014.

Strack, Hermann L., and Paul Billerbeck. *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud Und Midrash. Vol 1, Das Evangelium Nach Matthaus.* Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922.

Tannehill, Robert C. "The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role." *The Journal of Religion* 57, no. 4 (1977): 386-405.

Tannehill, Robert C. "The Gospel of Mark as Narrative Christology." In *Perspectives on Mark's Gospel*, edited by Normann R. Petersen, 57-95. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1980.

Tyson, Joseph B. "The Blindness of the Disciples in Mark." *Journal of biblical literature* 80, no. 3 (1961): 261-68.

Ulansey, David. "The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic Inclusio." *Journal of Biblical Literature* 110, no. 1 (1991): 123-25. https://doi.org/10.2307/3267155

Vernant, Jean-Pierre. *Mito Y Sociedad En La Grecia Antigua.* 4a ed. Madrid: Siglo XXI, 2003.

Weeden, Theodore J. "Cross as Power in Weakness (Mark 15:20b-41)." In *Passion in Mark*, edited by Werner H. Kelber, 115-29. Toronto: Macmillan, 1976.

Weeden, Theodore J. *Mark: Traditions in Conflict.* Philadelphia: Fortress Pr, 1971.

Wendt, Heidi. "Secrecy as Pauline Influence on the Gospel of Mark." *Journal of Biblical Literature* 140, no. 3 (2021): 579-600. https://doi.org/10.15699/jbl.1403.2021.7.

Williams, Catrin H., Eve-Marie Becker, and Helen K. Bond, eds. *John's Transformation of Mark*. Edinburgh: T.& T.Clark Ltd, 2021.

Wischmeyer, Oda, David C. Sim, and I. J. Elmer, eds. *Paul and Mark: Comparative Essays Part 1. Two Authors at the Beginning of Christianity*, Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche, vol. volume 198. Berlin: De Gruyter, 2014.

Carlos Gil Arbiol
Facultad de Teología
Universidad de Deusto
Avenida de las Universidades, 24
48007 Bilbao (España)
http://orcid.org/0000-0002-8873-7482

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 761-783, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.761

"ENTIENDA EL QUE LEE" (MC 13, 14). COMUNIDADES LECTORAS EN LOS INICIOS DEL CRISTIANISMO

"LET THE READER UNDERSTAND" (MARK 13:14). READING COMMUNITIES IN THE BEGINNINGS OF CHRISTIANITY

SANTIAGO GUIJARRO
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 03/01/2021 Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Tomando como referencia los estudios de William Johnson sobre la sociología de la lectura en la antigüedad, este estudio se propone reconstruir en sus líneas generales cómo se leyeron los evangelios en el periodo que va desde la composición del primero de ellos hasta noticia de Justino sobre su lectura en las comunidades de Roma (70-150). Tras una breve presentación del modelo y de los datos sobre esta práctica en el periodo indicado, se analizan cinco factores: (1) el tipo de texto que se lee; (2) el contexto o situación en que se lee; (3) la comunidad lectora; (4) la tradición cultural en que se inscribe la lectura; y (5) la identidad del lector. El estudio concluye con algunas reflexiones sobre el impacto de esta lectura en el arraigo inicial del cristianismo.

Palabras clave: Lectura en la antigüedad, lectura de los evangelios, cristianismo popular, identidad cristiana.

ABSTRACT

Drawing on William Johnson's studies on the Sociology of Reading in Antiquity, this study aims to reconstruct in broad outline how the Gospels were read in the period from the composition of the first Gospel to Justin's account of their reading in the communities of Rome (70-150). After a brief presentation of the model and the data on this practice in the period in question, it examines five factors: (1) the type of text being read; (2) the context or situation in which it is read; (3) the reading community; (4) the cultural tradition in which the reading is inscribed; and (5) the identity of the reader. The study concludes with some reflections on the impact of this practice on the initial consolidation of Christianity.

Keywords: Reading in antiquity; Gospel reading; popular Christianity; Christian identity.

I. INTRODUCCIÓN

La cristalización de los recuerdos sobre Jesús en textos escritos fue un acontecimiento de singular importancia en los inicios del cristianismo. Prueba de ello es que, tras la composición del primer evangelio, la producción de libros sobre Jesús se multiplicó exponencialmente.[1] El paso de la oralidad a la forma escrita supuso, entre otras cosas, una ampliación notable de los destinatarios del mensaje evangélico, pues la existencia de un texto escrito facilitaba su copia y difusión, lo cual hacía posible que fuera leído en situaciones y contextos a los que difícilmente podría haber llegado la representación oral.

Los evangelios se escribieron para ser leídos. Este dato, aparentemente intrascendente, tuvo, sin embargo, importantes consecuencias, pues la textualización de la memoria sobre Jesús colocó en primer plano la lectura, la cual se convirtió en una forma privilegiada de acceso a dicha memoria. Ahora bien, a pesar de la centralidad que tuvo la lectura en la difusión del mensaje evangélico, los estudios sobre los orígenes del cristianismo apenas han comenzado a explorar las implicaciones de este hecho.[2] Ello se debe, por un lado, a que apenas

1 Chris Keith, *The Gospel as Manuscript. An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact* (Oxford: Oxford University Press, 2020): 101-102, observa que, mientras en los cuarenta años posteriores a la muerte de Jesús (30-70) no se compuso ningún evangelio, durante los ochenta posteriores (70-150) se escribieron unos veinte.

2 A finales del siglo pasado, algunos estudios manifestaban ya este interés por la lectura: Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (New Haven

disponemos de datos sobre cómo se leyeron los evangelios antes de mediados del siglo II; y por otro, a que hasta hace poco carecíamos de un modelo para comprender y valorar adecuadamente la lectura en el mundo antiguo.

En los últimos años, sin embargo, los estudios sobre la lectura en la antigüedad se han desarrollado notablemente y han elaborado un modelo que facilita la comprensión de dicho fenómeno.[3] Este hecho, junto con un conocimiento más detallado de las circunstancias que rodearon la difusión de los evangelios, nos permiten plantear hoy de una forma nueva la pregunta sobre la lectura de los evangelios en los inicios del cristianismo. Partiendo de dichos estudios y teniendo presentes los trabajos que han comenzado a investigar este fenómeno,[4] el presente artículo se propone aclarar cómo fueron leídos los evangelios en las dos generaciones que siguieron a la composición del primero de ellos (70-150).

II. LA LECTURA EN GRUPO

La carencia de un modelo para comprender la lectura en el mundo antiguo propició una comprensión etnocéntrica y anacrónica de la misma. En la segunda mitad del siglo pasado, el interés de los estudiosos se centró en aclarar si los antiguos, además de leer en voz alta, leían también en silencio, pero no se ocupó

& London: Yale University Press, 1995), 205-237, muchas de cuyas conclusiones siguen siendo válidas; véase también Lucretia B. Yaghjian, "Ancient Reading". In *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, ed. by R. Rohrbaugh (Peabody: Hendrickson, 1996), 206-230.

3 Los estudios sobre la lectura en la antigüedad clásica experimentaron un giro metodológico en el cambio de siglo gracias al estudio programático de William A. Johnson, "Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity". *American Journal of Philology* 121-4 (2000), 593-627. doi.org/10.1353/ajp.2000.0053. Posteriormente, este mismo autor concretó su propuesta metodológica en una serie de estudios recogidos en: William A. Johnson, *Readers and Reading Culture in the Roman Empire: A Study of Elite Communities* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

4 Larry H. Hurtado. "Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading. In *The Early Text of the New Testament*, ed. by Charles E. Hill & Michael J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012), 49-62; John S. Kloppenborg. "Literate Media in Early Christ Groups: The Creation of a Christian Book Culture". *Journal of Early Christian Studies* 22-1 (2014): 21-59. doi.org/0.1353/earl.2014.0004; Dan Nässelqvist, *Public Reading in Early Christianity. Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1–4* (Leiden: Brill, 2016), 63-118. doi.org/10.1163/9789004306639_004; Chris Keith. "Public Reading of the Gospels. In *The Reception of Jesus in the First Three Centuries. Volume 3: From Celsus to the Catacombs*, ed. by Chris Keith et al. (London: T&T Clark, 2020), 445-469; Keith, *The Gospel as Manuscript*, 163-232. Bryan J. Wright. *Communal Reading in the Time of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 2017) conoce los trabajos de Johnson, pero no utiliza el modelo propuesto por él, sino que realiza una presentación descriptiva de los eventos de lectura mencionados en los escritos del NT y otras fuentes contemporáneas

de analizar el proceso de lectura en el contexto de la sociedad antigua.[5] La conclusión de uno de los estudios representativos de esta discusión refleja bien esta falta de sensibilidad contextual al afirmar que: "el fenómeno de la lectura como tal es fundamentalmente el mismo en la cultura moderna que en la antigua".[6]

Un enfoque más sensible a la dinámica cultural y a las funciones sociales de la lectura muestra, sin embargo, que no es así. El hecho de que los antiguos fueran capaces de leer en silencio no implica que la lectura, sobre todo la lectura pública (comunitaria o grupal), que era la más común, tuviera entonces la misma dinámica y desempeñara las mismas funciones que la lectura hoy. La lectura no era entonces, como es hoy en la cultura occidental, un hecho individual, sino un evento eminentemente social. En este sentido, William Johnson propone entender la lectura en la antigüedad como "la construcción negociada de significado dentro de un contexto sociocultural concreto".[7]

Según Johnson, esta nueva forma de entender la lectura en el mundo antiguo exige tener en cuenta dos principios a la hora de analizar dicho fenómeno. El primero es que se trata de un sistema complejo e interconectado. El segundo, que este fenómeno debe analizarse en los términos de su propio sistema sociocultural.[8] En sus trabajos posteriores, este autor ha centrado sus esfuerzos en el análisis de un sistema particular de lectura: el de las comunidades lectoras de la élite.[9] Sus estudios son de gran interés para comprender el sistema de lectura desarrollado en los primeros grupos cristianos, no solo porque aportan instrumentos metodológicos adecuados, sino también porque ofrecen elementos de contraste frente a los que puede definirse dicha lectura.[10] Johnson insiste en que, aunque las prácticas de lectura en el mundo antiguo comparten algunos elementos que las diferencian de nuestra forma de leer, ello no significa que la lectura fuera entonces igual para todos los grupos de personas y para todos los tipos de textos. En consecuencia, para entender adecuadamente un tipo de lectura, en

5 Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 594-600.

6 Aleksandr K. Gavrilov, "Techniques of Reading in Classical Antiquity". *The Classical Quarterly* 47 (1997), 56-73, p. 69.

7 Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 603.

8 Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 604-605.

9 Además del libro citado más arriba (cfr. nota 3): William A. Johnson, "Constructing Elite Reading Communities in the High Empire". In *Ancient literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, edited by William A. Johnson & Holt N. Parker (Oxford: Oxford University Press, 2009), 320-330.

10 De hecho, los trabajos citados más arriba, en la nota 4, toman sus estudios como referencia.

nuestro caso la lectura de los evangelios en los primeros grupos de creyentes en Jesús, es necesario definir con precisión su contexto sociocultural.[11]

Para definir los contornos de una práctica específica de lectura, Johnson propone considerar cinco aspectos: (1) el tipo de texto que se lee; (2) el contexto o situación en que se lee; (3) la comunidad lectora; (4) la tradición cultural en que se inscribe la lectura; y (5) la identidad del lector. Cada uno de estos rasgos contribuye a su modo a definir los contornos de un tipo de lectura:

> 1. La lectura de diferentes *tipos de textos* da lugar a diferentes tipos de eventos de lectura…
>
> 2. La lectura de un texto determinado en *diferentes contextos* da lugar a diferentes eventos de lectura…
>
> 3. Un evento de lectura está en parte determinado por la comprensión de la *comunidad lectora*. Tanto si se trata de un grupo real (una clase), como de un grupo imaginario (intelectuales, amantes de la poesía), la idea que tiene el lector de 'quién es', es decir, a qué comunidad de lectura cree pertenecer, es una parte importante y decisiva del acto de lectura…
>
> 4. Normalmente, la comunidad de lectores no sólo tiene un componente estrictamente social (la concepción del grupo), sino también un *componente cultural*, en el sentido de que las normas de participación están en parte determinadas por las tradiciones heredadas…
>
> 5. La lectura que se percibe como una dimensión cultural (obviamente, la literatura de cualquier tipo) está íntimamente ligada a la *identidad del lector*…[12]

Estos parámetros nos servirán de guía para caracterizar a las comunidades lectoras de los evangelios en los inicios del cristianismo. Aunque no disponemos de muchos datos sobre esta actividad antes de la segunda mitad del siglo II, este modelo, ensayado y validado en el estudio de otros grupos lectores contemporáneos, nos proporciona un instrumento heurístico adecuado para elaborar una hipótesis críticamente contrastada sobre una actividad crucial en la vida de los primeros grupos cristianos.

11 Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 625.

12 Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 602-603; Johnson, *Readers and Reading Culture*, 11-12 (cursivas añadidas).

III. LA LECTURA DE LOS EVANGELIOS

Antes de proceder a esta caracterización, conviene precisar qué datos poseemos acerca de la lectura de los evangelios en el tiempo que va desde la composición del primero de ellos hasta mediados del siglo II. Este periodo de tiempo está delimitado por dos acontecimientos significativos. El primero es la composición del evangelio más antiguo, el de Marcos, que tuvo lugar en torno al año 70.[13] El segundo es la noticia explícita más antigua acerca de la lectura pública de los evangelios, que se encuentra en la Primera apología de Justino, compuesta en Roma a mediados del siglo II.[14] Se trata de un periodo de tiempo suficientemente amplio, que abarca dos generaciones de discípulos.

Aunque, como hemos señalado más arriba, los datos que poseemos sobre la lectura de los evangelios durante este periodo son muy escasos, algunos indicios permiten afirmar que fue una actividad importante en los grupos de discípulos de Jesús. Uno de estos indicios es que, al comienzo de este periodo, en un espacio de tiempo muy breve, se compusieron diversos evangelios, entre ellos los cuatro que más tarde serían considerados canónicos. Esta "eclosión textual" que se inició tras la composición del Evangelio de Marcos es un hecho llamativo, pues revela la centralidad que alcanzaron estos textos en comunidades de diversa sensibilidad y orientación, las cuales sintieron la necesidad de tener su propia versión escrita del evangelio.[15] Ahora bien, estos textos se compusieron para ser leídos, de modo que su composición y difusión exige la existencia de comunidades lectoras. Por otro lado, como veremos enseguida con más detalle, a partir de mediados del siglo II comienza a hacerse visible un tipo de lectura que tiene ya un cierto carácter ritual y que pronto dará lugar a la "lectura litúrgica". En todo caso, la configuración y posterior consolidación de este tipo de lectura exige una praxis previa de lectura en grupo. Estos dos indicios, la composición de numerosos textos y el desarrollo posterior de una práctica de lectura ritualizada, revelan que los evangelios fueron leídos en las comunidades cristianas durante la segunda y tercera generación (70-150).

Para definir de qué tipo de lectura se trata, hemos de comenzar analizando la noticia de Justino, el cual menciona la lectura de los evangelios (recuerdos de

13 Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 4 ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021), 300-301.

14 Charles Munier (trad.), *Justin, Apologie pour les chrétiens, introduction, texte critique, traduction et notes* (Paris: Du Cerf, 2006), 28.

15 Keith, *The Gospel as Manuscript*, 100-160, desde otra perspectiva, define este fenómeno como una "textualización competitiva", la cual revela una "autoconciencia textual" (103), es decir, la conciencia de que la tradición sobre Jesús había adquirido una forma textual.

los apóstoles) al describir el orden seguido en la reunión comunitaria de los cristianos:

> El día que se llama del sol se celebra una reunión (συνέλευσις) de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen (ἀναγινώσκεται), en cuanto el tiempo lo permite, los recuerdos de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector (τοῦ ἀναγινώσκωντος) termina, el presidente (ὁ προεστὼς), de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y estas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo: amén.[16]

Formalmente, el evento de lectura descrito tiene elementos en común con los de otros grupos lectores contemporáneos, tanto judíos como grecorromanos. Pero también posee algunos rasgos propios, que revelan una práctica de lectura característica de los grupos cristianos en Roma. Al igual que en otras prácticas contemporáneas, se trata de una lectura pública en la que un lector lee el texto en voz alta para todos los asistentes. La figura del lector (ὁ ἀναγινώσκων) es fundamental y cumple la misma función que este desempeñaba en las reuniones sinagogales o en los grupos lectores grecorromanos. Sin embargo, en este caso no solo participa el lector, sino también el presidente (ὁ προεστὼς), que interviene comentando los textos leídos. Por otro lado, la comunidad lectora es heterogénea, pues está formada por gentes venidas del campo y de la ciudad, la mayoría de los cuales serían iletrados. En este aspecto, la reunión de los cristianos se parece más a las reuniones sinagogales que a los grupos lectores grecorromanos. Finalmente, hay otro elemento en común con las reuniones sinagogales, pues se leen los escritos de los profetas, aunque también se leen los "recuerdos de los apóstoles", es decir, los evangelios.[17]

El evento de lectura descrito por Justino revela una práctica relativamente consolidada, que ha adquirido un cierto carácter ritual, pues en ella no solo intervienen personas que desempeñan diferentes roles, sino que se observa un orden ("cuando el lector termina… seguidamente…"). Se puede discutir si se trata ya de una lectura propiamente litúrgica, o de una lectura ritualizada que todavía no puede ser definida como tal,[18] pero resulta evidente que a mediados

16 Justino, *Apol* I, 67, 3-5a; cfr: Daniel Ruiz Bueno (trad.), *Padres apologistas griegos (s. II)* (Madrid: BAC, 1979), 258.

17 Keith, *The Gospel as Manuscript*, 184-198.

18 No resulta fácil precisar en qué momento una lectura comunitaria ritualizada se convierte en "lectura litúrgica". Keith, *The Gospel as Manuscript*, 174, señala, como rasgo distintivo de la segunda, el

del siglo II la lectura de los evangelios poseía ya los rasgos fundamentales de lo que más tarde será la lectura litúrgica.[19] De hecho, en los años inmediatamente posteriores encontramos varios testimonios que indican la progresiva consolidación de este tipo de lectura.[20]

El testimonio de Justino permite, por tanto, fijar un punto de referencia en lo que se refiere a la lectura pública de los evangelios. No solo testimonia que estos se leían en la reunión comunitaria, sino también que dicha lectura había adquirido cierto carácter ritual. En este sentido, el hecho de que los testimonios acerca de esta lectura ritualizada de los evangelios comiencen a multiplicarse a partir de este momento en los años posteriores sugiere que dicha forma de lectura era algo nuevo. Ahora bien, como hemos dicho más arriba, esta innovación en la forma de leer los evangelios debió tener necesariamente como trasfondo una práctica de lectura anterior que se inició, muy probablemente, con la composición del primer evangelio. Es esta práctica de lectura, previa a la forma ritualizada que ya testimonia Justino, la que queremos explorar.

En la discusión sobre la lectura en este periodo es clave la interpretación de un pasaje del Evangelio según Marcos. Al hablar de la enigmática "abominación de la desolación", el narrador introduce una no menos enigmática exhortación dirigida al lector: "¡entienda el que lee!" (Mc 13,14). La palabra que usa Marcos para referirse al lector (ὁ ἀναγινώσκων) es la misma que utiliza Justino en el pasaje antes citado para referirse al que lee en público los evangelios en la reunión comunitaria. Esta conexión lingüística sugiere que "el lector" al que se refiere Marcos es alguien que ejerce una función parecida. Sin embargo, esta no es la única forma de interpretar la exhortación. Robert Fowler considera que caben tres posibles interpretaciones. La exhortación podría dirigirse a (1) un lector que lee en privado; (2) un lector que lee para un grupo; o (3) los que escuchan la lectura del evangelio.[21] La primera posibilidad, a pesar de ser la más

hecho de que a los textos que se leen en ella se les reconoce una autoridad. Por su parte, Nässelqvist, *Public Reading*… 110-116, observa que a finales del siglo II al lector se le comienza a designar con un término nuevo (ἀναγνώστης/*lector*) que alude a un oficio (*Did Ap* 2,28,5; Hipólito, *Trad Ap* 11). Los lectores mencionados en estos textos se diferencian de los mencionados en las fuentes anteriores, habitualmente designados con el participio del verbo leer (ὁ ἀναγινώσκων). Este cambio en la forma de designar a los lectores podría reflejar el paso de una lectura grupal más o menos ritualizada a la lectura litúrgica.

19 Keith, *The Gospel as Manuscript*, 217-218. Véase también: Valery A. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Context of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (Leiden-Boston Brill, 2010),158-178.

20 Chris Keith, *The Gospel as Manuscript*, 189-197, aporta testimonios de Ireneo de Lyon, el Fragmento Muratoriano, el Evangelio de Pedro y los Hechos de Pedro.

21 Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Harrisburg: Trinity Press, 1996), 83-84.

obvia para un lector actual, es difícil de imaginar en el siglo I, sobre todo en un grupo de discípulos de Jesús, en el que habría numerosos iletrados. Por su parte, la tercera sería más plausible si el participio estuviera en plural, como ocurre, por ejemplo, en Ef 3, 4 (ἀναγιγνώσκοντες), o, en los otros tres casos en que Marcos usa este verbo suponiendo que los destinatarios han leído ciertos textos de la Escritura (ἀνέγνωτε), aunque lo más probable es que los hubieran escuchado en la lectura comunitaria (Mc 2, 25; 12, 10. 26).

La segunda posibilidad, sin embargo, tiene a su favor el hecho de que ὁ ἀναγινώσκων (en singular) era una forma habitual de designar al lector que leía en público para otros, y que esta era la forma más común de leer un texto en la antigüedad. Esta es, de hecho, la situación que se presupone en otros textos cristianos, como la Primera carta a los Tesalonicenses, en la que se ruega que esta "sea leída a todos los hermanos" (1Tes 5, 27); o en la Carta a los Colosenses, cuando se dice que, una vez "sea leída ante vosotros", la misiva "sea leída en la asamblea de los de Laodicea" (Col 4, 16); o, aún más claramente, al comienzo del libro del Apocalipsis, cuando se distingue claramente entre "el que lee" y "los que escuchan", usando la misma expresión que usan Marcos y Justino (ὁ ἀναγινώσκων) para designar al lector.[22]

Ahora bien, si esto es así, la exhortación de Mc 13, 14 estaría indicando que el autor del primer evangelio preveía una situación en la que su escrito sería leído en público por un lector. Dicha exhortación es una *metalepsis* que remite a una situación externa (posterior) al relato, la cual presupone una lectura pública en la que el lector, además de leer el texto, debe "comprender" (νοείτω). No es claro en qué consiste esta tarea. Podría tratarse de una aclaración del texto, como la que hace Mateo cuando aclara que la "abominación de la desolación" alude a un texto del profeta Daniel (Mt 24, 15); o de una explicación más detallada del texto, como la que hace el presidente en la asamblea descrita por Justino. En cualquier caso, si Marcos se refiere a un lector que lee para otros, la exhortación a "entender" muestra que la función del lector no se reducía a la declamación del texto, y que el evento de lectura previsto por el autor podía

22 Aunque algunos comentarios al evangelio no prestan atención a este detalle, y otros presuponen que la exhortación se dirige a los que escuchan la lectura, la tesis de que aquí Marcos se refiere a un lector que lee en público para otros, se impone en algunos de los más recientes: M. Eugene Boring, *Mark* (Louisville: WJK, 2006), 365-366; Adela Yabro Collins, *Mark.* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 598.

incluir el comentario y la aclaración, como ocurría en otros eventos de lectura contemporáneos.[23]

En todo caso, esta invitación a "comprender", y probablemente también a explicar, el sentido de la enigmática referencia a "la abominación de la desolación", que el autor del Evangelio según Marcos dirige al futuro lector de su texto es el único dato que permite confirmar la suposición de que los evangelios fueron escritos para ser leídos en público, siguiendo una práctica habitual en el mundo antiguo. El hecho de que el autor del Evangelio de Mateo conservara la exhortación aportando un detalle que podría ayudar al lector y al auditorio en el proceso de lectura, indica que también él presuponía que su versión del evangelio sería leída en público.[24]

Así pues, la exhortación de Marcos y la noticia de Justino nos permiten delimitar un periodo de tiempo en el que podemos situar una forma de lectura de los evangelios que más tarde daría lugar a la "lectura litúrgica". El hecho de que las noticias sobre una lectura más ritualizada de los evangelios aparezcan en los años inmediatamente posteriores indica, como hemos dicho más arriba, que esta era una novedad.[25] Pero, entonces, ¿cómo fue la lectura de los evangelios en los años precedentes?

Esta es la pregunta a la que queremos responder, una vez aclarado que, en efecto, los evangelios fueron leídos durante los años posteriores a su composición, aunque probablemente de una forma distinta a como se leyeron a partir de mediados del siglo II. Nos serviremos para ello de analogías externas más o menos cercanas, como la lectura de las Escrituras en las sinagogas judías, o la lectura en grupo de diferentes tipos de textos en el mundo helenístico. Aprovecharemos también las noticias sobre la lectura de textos cristianos durante la primera generación y las posteriores. En esta reconstrucción retomaremos el modelo propuesto por Johnson que presentamos en el apartado precedente, para ordenar los datos y relacionarlos de forma críticamente controlada.

23 En el grupo de lectura estudiado por Johnson, "Constructing Elite Reading Communities…", 326-327, esta incluye la discusión, la relectura, la aclaración, etc.

24 Lucas suprimió la enigmática alusión a la "abominación de la desolación", probablemente porque sería más difícil de entender para un lector y un auditorio no judío, y la sustituyó por una alusión al asedio de Jerusalén (Lc 21, 20), realizando así la tarea que Marcos asigna al lector de su obra.

25 Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, 206-207, señala que ni las noticias sobre las reuniones litúrgicas en las comunidades paulinas (1 Cor 11, 17-34; 14, 20-25) ni la detallada noticia de Plinio sobre los encuentros de los cristianos en el Ponto (*Ep.* X, 96, 7) mencionan la lectura de los evangelios.

IV. LA LECTURA COMUNITARIA DE LOS EVANGELIOS

Al intentar reconstruir cómo fueron leídos los evangelios en los inicios del cristianismo, no se puede descartar la existencia de diversos tipos de lectura. En su ficción novelada del intercambio epistolar entre Lucas y algunos de los primeros lectores de su evangelio, Bruce Longenecker describe tres grupos de lectores. El primero está formado por dos personajes cultos, Rufino y Antipas, que se reúnen para discutir el texto de Lucas. A este primer grupo pertenece también Lucas, con quien ambos comparten por carta sus comentarios, preguntas y objeciones, a las que él reacciona también de forma epistolar. El segundo es un grupo de creyentes en Jesús de clase alta, que se reúne en casa de Calandio. En este grupo hay un lector que lee para los demás y comenta el texto leído. El tercer grupo, el que se reúne en casa de Antonio, es también un grupo de creyentes en Jesús, pero está formado por personas de diversa extracción social. Las crónicas que hace Antipas de los diversos encuentros ponen de manifiesto cómo la composición del grupo y los intereses de los participantes dan lugar a eventos de lectura muy diferentes.[26]

El primer grupo imaginado por Longenecker posee los rasgos propios de los grupos lectores de élite descritos por Johnson en sus estudios. El segundo y el tercero ejemplifican dos posibles formas de grupos lectores en los que el lector tiene un papel protagonista. A esta tipología se podría añadir el caso, sin duda muy poco frecuente, de la lectura individual.[27] De estas formas de lectura la segunda es la que mejor se ajusta a las características de los grupos de creyentes en Jesús durante la segunda y tercera generación. Por eso, sin excluir otras posibilidades, la reconstrucción que sigue tomará como referencia un evento de lectura en el que un lector lee, explicando a veces el texto, y un grupo de personas escucha, comentando a veces lo que se lee.[28]

Los factores que nos ayudarán a definir con más precisión los contornos de esta praxis de lectura son –recordémoslo– estas cinco: (1) el tipo de texto que se

26 Bruce W. Longenecker, *Las cartas de Pérgamo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004), 77-82: Rufino y Antipas con Lucas; 83-86: el grupo que se reúne en casa de Calandio; 89-93: grupo que se reúne en casa de Antonio. La reconstrucción que hace el autor responde muy bien a lo sabemos sobre la lectura en la antigüedad.

27 La discusión clásica sobre la lectura silenciosa en la antigüedad concluyó que tal posibilidad existía, aunque por diversas razones (alfabetización, disponibilidad de los libros, etc.) no era la más común; véase: Johnson, "Toward a Sociology of Reading…", 594-600.

28 Sobre las funciones del lector y las diversas formas de participación del público en el acto de lectura en la antigua Roma, véase: Emmanuelle Valette-Cagnac, *La lecture à Rome* (Paris: Belin, 1997), 116-139.

lee; (2) el contexto o situación en que se lee; (3) la comunidad lectora; (4) la tradición cultural en que se inscribe la lectura; y (5) la identidad del lector.[29]

1. EL TIPO DE TEXTO QUE SE LEE

Al estudiar los grupos lectores de élite, Johnson identifica dos parámetros relevantes para la definición de este primer factor: el literario y el bibliográfico. Las comunidades de élite leían textos difíciles (cuya comprensión estaba al alcance de pocos), que estaban escritos en rollos (cuya lectura era especialmente difícil), de forma que la lectura servía para distinguir a los que participaban en ella de quienes no tenían acceso a este tipo de textos.[30]

En el evento de lectura que queremos caracterizar se leían los evangelios, que desde el punto de vista literario son un tipo de textos muy diferente. A medio camino entre la historia y el elogio, pertenecen a un tipo de literatura popular que podría suscitar el interés de un público más amplio y variado. No eran textos difíciles de entender y su carácter narrativo podía suscitar la curiosidad, mientras que sus historias portentosas podrían despertar el interés de muchos. En algunos de estos rasgos, los evangelios se asemejan a las novelas antiguas, un género literario de gran éxito entonces, que congregaba a un tipo de público muy diferente al que reunían los grupos de le élite y generaba una praxis de lectura también muy diferente.[31] La biografía y la novela eran géneros literarios relacionados, que florecieron en la época helenística. Ambos se inspiraron mutuamente, pues "para ambos, la narración cautivadora, adaptada al gusto de la época, fue una necesidad vital."[32]

Por otro lado, los evangelios, como la inmensa mayoría de los primeros escritos cristianos, no se copiaron en rollos, que era el formato elegante preferido por los textos literarios de la élite, sino en códices, un formato más modesto,

29 Näsellqvist, *Public Reading*… 93-110, estudia algunos de estos aspectos y ofrece sugerencias interesantes que complementan la exposición que sigue. El análisis de los factores enumerados por Johnson que aquí proponemos busca ofrecer una caracterización general de la lectura en grupo de los evangelios en el periodo que va desde Marcos hasta Justino.

30 Johnson, "Constructing Elite Reading Communities…", 321-323.

31 Mary A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 70-78, sugirió hace años que los evangelios podían considerarse "literatura popular", aclarando que esta designación no se refiere a la *Kleinliteratur* de la que hablaban los estudiosos de la escuela de la historia de las formas. Para precisar el concepto, propone distinguir entre literatura de élite, literatura popular y literatura étnica (*folk literature*), definiendo la segunda de un modo genérico como "literatura… accesible a un amplio espectro de la sociedad" (70).

32 Tomas Hägg, *The Novel in Antiquity* (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1991), 117.

pero más práctico y manejable. Aunque los manuscritos de los evangelios que han llegado hasta nosotros son posteriores a la etapa que queremos estudiar, el hecho de que de forma consistente utilicen este formato induce a pensar que el uso del códice es anterior a ellos. Además, los textos de los evangelios escritos en este formato poseen una serie de características propias, como la peculiar forma de reproducir los nombres sagrados (*nomina sacra*) o la combinación de las letras *tau* y *rho* para reproducir gráficamente la imagen de Jesús crucificado (*estaurograma*), así como diversas ayudas para la lectura, las cuales "reflejan y promueven una cultura lectora específicamente cristiana que fue novedosa y notoria en su contexto social"; una forma de lectura que implicaba la incorporación "de diversos estratos sociales en la lectura y la discusión pública de textos literarios".[33]

Estas características del género literario de los evangelios y de la forma en que fueron copiados determinan un tipo de lectura de corte más popular, en el que pueden participar personas procedentes de diversos estratos sociales.

2. La situación en que se lee

Este factor tiene que ver con la forma en que se define el contexto de la lectura: si se lee solo o en grupo, si el marco es convivial o ritual, etc. El tipo de lectura que estamos intentando caracterizar presupone, por las razones ya indicadas, que se trata de una lectura en grupo. Partiendo de este supuesto, para identificar la situación en que se leyeron los evangelios podemos considerar dos parámetros: el lugar en que se reunían los creyentes en Jesús y la naturaleza de sus reuniones.

El principal lugar de reunión de los primeros grupos cristianos fue la casa. Aunque hay evidencias de que también se reunieron en otros lugares, como tiendas, almacenes, talleres, posadas, baños públicos, jardines, cementerios, etc.,[34] la casa fue, a lo largo del periodo que estamos considerando, el principal lugar de reunión. Los datos literarios y arqueológicos, así como la comparación con grupos similares, confirman este extremo. Es aquí, por tanto, donde debemos buscar los datos sobre el contexto material de la lectura.

33 Hurtado, "Manuscripts and the Sociology…", 62. Los rasgos propios de los primeros textos cristianos han sido estudiados por Larry W. Hurtado, *Los primitivos papiros cristianos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010).

34 Sobre estos otros lugares de reunión, véase: Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (London and New York: Bloomsbury T & T Clark, 2016), 137-197.

En este sentido, es relevante la distinción entre la *domus ecclesiae*, es decir, la casa donde se reúne un grupo de creyentes en Jesús, y la *domus ecclesia*, es decir, la casa que se ha convertido en lugar destinado (de forma exclusiva) a la reunión de la comunidad. Aunque el tránsito de una a otra no está suficientemente documentado, tanto la evidencia literaria como la arqueológica, sugieren que este pudo haber tenido lugar en el paso del siglo II al III.[35] Esta transición fue progresiva y se dio de distinta forma y en momentos distintos en los diversos lugares, pero en conjunto revela un cambio en la percepción del espacio en el que tenía lugar la lectura.[36] El periodo que estamos considerando pertenece a la primera fase de ese proceso, en la que las casas donde se reunían los creyentes en Jesús eran espacios fundamentalmente domésticos, no eclesiales. Cabe suponer, entonces, que la lectura de los evangelios que en ellas se realizaba pudo asumir algunas de las características de los eventos de lectura que solían tener lugar en este espacio doméstico.

Esta conclusión tiene que ver con el segundo parámetro que hemos mencionado más arriba: el tipo de reunión en que se leía. Ya hemos visto que a mediados del siglo II la lectura de los evangelios formaba parte de un encuentro ritualizado. Sin embargo, como hemos visto también, la lectura en este contexto parece ser una innovación y, por tanto, lo más probable es que los encuentros fueran diferentes en el periodo anterior. Los datos para averiguarlo son escasos y poco coincidentes. Por un lado, el libro del Apocalipsis, escrito en la época que estamos considerando, parece presuponer una asamblea litúrgica como contexto de lectura.[37] Sin embargo, en el informe que Plinio el Joven hace sobre las reuniones de los cristianos en Ponto a comienzos del siglo II se mencionan las oraciones matinales y la cena vespertina, pero nada se dice de la lectura (*Ep.* X, 96, 7). Es muy probable que en estos primeros años los contextos de lectura fueran variados.

3. LA COMUNIDAD LECTORA

Este tercer factor trata de identificar a los protagonistas del evento de lectura. Hemos dicho ya que en ella había un lector que leía el texto para los

35 Adams, The Earliest Christian Meeting Places, 80-99.

36 Es tentadora la hipótesis de relacionar este cambio en la disposición, utilización y percepción del espacio con un cambio en la forma de lectura, menos estructurada en la fase de la *domus ecclesiae* y más ritualizada en la de la *domus ecclesia*. Sin embargo, la insuficiencia de los datos hace difícil confirmarla.

37 Además de los diálogos situados al comienzo y al final del libro (Ap 1, 5b-8; 22, 16-20), los himnos que aparecen reiteradamente a lo largo de él revelan un ambiente litúrgico.

asistentes y que, muy probablemente, uno y otros intervenían de formas diversas en el acto de lectura: el lector explicando y aclarando, y los oyentes preguntando o comentando. Por otro lado, al hablar del tipo de texto, hemos anotado que este (por su contenido y por su forma) hace presuponer un tipo de grupo lector muy diferente a los de la élite. Para definir con más precisión la comunidad lectora de los evangelios en este periodo podemos considerar dos parámetros: la composición de los primeros grupos de creyentes en Jesús y su percepción de las fronteras del grupo.

Los estudios sobre la composición social de los grupos de creyentes en Jesús después del año 70 señalan que dichos grupos no representaban un "corte transversal representativo" de la sociedad de su tiempo, pues son escasas las alusiones a miembros de los estratos más altos y también a los más bajos.[38] En los textos que han llegado hasta nosotros aparecen, sobre todo, miembros del estrato inferior urbano, principalmente artesanos, comerciantes, etc. Son también visibles los esclavos domésticos y los libertos, así como algunos miembros de los estratos inferiores de la clase alta.[39] Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en la literatura antigua, transmitida por los miembros de la élite, los pobres, particularmente los indigentes, que ocupaban los estratos más bajos de la escala social, son invisibles y que esto podría ocurrir también con los textos cristianos.[40] En todo caso, asumiendo los necesarios matices, lo que resulta más significativo es que estos grupos conformaban comunidades lectoras muy heterogéneas, muy diferentes, en este sentido, a las comunidades lectoras de élite de las que hablan los textos cultos de la época.

Comunidades lectoras de este tipo no eran del todo inusuales en la época imperial. Para entonces, tanto los nuevos géneros literarios, sobre todo la novela, como el incremento de la población lectora gracias a la proliferación de escuelas, habían promovido la lectura en sectores cada vez más amplios de la población. En este sentido, la analogía de los grupos lectores de la novela que, como hemos dicho, es un género literario que se desarrolló paralelamente a la biografía y tiene elementos en común con ella, resulta mucho más útil a la hora de identificar los primeros grupos lectores de los evangelios que lo que sabemos sobre los

38 Ekkehard Stegemann & Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo* (Estella: Verbo Divino, 2001), 424. Sin embargo, como señala Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 139-140 y 351-352, durante el siglo II se observa una presencia cada vez más visible de miembros de las clases altas.

39 Stegemann & Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, 424-426.

40 Como afirma Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations 50 BC to AD 284* (New Haven: Yale University Press, 1974), los pobres nunca fueron nunca un tema de conversación apropiada para los ricos, ni las tumbas dejaron noticia de quienes murieron sin un céntimo (p. 93).

grupos lectores de élite. Los grupos lectores interesados por la novela antigua eran también muy heterogéneos, pues su lectura resultaba más fácil y atractiva que la de las obras clásicas; además, no era difícil encontrar lectores profesionales, probablemente no tan avezados como los de la élite, pero adecuados para la tarea.[41]

Finalmente, las comunidades lectoras de los evangelios, modeladas cada vez más por la lectura de estos relatos en los que Jesús se acerca y acoge a todo tipo de personas, eran grupos inclusivos, cuyas fronteras eran sumamente permeables. De hecho, la lectura grupal, que solo requiere competencia lectora en alguno de sus miembros, facilitaba enormemente la incorporación de personas de clase baja, las cuales, gracias a la lectura en grupo, podían conocer la vida y las enseñanzas de Jesús.

4. LA TRADICIÓN CULTURAL EN QUE SE INSCRIBE LA LECTURA

La lectura es una práctica aprendida, tradicional, que no se improvisa; y, por tanto, la tradición cultural en que se inscribe es un factor decisivo para definir una forma de lectura. En el caso de los evangelios, se discute si la lectura comunitaria de los mismos tenía un trasfondo judío, y seguía las pautas de la lectura sinagogal; o bien un trasfondo helenístico, y seguía el modelo de la lectura en los banquetes y otros encuentros sociales.[42] Sin embargo, en este debate se olvida a menudo que, cuando comenzaron a leerse los evangelios, los grupos de creyentes en Jesús tenían una tradición lectora propia que había comenzado con la lectura pública de los primeros escritos cristianos: las cartas de Pablo.

En aquellos primeros años, muchos creyentes en Jesús estaban familiarizados con la lectura sinagogal. De hecho, son numerosos los pasajes de los evangelios que suponen un conocimiento de dicha práctica.[43] Sin embargo, el hecho de que conocieran el tipo de lectura que se realizaba en la sinagoga no implica necesariamente que lo practicaran en sus reuniones. La descripción que hace Justino del evento de lectura que tenía lugar en las asambleas romanas no apoya, de hecho, esta suposición, pues aunque afirma que los evangelios se leían

41 Hägg, *The Novel in Antiquity*, 90-101, hace una interesante descripción de estos grupos lectores, que tiene mucho en común con la que encontramos en los estudios sobre la composición social de los primeros grupos cristianos.

42 Se trata de un debate abierto en el que se siguen aportando datos y argumentos a favor y en contra de cada opción: Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*,… 147-158, a favor de la tradición helenística; Keith, "Public Reading of the Gospels…", 464-467, a favor de la tradición judía.

43 Brian J. Wright, *Communal Reading*…, 121-153.

junto (o alternando) con los profetas, no hay en ello una alusión directa a la lectura sinagogal, en la que se leía sobre todo la Torá.[44] La lectura sinagogal estuvo siempre presente como referente de una forma de lectura con la que muchos de los primeros creyentes en Jesús estaban familiarizados, pero su influjo en la lectura comunitaria de las asambleas cristianas no fue ni homogéneo ni inmediato. Lo más probable es que se incrementara cuando la lectura comunitaria de los evangelios comenzó a ritualizarse.[45]

También podemos suponer que muchos de los primeros creyentes en Jesús, entre ellos numerosos judíos, estaban familiarizados con las prácticas de lectura helenísticas que se desarrollaban en diversos ambientes. Las más conocidas son las practicadas por los grupos lectores de élite, que incluían la discusión y el comentario erudito. Los banquetes eran también un espacio adecuado para la lectura en público de obras literarias.[46] Sin embargo, como ya hemos dicho, una analogía más cercana, que nos permitiría precisar cómo era la lectura en común de los evangelios, habría que buscarla en los grupos lectores de la novela antigua. Estos grupos compartirían algunos rasgos con otros grupos lectores contemporáneos (sobre todo en lo que se refiere a la función del lector y a las formas, a veces indirectas, de participación de los asistentes), pero tanto la naturaleza de los textos que leían, como la composición del grupo lector, daría a la lectura un colorido propio.

Por último, conviene no olvidar que en los grupos de creyentes en Jesús existía una tradición lectora propia generada en torno a las cartas escritas por diversos apóstoles (Pablo, Santiago, Pedro) o atribuidas a ellos, las cuales no solo se leyeron en la primera generación, sino también en la segunda y en las posteriores.[47] Esta tradición fue el sustrato sobre el que se desarrollaron otras prácticas, probablemente diversas entre sí, bajo el influjo de las tradiciones lectoras judía y helenística.

44 *Pace* Keith, "Public Reading of the Gospels…", 464-467.

45 Filón y Flavio Josefo ofrecen descripciones detalladas de la lectura en la liturgia sinagogal que hacen pensar en las prácticas de lectura de los grupos de creyentes en Jesús en la segunda mitad del siglo II; véase: Brian J. Wright, *Communal Reading*…, 102-110.

46 Sobre los grupos lectores de élite, véanse los trabajos de William Johnson citados más arriba. Sobre otras prácticas lectoras de corte elitista, pero más abiertas, véase Brian J. Wright, *Communal Reading*…, 63-100.

47 Alikin, The Earliest History of the Christian Gathering, 158-166.

5. LA IDENTIDAD DEL LECTOR

Este último factor trata de definir la relación que existe entre la lectura y la identidad del lector. Se pregunta en qué medida la percepción que el lector tiene de su propia identidad (el grupo social al que pertenece, la idea que tiene de sí mismo) determina y, al mismo tiempo, puede verse reforzada o debilitada por el tipo de textos que se leen y por la forma en que se leen. En las comunidades lectoras de élite, por ejemplo, quienes se consideraban parte de un grupo de élite veían reforzada su identidad cuando se leía un texto literario difícil y de calidad, mientras que se sentían a disgusto cuando se leía literatura de baja calidad.

En el caso de los primeros grupos cristianos, este factor reviste un especial interés, pues la identidad de sus miembros estaba definida por su adhesión a Jesús, que era el protagonista de los evangelios. Debemos suponer que esta adhesión no era igual en todos los participaban en aquellos primeros años en la lectura de los evangelios. La naturaleza permeable de los grupos cristianos hace suponer que, además de los creyentes convencidos, en las reuniones comunitarias hubo a veces simpatizantes e incluso curiosos (1 Cor 14, 24). En todo caso, aunque no todos los participantes en la lectura tuvieran el mismo grado de adhesión a Jesús, tal adhesión era de una naturaleza diversa a la de otros lectores con respecto a los héroes de la literatura clásica o a los protagonistas de la novela helenística.

Los evangelios pertenecían a la literatura propia del grupo. En ellos, la comunidad lectora podía encontrar no solo un relato de sus orígenes (nótese la presencia del sustantivo ἀρχή en el comienzo de dos de los cuatro evangelios canónicos: Mc 1, 1; Jn 1, 1), sino también un modelo a imitar, que les permitía reforzar su identidad de creyentes en Jesús. Una de las finalidades de la biografía antigua era, en efecto, proponer a los lectores un modelo a imitar, y este aspecto aparece especialmente subrayado en los evangelios.[48] Por otro lado, los evangelios surgieron en un periodo en el que los grupos cristianos estaban intentando consolidar su identidad, dando forma a un nuevo *habitus*, un nuevo estilo de vida inspirado en las palabras de Jesús y en su forma de actuar.[49]

Así pues, cabe suponer que la construcción y el refuerzo de la identidad creyente desempeñaron un papel importante en la lectura de los evangelios dentro de los grupos de creyentes en Jesús. Más aún, podemos afirmar que este

48 David B. Capes, "*Imitatio Christi* and the Gospel Genre", *Bulletin for Biblical Research* 13 (2003): 1-19. doi.org/10.2307bullbiblrese.13.1.0001.

49 Santiago Guijarro, El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018), 15-17 y 169-176.

factor fue uno de los más decisivos en la configuración de una práctica de lectura propia.

V. LA LECTURA DE LOS EVANGELIOS Y EL ARRAIGO DEL CRISTIANISMO

A partir de los factores analizados en el apartado precedente, se puede proponer una caracterización de los primeros grupos lectores de los evangelios. Los textos que leían formaban parte de un tipo de literatura popular que podía suscitar el interés de un público amplio; además, dichos textos estaban escritos en un formato que no solo los distinguía de la literatura de élite, sino que facilitaba la lectura a lectores menos entrenados. Por lo general, dicha lectura tenía lugar en las casas, donde se reunían los grupos de creyentes en Jesús, y formaba parte de dichos encuentros, que aún no tenían un carácter ritual. Estos grupos tenían una composición socialmente heterogénea y sus fronteras eran permeables. Aunque la mayoría de sus componentes eran iletrados, la lectura pública les permitía participar activamente en el acto de lectura. En muchos casos, la lectura formaba parte de las prácticas tradicionales del grupo, pues antes de disponer de los evangelios, en ellas se habían leído las cartas escritas o atribuidas a Pablo y otros apóstoles. Muchos de los participantes conocían la forma en que se leían los textos en las sinagogas, así como diversas prácticas helenísticas de lectura, y es de suponer que dichas tradiciones lectoras hayan configurado diversos aspectos de su forma de leer, la cual fue adquiriendo progresivamente un carácter ritual bajo el influjo de la lectura sinagogal. Por último, en los grupos cristianos, la lectura de los evangelios estuvo estrechamente vinculada en estos primeros años a un proceso de construcción de identidad, que contribuyó decisivamente al arraigo del cristianismo.

Este "retrato robot" de los grupos lectores de los evangelios antes del mediados del siglo II es una representación simplificada de los principales rasgos que, según los indicios a nuestra disposición, pudieron tener dichos grupos y las prácticas de lectura que en ellos se desarrollaron. Lo más probable es que durante este periodo formativo dicha lectura haya adoptado formas diversas en las diferentes comunidades y grupos de creyentes en Jesús, dependiendo de su composición, localización, contexto, etc. Ahora bien, dado que carecemos de datos para identificar con más precisión dichas prácticas de lectura, esta reconstrucción puede ser útil para imaginarlas.

Este ejercicio de imaginación controlada, de hecho, permite comprender mejor algunos aspectos de la difusión y arraigo del cristianismo en aquellos primeros años. El más relevante es, sin duda, que esta práctica de lectura abrió nuevas posibilidades para la difusión del mensaje cristiano. La textualización de la memoria de Jesús creó las posibilidades para dicha difusión, pero esta solo se hizo efectiva gracias a una práctica de lectura abierta e inclusiva como la que hemos descrito. Este tipo de práctica lectora facilitaba los contactos con personas que no pertenecían a los grupos unidos por vínculos fuertes, como la familia o la clientela, lo cual permitía la creación de múltiples vínculos débiles a través de los cuales podía difundirse el mensaje cristiano.[50] Además, la naturaleza popular de los textos evangélicos, cuya lectura los hacía accesibles a un público amplio, en su mayoría iletrado, facilitó esta difusión. Por otro lado, el incremento de la lectura en el periodo romano, gracias a una mayor disponibilidad de lectores y al interés por nuevos géneros literarios como la novela, había creado un ambiente propicio para este tipo de lectura. Por último, no debemos olvidar que los evangelios, a diferencia de las cartas apostólicas, que estaban destinadas al consumo interno, fueron las primeras obras literarias producidas por los creyentes en Jesús que podían ser leídas a quienes no pertenecían a sus grupos.

Esta apertura a nuevos destinatarios está relacionada con otro dato de los orígenes cristianos que resulta intrigante. Según todos los indicios, los primeros grupos de creyentes en Jesús incorporaron, gracias a su talante inclusivo, un número significativo de miembros procedentes de los estratos más bajos de la sociedad de entonces. La mayoría de ellos no solo eran iletrados, sino que carecían de los medios necesarios para adquirir una mayor formación. Sin embargo, con el paso del tiempo observamos que estas personas habían afianzado sus convicciones y eran capaces de dar razón de sus creencias. Esto se debió, sin duda, a la instrucción recibida en las reuniones comunitarias semanales. Ahora bien, a la vista de lo que hemos averiguado sobre la lectura de los evangelios, no es aventurado suponer que estos escritos, más cercanos a la sensibilidad popular, leídos y comentados por un lector y por los demás participantes, desempeñaron un papel importante en la formación de los miembros procedentes de los sectores más bajos de la sociedad y contribuyeron a consolidad su adhesión a Jesús.

La lectura en grupo de los evangelios desempeñó también un papel decisivo, como hemos visto, en la configuración y consolidación de la identidad cristiana,

50 Sobre la importancia de los vínculos débiles en la primera difusión del cristianismo, véase: István Czachesz, "Christian Beginnings and Cultural Evolution". En *Language, Cognition, and Biblical Exegesis. Interpreting Minds*, ed. by Ronit Kilolski et al. (London: Bloomsbury Academic, 2019), 162-178.

que se traducía en unas formas de comportamiento características (*habitus*), y en unos compromisos éticos inspirados en las enseñanzas de Jesús y en su misma forma de actuar, que sus seguidores conocían mejor y podían imitar gracias a la lectura de los evangelios. No es casual que los evangelios fueran compuestos en la segunda generación de discípulos, pues fue entonces cuando los grupos de seguidores de Jesús tuvieron que afrontar la tarea de definir y consolidar su identidad como grupo.

Por último, la práctica de lectura que hemos descrito ayuda a entender mejor el llamativo fenómeno de la "eclosión textual" de la memoria de Jesús que hemos mencionado al comienzo de este trabajo. Resulta sorprendente que, a los pocos años de la publicación del Evangelio según Marcos, se compusieran dos versiones revisadas de este mismo evangelio en contextos diversos: más judío el del Evangelio según Mateo; y más helenístico el del Evangelio según Lucas. Por aquellos mismos años se compuso el Evangelio según Juan, que recoge la tradición sobre Jesús desde una sensibilidad distinta. Todos estos evangelios se escribieron durante la segunda generación (70-110). Además, durante esta generación y la siguiente se compusieron otros libros sobre Jesús semejantes (Evangelio de Pedro, Evangelio de Tomás, Evangelio Egerton, etc.). Tal proliferación de escritos en tan poco tiempo solo se explica si en los grupos de creyentes en Jesús existía una demanda de estos textos, cada vez más adaptados a su situación y necesidades, para su lectura en grupo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, Edward. *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Alikin, Valery A. *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Context of the Christian Gathering in the First to Third Centuries.* Leiden-Boston: Brill, 2010.

Boring, M. Eugene. *Mark*. Louisville: WJK, 2006.

Capes, David B., "*Imitatio Christi* and the Gospel Genre". *Bulletin for Biblical Research*, 13 (2003): 1-19. doi.org/10.2307bullbiblrese.13.1.0001.

Czachesz, István. "Christian Beginnings and Cultural Evolution". En *Language, Cognition, and Biblical Exegesis. Interpreting Minds*, ed. by Ronit Kilolski, István Czachesz, Frederck S. Tappenden, and Tamás Biró, 162-178. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Fowler, Robert M. *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg: Trinity Press, 1996.

Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts.* New Haven & London: Yale University Press, 1995.

Gavrilov, Aleksandr K. "Techniques of Reading in Classical Antiquity". *The Classical Quarterly*, 47-1 (1997): 56-73.
Guijarro, Santiago. *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.
Guijarro, Santiago. *Los cuatro evangelios*. 4 ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.
Hägg, Tomas. *The Novel in Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.
Hurtado, Larry W. *Los primitivos papiros cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
Hurtado, Larry H. "Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading". In: *The Early Text of the New Testament*, edited by Charles E. Hill & Michael J. Kruger, 49-62. Oxford: Oxford University Press, 2012.
Johnson, William A. "Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity". *American Journal of Philology*, 121 (2000): 593-627. doi.org/10.1353/ajp.2000.0053.
Johnson, William A. "Constructing Elite Reading Communities in the High Empire". In *Ancient literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, edited by William A. Johnson & Holt N. Parker, 320-330. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Johnson, William A. *Readers and Reading Culture in the Roman Empire: A Study of Elite Communities*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Keith, Chris. *The Gospel as Manuscript. An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
Keith, Chris. "Public Reading of the Gospels". In: *The Reception of Jesus in the First Three Centuries. Volume 3: From Celsus to the Catacombs*, edited by Chris Keith, Helen K. Bond, Christine Jacobi, and Jens Schröter, 445-469. London: T&T Clark, 2020: 445-469.
Kloppenborg, John S. "Literate Media in Early Christ Groups: The Creation of a Christian Book Culture". *Journal of Early Christian Studies* 22-1 (2014): 21-59. doi.org/0.1353/earl.2014.0004.
Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
Longenecker, Bruce W. *Las cartas de Pérgamo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
MacMullen, Ramsay. *Roman Social Relations 50 BC to AD 284*. New Haven: Yale University Press, 1974.
Munier, Charles (trad.). *Justin, Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiennes 507). Paris: Du Cerf, 2006.
Nässelqvist, Dan. *Public Reading in Early Christinianity. Lectors, Manuscripts, and Sound in the Oral Delivery of John 1–4*. Leiden: Brill, 2016.
Ruiz Bueno, Daniel (trad.). *Padres apologistas griegos (s. II)*. Madrid: BAC, 1979.

Stegemann, Ekkehard - Wolfgang Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino, 2001.
Tolbert, Mary A. *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
Valette-Cagnac, Emmanuelle. *La lecture à Rome*, Paris: Belin, 1997.
Wright, Bryan J. *Communal Reading in the Time of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
Yabro Collins, Adela. *Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
Yaghjian, Lucretia B. "Ancient Reading". In: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, edited by R. Rohrbaugh, 206-230. Peabody: Hendrickson, 1996.

Santiago Guijarro
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Compañía, 5
37002 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-8140-7309

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 785-807, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.785

CRIATURAS NO HUMANAS Y REINADO DE DIOS. LA DIMENSIÓN ECOLÓGICA DEL MENSAJE DE JESÚS

NON HUMAN CREATURES AND THE KINGDOM OF GOD. THE ECOLOGICAL DIMENSION OF JESUS' MESSAGE

ESTHER MIQUEL PERICÁS
Asociación Bíblica Española

Recibido: 03/03/2022 Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La tesis principal de este escrito es que la noción de reinado de Dios en boca de Jesús presupone la inclusión de criaturas no humanas. Este presupuesto tiene sus raíces en la Biblia Hebrea, especialmente en el libro de los Salmos, y en el pensamiento judío antiguo, donde la relación entre Dios y todos los seres creados corresponde a la que un rey tiene con sus súbditos. El uso de las claves interpretativas del giro ontológico en Antropología nos ha permitido entender de forma literal esa correspondencia y reconocer el carácter interpersonal que el pensamiento bíblico atribuye a la relación entre Dios y las criaturas no humanas.

Palabras clave: criaturas no humanas, ecología, giro ontológico, reinado de Dios

ABSTRACT

The main thesis of this paper is that Jesus conceived God's kingdom as including non-human creatures. This idea has its roots in the Hebrew Bible, most conspicuously in

the Book of Psalms, and in Ancient Jewish thought, where the relation between God and all created beings corresponds to that between a king and his subjects. The interpretative approach sponsored by the Ontological turn in Anthropology has allowed us to understand this correspondence in a literal sense, and to acknowledge the interpersonal character that Biblical thought ascribes to the relation between God and his non-human creatures.

Keywords: ecology, kingdom of God, non-human creatures, ontological turn

I. INTRODUCCIÓN

La nueva actitud investigadora fomentada por el giro ontológico en Antropología ha puesto en valor las diferentes formas como muchas culturas preindustriales actuales se relacionan con los seres que componen sus entornos naturales y los presupuestos ontológicos a ellas subyacentes. Entre estas formas, destaca por su frecuencia y ubicuidad la atribución de rasgos personales a animales y vegetales, e incluso a montañas, ríos, lagos y mares. Asumiendo que los autores bíblicos y sus destinatarios eran culturalmente más cercanos a las sociedades preindustriales del presente que al hombre moderno occidental, defenderemos que muchos textos bíblicos en los que se atribuye ese tipo de rasgos a criaturas no humanas, tienen sentido leídos en su literalidad. Este cambio de perspectiva nos permitirá argumentar a favor de la inclusión de las criaturas no humanas en la noción bíblica de reinado de Dios.

Este artículo quiere poner de relieve aspectos poco estudiados de la noción de reinado de Dios utilizada por Jesús y que se refieren de forma significativa a las criaturas no humanas. Su tesis principal es que, tanto en boca de Jesús como en el Judaísmo de su tiempo, el reinado de Dios, es decir, las acciones, relaciones y actitudes que constituyen la acción divina de reinar, no están referidas sólo al pueblo de Israel, ni siquiera al conjunto de la humanidad, sino a la creación entera. Constataremos, además, que algunos textos significativos presentan a las criaturas no humanas como súbditos ejemplares de Dios-rey.

II. EL REINADO DE DIOS EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

Como todos los exegetas saben, la expresión "reinado de Dios" no es original de Jesús, sino que se encuentra ya presente en la Biblia Hebrea, especialmente en

el libro de los Salmos y el Deutero-Isaías[1]. Sin embargo, la inminencia que en boca de Jesús tiene la llegada de este reinado, posee tal relevancia en el mensaje evangélico que la mayoría de los estudiosos se fijan sólo en sus aspectos novedosos, con el consiguiente olvido sus raíces veterotestamentarias.

A esta omisión frecuente y desafortunada contribuye también el hecho de que, mientras el Antiguo Testamento prefiere hablar de la acción divina de reinar utilizando ese verbo o dando a Dios el título de "rey", Jesús, que sí se refiere a esa acción como "reinado" nunca llama a Dios "rey", sino simplemente "Dios", "señor" o "padre". Estas diferencias en la expresión pueden producir la impresión equivocada de que el reinado del Dios-padre de Jesús poco o nada tiene que ver con el Dios-rey del Antiguo Testamento.

Afortunadamente, Bruce Chilton ha reaccionado frente a esta desconexión errónea subrayando con fuerza la importancia que la acción divina de reinar tiene en el libro de los Salmos y, por derivación, en el pensamiento de la comunidad judía postexílica, que utilizaba habitualmente dicho libro en el culto del templo y la oración sinagogal[2]. Según Chilton, este uso hace impensable que el sentido de la expresión "reinado de Dios" en boca de Jesús careciera de conexión con la imagen de Dios-rey en los salmos o que no suscitara en la mente de sus oyentes las mismas connotaciones que tenía en la plegaria diaria de Israel. Esto nos ayuda a entender por qué el Jesús de los evangelios jamás se molesta en explicar qué es el reinado de Dios, limitándose a ilustrar con ejemplos y parábolas las dinámicas de su manifestación en el mundo.

Aunque los exegetas detectan variaciones significativas en los modos como distintos salmos individuales conciben la realeza divina[3], los estudios de Chilton sobre el lenguaje religioso del Judaísmo del segundo templo permiten afirmar con claridad que, en esta época, el culto y la oración del pueblo los había ya integrado en una imagen ciertamente compleja pero única, a la que sí era habitual referirse con la expresión "reinado de Dios". Y, lo más importante de las

1 El libro de los Salmos es el que contiene más referencias al reinado de Dios de todo el Antiguo Testamento. La raíz *mlk* se aplica a Yhwh en 21 Salmos: 5,2; 10,16; 22,28; 24,7-10; 29,10; 44,4; 47,2.6-8; 48,2; 68,24; 74,12; 84,3; 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1.4; 103,19; 145,1.11.13; 146,10; 149,2. Ver: Robert D. Rowe, *God's kingdom and God's son. The background of Mark's Christology from concepts of kingship in the Psalms* (Leiden – Boston – Köln: Brill 2002) p.14.

2 Bruce Chilton, *Pure Kingdom. Jesus' visión of God* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996) pp.23-32. Ver también: Richard Bauckham, *Living with other creatures. Green exegesis and theology* (Waco: Baylor University Press 2011) p. 72.

3 Jorge M. Blunda, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad posexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98* (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2010) pp.73-79.

conclusiones de Chilton para las tesis que aquí quiero defender, es que la integración de las diversas connotaciones significativas de dicha imagen y su profundización en el pensamiento judío del segundo templo habían propiciado la expansión del uso de la expresión "reinado de Dios" hasta convertirla en una forma habitual de referirse a la acción general de Dios en el mundo[4].

Desafortunadamente, el énfasis que el Jesús sinóptico pone en la irrupción o llegada del reinado de Dios, y que sólo comparte con el segundo Isaías y algunos salmos afines al pensamiento de este texto profético, puede fácilmente hacernos pasar por alto lo que el propio Jesús debía presuponer en virtud de su inmersión en el imaginario religioso de su época; a saber, que dicho reinado está ya presente y activo en todos los ámbitos del mundo donde Dios ejerce su poder y que, de hecho, son la mayoría. Pues, aunque la tradición de Israel reconoce que algunas criaturas, como el mar, los espíritus malignos y especialmente los propios seres humanos, son propensos a rebelarse y sobrepasar los límites que el rey divino les asignó al principio de los tiempos, esa misma tradición corrobora que la mayor parte de ellas cumplen siempre y de forma espontánea la voluntad de su creador y rey.

Esta obediencia mayoritaria a la voluntad divina es el trasfondo permanente sobre el que destacan acontecimientos críticos que, en el movimiento de Jesús, pero seguramente también en el representado por el segundo Isaías y ciertos salmos reales (Sal 96 y 98), son percibidos como afirmaciones novedosas del poder real de Dios en respuesta a desórdenes causados por los pecados de Israel, la soberbia opresora de los pueblos o la rebeldía de algunas criaturas no humanas. Conviene, no obstante, insistir en que dichos desórdenes son siempre parciales, pues la mayor parte de los seres que componen la creación es siempre fiel a la voluntad de Dios. Tanto es así, que en algunos textos aparecen saludando gozosos, e incluso participando en, la total restauración del poder divino.

Tomando como punto de partida las anteriores conclusiones de Chilton, el objetivo de este escrito es estudiar hasta qué punto el lenguaje de la realeza de Dios y de su gobierno sobre las criaturas no humanas debe entenderse como un recurso literario o, por el contrario, supone que dichas criaturas son capaces de comportarse como súbditos y deben ser, por tanto, consideraras seres de carácter personal.

La respuesta positiva que argumentaré en las siguientes páginas nos abocará al reconocimiento de las ricas y profundas conexiones que el pensamiento judío antiguo establecía entre Dios-creador y Dios-rey, entre la creación y el Reino.

4 Chilton, *Pure Kingdom*, p.10.

Pero además nos posibilitará entender el reinado de Dios predicado por Jesús como una realidad mucho más amplia de lo que se suele imaginar, una realidad que no se ofrece sólo a los seres humanos, sino que incluye también criaturas no humanas, y en las que lo moral y lo social afecta e implica a la creación entera.

III. CRIATURAS Y REINADO DE DIOS EN LOS SALMOS

La presencia en los Salmos de criaturas no humanas en conjunción con la noción del reinado de Dios puede clasificarse en cuatro tipos dependiendo de la manera como Dios interacciona con ellas. Estos tipos no son excluyentes y, de hecho, podemos encontrar más de uno en un solo salmo.

(1) Las criaturas no humanas están bajo el dominio de Dios. Ej: Sal 24,1-2; 29,3-10; 68,33-35; 74,12-17; 93,3-4; 95,4-5; 96,5.10a; 97,3-5; 99,1; 103,19; 104,5-9. Una expresión clara y concisa de esta situación la encontramos en Sal 103,19: "El Señor afirmó en el cielo su trono, su reinado gobierna el universo". El salmista asume que este dominio empieza con los actos originales de la creación, pero que se continúa en el presente. Dios también ejerce su dominio real sometiendo a las criaturas que ocasionalmente se rebelan, a veces mediante acciones dramáticas e incluso destructoras[5].

Así, en Sal 95,3-5 leemos:

> El Señor es el dios máximo,
> rey supremo entre todos los dioses,
> en sus manos las simas de la tierra,
> suyas son las cumbres de los montes,
> suyo el mar porque él lo hizo,
> y la tierra firme que modelaron sus manos.

(2) Las criaturas no humanas obedecen de forma espontánea el orden que Dios les ha dado. Ej: Sal 93,1-4; 95,3-5; 103,22; 104,1-4; 145; 146. La estabilidad y el orden del mundo, ejemplificados en la solidez de la tierra y la regularidad de los movimientos celestes, es ensalzada por el salmista como prueba y ejemplo de la fidelidad y la justicia de Dios para con Israel.

5 Peter L. Trudinger, "Friend or foe? Earth, sea and *chaoskampf* in the Psalms". En: *The Earth story in the Psalms and the Prophets*, editado por Norman Habel, 29-41, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, considera que, a diferencia de los relatos de la creación de pueblos del entorno, en el caso de Yhwh, la acción de ordenar prevalece sobre la de luchar.

(3) Las criaturas no humanas se benefician, junto con las humanas, del sabio cuidado que Dios les dispensa. Ej: Sal 104; 145,8-11.15-17.

(4) Criaturas no humanas reciben o secundan con aclamaciones a Dios que reina o llega para reinar. Ej: 96,11-13; 97,1.6; 98,7-9; 103,22.

Así, en Sal 96,11-13 leemos:

> Alégrense los cielos, goce la tierra,
> retumbe el mar y cuanto contiene,
> exulte la campiña y cuanto hay en ella,
> aclamen los árboles silvestres
> delante del Señor que ya llega,
> ya llega a regir la tierra.
> Regirá el orbe con justicia
> y a los pueblos con fidelidad.

El primer tipo está explícita o implícitamente conectado con la acción creadora de Dios, entendida, fundamentalmente, como un poner límites y orden en el desorden o caos primigenio. Ordenar la sociedad era, precisamente, una de las funciones principales de los reyes del Próximo Oriente Antiguo. La subida al trono de un nuevo rey se celebraba como la ocasión para ordenar la vida política y social del reino, restituyendo, reequilibrando y resarciendo las injusticias e inequidades acumuladas en el pasado. No obstante, a diferencia del relato de Gen 1-2, el salmista no está tan interesado en los orígenes y tiempos de la creación divina cuanto en el estado de sumisión al que Dios la ha sometido y la somete.

En el segundo tipo, las criaturas no humanas que forman la gran estructura del cosmos, los cielos y la tierra, a veces, las montañas y los ríos, aparecen como súbditos perfectos de Dios. Firmes en los fundamentos y fieles al orden que Él les dio, hacen posible la vida y la existencia de los demás seres. Aquí no hay resistencia alguna, sino todo lo contrario: los cielos y la tierra actúan como ministros fieles del rey divino.

En el tercer tipo, todas las criaturas, humanas y no humanas, que habitan entre los límites del cielo y la tierra son objeto del cuidado de Dios, quien les proporciona sus espacios y alimentos propios y las sostiene con el vigor de su aliento. Su relación con Dios es como la de los súbditos respecto al rey modélico de las tradiciones del Próximo Oriente Antiguo, un rey cuya obligación es proveer fielmente lo necesario para el bienestar de sus gobernados[6].

6 Eva Anagnostou-Laoutides, *In the garden of the gods. Models of kingship from the Sumerians to the Seleucids* (London – New York: Routledge, 2017) p.3.

El cuarto tipo es el más original e interesante para la temática que me ocupa. En él se atribuye a criaturas no humanas acciones o actitudes que la cultura moderna occidental considera exclusivas de nuestra especie. Las montañas, los árboles, los ríos exultan de alegría, alaban a Dios, baten palmas … No son meros sujetos pasivos del dominio o del cuidado divino, sino sujetos con intenciones, que reaccionan de forma positiva ante la presencia de su rey.

Si aceptamos la literalidad de los textos, deberemos concluir que muchas de las criaturas no humanas que aparecen en ellos se comportan claramente como súbditos de Dios, es decir, sienten y actúan de forma parecida a como lo hacen las personas humanas que viven bajo su reinado.

IV. RELACIÓN DE LAS CRIATURAS NO HUMANAS CON DIOS EN OTROS ESCRITOS BÍBLICOS

La conclusión del apartado precedente está indirectamente apoyada por otros textos bíblicos que también atribuyen a criaturas no humanas la capacidad de relacionarse con Dios propias de un súbdito. En esta categoría son especialmente relevantes y abundantes los textos proféticos.

Hilary Marlow, una de las exegetas que más profundamente ha reflexionado sobre la ética medioambiental en la Biblia Hebrea señala que, en profetas como Amós, Oseas y el primer Isaías, las criaturas no humanas cooperan con Dios para ejecutar sus juicios beneficiando o castigando a los seres humanos (ej: Am 3,6-13; 9,3.5-6; Os 2,20-25; Is 5,1-7). Aunque estos profetas no dan explícitamente a Dios el título de rey, el comportamiento de las criaturas no humanas que describen es el propio de los servidores o súbditos fieles de un monarca[7].

A partir del análisis pormenorizado de distintos textos, esta misma autora concluye que las cualidades de la justicia, la rectitud y la paz que, según dichos profetas caracterizan la acción divina, no afectan sólo al pueblo de Israel, sino a la entera creación. Son virtudes del orden que Dios impone en el mundo[8]. Dado que esas cualidades son, precisamente, las que la cultura israelita atribuye al ideal de rey, es lícito concluir que Dios manifiesta los rasgos de su poder real tanto en el gobierno de los seres humanos como en el de las criaturas no humanas.

7 Hilary Marlow, *Biblical Prophets.Contemporary Environmental Ethics.Re-reading Amos, Hosea, and First Isaiah* (Oxford: Oxford University Press, 2009) p.157.

8 Marlow, *Biblical Prophets*, pp. 179, 243.

En el exhaustivo y lúcido estudio realizado por Jorge Blunda sobre la caracterización de Yhwh como rey en el segundo Isaías y en los Salmos 96 y 98, se señala con frecuencia la participación de las criaturas no humanas en el reconocimiento de la soberanía de Dios. En Is 44,23, por ejemplo, leemos:

> ¡Cielos, gritad de júbilo, porque Yhwh ha actuado! ¡Clamad, profundidades de la tierra, lanzad gritos de júbilo, montañas y bosque con todo su arbolado!, pues Yhwh ha rescatado a Jacob y en Israel ha manifestado su gloria.

Según los análisis de Blunda, no hay que pensar que estamos aquí ante una mera "metonimia, según la cual, los reales destinatarios de la invitación hímnica serían los seres humanos habitantes de las regiones mencionadas" … "El redentor de Israel es también el creador del mundo. De la conexión entre ambas acciones divinas se pasa a la identificación"[9]. El destino de Israel no sólo está ligado al del resto de la humanidad, sino al de la creación entera.

Otro texto que corrobora lo dicho es Is 49,13:

> ¡Aclamad, cielos, y exulta, tierra! Prorrumpan los montes en gritos de alegría: Yhwh ha consolado a su pueblo, y de sus pobres se ha de compadecer.

En palabras de Blunda, "La invitación a la alegría de la naturaleza no es sólo una ornamentación literaria ni una exageración emotiva, sino una afirmación teológica: todos los elementos hacen fiesta, porque la redención se comprende como una nueva creación. Como en el caso de los Salmos de Yhwh rey, la entronización de Yhwh aparece como el inicio de un orden nuevo, con sus implicaciones cosmológicas y soteriológicas"[10].

Teniendo en cuenta que las tesis defendidas en los libros de Marlow y Blunda no necesitan apoyarse en el carácter personal de las criaturas no humanas, las conclusiones que a este respecto se derivan de sus magníficos trabajos de investigación y que he resumido en los párrafos anteriores son doblemente valiosas. Sin decirlo explícitamente, ambos autores se ven de alguna manera forzados a reconocer que, en los textos objeto de sus respectivos estudios, las criaturas no humanas interaccionan con Dios como los súbditos de un reino interactuarían con su rey y señor. Los apartados que siguen estarán dedicados a mostrar la plausibilidad de esta idea y a hacer explícitos sus fundamentos.

9 Blunda, *La proclamación de Yhwh rey*, pp. 177-78.
10 Blunda, *La proclamación de Yhwh rey*, p.224.

V. EL CARÁCTER PERSONAL DE LAS CRIATURAS NO HUMANAS EN EL PENSAMIENTO BÍBLICO

El dato aportado por Chilton sobre el sentido amplio que el judaísmo del segundo Templo daba a la expresión "reinado de Dios", equivalente a la actividad de Dios en el mundo, nos permite afirmar que la acción divina de reinar no se ejerce sólo sobre el pueblo de Israel o el conjunto de las naciones, sino sobre la totalidad de las criaturas, también las no humanas. Pero los análisis de apartado anterior sugieren, además, con fuerza que la inclusión de las criaturas no humanas en el reinado de Dios es mucho más que un simple pertenecer pasivo al ámbito donde Dios opera, es una participación activa, en gran medida comparable a la de las personas humanas.

La plausibilidad de esta sugerencia necesita apoyarse en la idea de que las expresiones utilizadas en los salmos para hablar de la actividad de las criaturas no humanas deben tomarse en serio, es decir, que no son meros artificios poéticos. Esta idea, aparentemente extraña, se opone claramente a lo que la exégesis académica ha venido presuponiendo desde sus inicios, a saber, que los únicos seres capaces de obedecer o alabar a Dios, aplaudir su llegada o alegrarse de su presencia son los seres humanos, y que, por tanto, ese tipo de expresiones deben ser entendidas como un recurso literario del autor, el recurso literario que los especialistas han dado en llamar "personificación".

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, "personificar" es atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser racional al irracional o a las cosas inanimadas, incorpóreas o abstractas.

La exégesis académica, como partícipe que es del discurso de la modernidad, presupone una ontología según la cual los únicos seres racionales del mundo son los seres humanos. Desde esta premisa, le parece razonable asumir que el autor bíblico, en la medida en que usa su razón, no puede seriamente atribuir cualidades dependientes de la razón a simples animales, vegetales o cosas; y por tanto, cuando se expresa en esos términos debe estar necesariamente usando licencias poéticas familiares en su entorno social.

Curiosamente, el exégeta que así razona cree ser máximamente respetuoso con ese autor, pues le considera como un igual, y no como miembro de una cultura poco desarrollada, imbuida de creencias míticas o supersticiosas. Y es que otra característica de la modernidad es la oposición que el discurso antropológico ha asumido hasta hace muy poco entre el "conocimiento", privativo de la razón científica occidental, y las "creencias" que supuestamente configurarían el pensamiento de los pueblos premodernos, primitivos o salvajes.

Debido al enorme peso de su influencia en el pensamiento occidental, los escritos bíblicos y los clásicos grecolatinos han sido leídos hasta hace poco, por teólogos y humanistas, como expresiones germinales de la racionalidad moderna. Sólo en el siglo pasado empezaron los historiadores del mundo clásico a tener verdadera conciencia de la distancia cultural que separa nuestras modernas sociedades occidentales de la Antigua Grecia, y a reconocer, en consecuencia, el sesgo etnocéntrico que caracterizaba muchos de sus anteriores presupuestos interpretativos[11]. Su ejemplo hizo mella en la exégesis bíblica, de cuyo ámbito ha surgido una importante corriente hermenéutica que subraya el foso cultural existente entre las sociedades antiguas y la nuestra, y busca en las etnografías de culturas preindustriales la perspectiva y los modelos más adecuados para interpretar la Biblia[12].

La adopción de la mirada antropológica en el estudio de la Biblia ha producido y sigue produciendo muchos e interesantes frutos, pero también es en algunos casos o en alguna medida vulnerable a las críticas que el llamado "giro ontológico" en Antropología hace a los presupuestos epistemológicos de las etnografías clásicas. Estas etnografías, la mayoría anteriores a los años 80 y que versaban siempre sobre grupos humanos distintos al nuestro, consideran las formas preindustriales de vida humana como fenómenos que deben ser dilucidados utilizando las formas de conocimiento propias de nuestra sociedad moderna occidental. Los "otros" humanos se convierten así en objeto de estudio de una ciencia que, a pesar de su vocación universal, es realmente sólo "nuestra". Una ciencia sustentada en una ontología y unos criterios de verdad que distorsionan total o parcialmente las descripciones de las maneras como esos "otros" están en el mundo.

Ahora bien, mientras que la antropología clásica concluía acríticamente que esos "otros" eran humanos de algún modo fallidos, en los que la razón no se había desarrollado plenamente o había quedado ahogada por falsas creencias y supersticiones, los antropólogos del llamado "giro ontológico" cuestionan el valor universal de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que llevaban a esa conclusión y proponen una nueva forma de hacer etnografía caracterizada por conceder prioridad al dato etnográfico sobre las categorías y sistemas conceptuales del investigador. Su prioridad es establecer con el nativo una comunicación tan radicalmente sensible y tan conscientemente respetuosa que no dé nunca por sabidas las referencias de las palabras utilizadas, sino que, por

11 Destacamos, especialmente, a Moses Finley y Pierre Vidal-Naquet.

12 Destacamos el Context Group, nacido en los EEUU, pero actualmente con extensión internacional, y el Grupo de investigación Orígenes del cristianismo, en España.

el contrario, las mantenga constantemente abiertas a nuevos ajustes y revisiones en función de sus siempre dilatables relaciones significativas con otros términos, otros gestos, otras acciones, otros contextos[13].

El nativo y el antropólogo construyen necesariamente su diálogo a partir de algún lenguaje compartido[14], que uno u otro se ha esforzado por aprender, y a partir de experiencias compartidas[15] en las que interaccionan entre ellos o, de forma conjunta, con un entorno común. Pero incluso en el contexto de estas vivencias coparticipadas, el antropólogo nunca debe dejarse llevar por el convencimiento de que comprende adecuadamente el sentido o significado que el nativo les otorga, debe estar siempre dispuesto a cuestionar cualquier presupuesto acerca del tipo de entidades o fenómenos que el encuentro con el otro le ofrece para su consideración[16].

Así, por ejemplo, debe aceptar la duda de si esa montaña a la que un anciano de un pueblo amerindio hace una ofrenda es una simple formación geológica o, es también, una persona – es decir, si posee capacidades que la cultura moderna occidental sólo atribuye a los seres humanos[17]. Y no se trataría simplemente de atribuir a dicho pueblo la "creencia" de que algunas montañas desean y responden positivamente a los regalos, sino de aceptar que existe una comprensión de las cosas en la que eso que su interlocutor señala con el dedo no es una simple formación geológica, sino otro tipo de ser.

Aunque el exégeta no puede entablar con los textos, objeto de su estudio, el mismo tipo de diálogo que el antropólogo entabla con las personas que constituyen el suyo, sí puede adoptar la actitud de autocrítica y respeto radical hacia el "otro" que caracteriza al giro ontológico en Antropología y que le posibilitaría

13 Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, *The ontological turn. An anthropological exposition* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2017) pp.187-188.

14 El propio diálogo con representantes del grupo humano estudiado y las distintas situaciones de la observación participante.

15 La Psicología indica que hay un substrato de interacciones cognitivas con en entorno sensible común a toda la especie humana. Henry Heft, *Ecological Psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's radical empiricism resources for Ecological Psychology* (Mahwah – London: Lawrence Erlbaum Associates, 2001).

16 Holbraad y Pedersen, *The ontological turn*, p.3. El giro ontológico en antropología tiene un importante papel en la valoración positiva que los pueblos indígenas están obteniendo hoy como ejemplos de sabiduría ecológica: Melissa K. Nelson y Dan Shilling (eds), *Traditional ecological knowledge. Learning from indigenous practices for environmental sustainability* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2018).

17 Mary Sol de la Cadena, *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds* (Durham – London: Duke University Press, 2015).

una comprensión más honda de la manera como los autores bíblicos entendían y se relacionaban con las criaturas no humanas[18].

Imbuido de esta actitud dejará de asumir que su conocimiento de las lenguas bíblicas – hebreo, arameo, griego – le permite identificar con precisión las referencias de las palabras que lee. De este modo, no rechazará por absurda la imagen de un árbol aplaudiendo o la de pájaros y lirios que viven despreocupados sabiendo que Dios los viste y alimenta, pues acepta la posibilidad de que los términos hebreos o griegos que ha traducido respectivamente por "árbol", "pájaro" y "lirio" no correspondan exactamente a las clases o especies de seres vivos que la biología moderna designa con ellos.

Uno de los representantes del giro ontológico en Antropología que más puede ayudarnos a captar la ontología subyacente a este tipo de imágenes es Eduardo Viveiros de Castro, quien define el animismo como "una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos". A diferencia de la oposición que la civilización moderna occidental establece entre "sociedad humana" y "naturaleza", para los pueblos animistas, "el espacio entre naturaleza y sociedad es él mismo social"[19]. Esto implica que las criaturas no humanas y las humanas son capaces de interaccionar entre sí de forma semejante a como interactúan miembros de distintos grupos humanos. Pueden acogerse o rechazarse, pueden pedirse favores, concederse gracias e intercambiarse dones, pueden invitarse a compartir sus respectivas vidas grupales, pueden colaborar, espiarse, evitarse o agredirse… En este contexto, lo anímico es, simplemente, aquello que todos los seres capaces de interaccionar socialmente tienen en común, y el "alma" no es sino la participación de una criatura concreta en lo anímico.

Esta forma amplia de definir el animismo autoriza a aplicarlo a un abanico enorme de culturas, entre las que, defiendo, se incluyen las culturas hebreas y judías antiguas. Contrasta de forma evidente y paradigmática con el reduccionismo científico moderno que, a pesar de haber sido superado por la ciencia actual, sigue siendo el fundamento ideológico de la tecnocracia. Según esta ideología, los seres no humanos que componen el mundo natural son, bien materia inerte sometida a fuerzas físicas, bien seres vivos movidos exclusivamente por instintos. En todo caso, entidades pasivas a las que nosotros, únicos seres

18 En el contexto de la lengua española, el artículo de Miguel Ángel Cadenas y Manuel Berjón, "La tempestad calmada (Mc 4,35-5,1): una lectura desde el giro ontológico", *Reseña Bíblica* 111 (2021): 32-43, es pionero en la aplicación de las intuiciones del giro ontológico al análisis de un texto bíblico.

19 Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of Royal Anthropological Institute* 4 (3) (1998): 469-99, p. 473.

dotados de mente, podemos supuestamente utilizar, modificar, descomponer, destruir y consumir a nuestro antojo.

Dado que la capacidad de interacción social presupone algunas de las capacidades que el pensamiento moderno occidental clasifica como "mentales", es legítimo pensar que los grupos humanos animistas conciben lo anímico de forma parecida a como nosotros concebimos lo mental. No obstante, debemos extremar la cautela a la hora de precisar los contornos de este parecido, pues muchos estudios históricos y etnográficos sugieren que no todas las sociedades subrayan con la misma intensidad los mismos aspectos de lo mental o anímico en el propio ser humano. Así, por ejemplo, todo parece indicar que la importancia de la subjetividad individual en el concepto moderno occidental de mente, y que es el origen de problemas filosóficos tan típicamente nuestros como el del solipsismo, carece de equivalente en la mayoría de los demás grupos humanos. Para el animismo, tener alma o participar de lo anímico es precisamente lo que permite al individuo comunicarse e interaccionar socialmente con otros seres, no lo que lo aísla dentro de su propia subjetividad.

Siguiendo el ejemplo de Marisol de la Cadena y otros antropólogos asociados al giro ontológico, utilizaré la palabra "persona" como expresión técnica con la que designar cualquier ser que participa de lo mental o anímico en el sentido que hemos dado más arriba a estos términos. Este uso de la palabra "persona" no es ni pretende ser fiel al significado que le dio el cristianismo en la Antigüedad tardía, ni al del "yo" cartesiano o el del "sujeto" de la filosofía postkantiana con los que fue posteriormente asimilado[20]. Sí tiene conexión genética con la categoría de persona utilizada por Durkheim y Mauss, y en la que se introduce por primera vez la idea de que la concepción que los seres humanos tienen de su propia identidad varía de una cultura a otra[21]. El giro ontológico en Antropología ha llevado esta idea a sus últimas consecuencias incluyendo en la categoría "persona" todo ser al que el grupo humano estudiado atribuya las capacidades mentales suficientes para poder relacionarse socialmente con él[22].

20 Hoy día no existe un concepto de persona que englobe de forma coherente los diversos usos que le dan la Psicología, la Ética y el Derecho. Ver: Amélie Oksemberg Rorty, "Persons and Personae". En *The person and the human mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, editor Christopher Gil (Oxford: Clarendon Press, 1990) 21-38.

21 Steven Collins, "Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology". En: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, editores Michael Carrithers , Steven Collins y Steven Lukes (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 46-82.

22 Chris Fowler, *The archaeology of personhood. An anthropological approach* (London y New York: Routledge, 2004) 4-5.

Esta opción terminológica permite que, para cada grupo humano objeto de estudio, podamos establecer dos distinciones significativas. La primera, entre los seres que dicho grupo considera dotados de alma (personas) y todos los demás (no personas). La segunda, entre las personas humanas y los seres no humanos a los que el grupo atribuye alma (personas no humanas).

Aunque, en un primer momento, esta forma de considerar las cosas puede parecernos extraña, incluso absurda, no se diferencia mucho de la que, incluso entre nosotros, tienen espontáneamente los niños y muchos más adultos de los que solemos pensar. Todos sabemos, efectivamente, que los niños no tienen ninguna dificultad en atribuir sentimientos, deseos y comportamientos humanos a casi todos los animales. Y algo muy similar manifiestan todos aquellos adultos que se dedican a la crianza, adiestramiento o cuidado de animales o que han elegido convivir con alguna mascota. Como la filósofa Vincianne Despret ha puesto en evidencia, existe una oposición fundamental, aunque poco divulgada, entre la experiencia que dichas personas tienen de la psicología animal y la que los científicos que trabajan en los laboratorios defienden como la única compatible con la racionalidad científica. Una racionalidad ésta que se identifica con procedimientos específicamente ideados para que los animales sólo puedan responder de forma mecánica a preguntas que podrían no tener sentido en condiciones de libertad[23]. De hecho, y de acuerdo con lo expuesto por dicha filósofa, cada vez son más los etólogos que, trabajando con animales sobre el terreno, cuestionan el paradigma de que sólo los seres humanos son capaces de comportamiento inteligente e intencional.

Así pues, si son tantas las personas occidentales adultas, incluso con formación académica, que interaccionan de forma aparentemente interpersonal con animales bajo su cuidado, ¿qué podemos esperar de los autores bíblicos, que miraban al mundo sin las constricciones ideológicas del cientifismo o de la tecnocracia? Para ellos no sería en absoluto problemático ver a los árboles aplaudiendo con sus hojas y sus ramas, escuchar las alabanzas de los ríos en el rumor de sus aguas caudalosas y percibir en los comportamientos regulares de los animales y las plantas una obediencia fiel y agradecida al Dios que los cuida y alimenta[24].

23 Vincianne Despret, *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?* (Paris: La Decouverte, 2014)

24 El Sal 19 expresa adecuadamente la idea de que las criaturas no humanas realizan las mismas acciones que las humanas pero de otra manera, utilizando otras partes de su realidad corporal. Así afirma que el cielo y la tierra proclaman la gloria de Dios, advirtiendo, sin embargo, que lo hace sin palabras, es decir, de forma diferente a como lo hacen los seres humanos.

La adopción por parte del exegeta de la perspectiva investigadora propia del giro ontológico en Antropología le legitima para tomarse totalmente en serio éstas y muchas otras descripciones bíblicas relativas a las criaturas no humanas que la exégesis anterior leía como mero lenguaje metafórico.

De acuerdo con esta perspectiva y su terminología, podemos afirmar que el pensamiento bíblico en general concibe a Dios como persona y que muchos de los escritos contenidos en la Biblia, entre los que se cuentan claramente los salmos, consideran que las criaturas no humanas, junto con las humanas, interaccionan socialmente con Dios. El modelo predominante de esta interacción es el de los súbditos respecto de su rey y, de forma derivada, el de los distintos tipos de súbditos entre sí. El reinado de Dios aparece así como el lugar relacional donde las criaturas no humanas interaccionen socialmente con las humanas acreditando, de este modo, su pertenencia a la categoría de personas.

Es importante tener aquí, en cuenta que la relación interpersonal entre Dios-rey y las criaturas en su calidad de súbditos no precisa ser expresada mediante el uso explícito de terminología real. Es suficiente con que el texto presente a Dios y a las criaturas en las actitudes propias, respectivamente, de un rey y de sus súbditos. En la literatura poética, sapiencial y profética las actitudes más frecuentes atribuidas a las criaturas no humanas en su relación con Dios son, por una parte, la obediencia (Sal 147,15-18), y por otra, la gratitud por el cuidado recibido (Sal 36,6-10; 65,10-14; 145,8-17), ambas típicas del modelo relacional rey-súbdito.

La manera en la que estas criaturas obedecen habitualmente a Dios es cumpliendo con las pautas de actividad que él les ha asignado desde el principio de los tiempos, entre las que destacan el respeto a los límites temporales y espaciales dentro de los cuales les está permitido actuar (Sal 33,6-7; 104,4; 148,1-10). Esta forma espontánea de obedecer, que no precisa ser constantemente reactivada mediante órdenes divinas explícitas, se interrumpe en aquellas ocasiones puntuales en las que Dios ordena a alguna de sus criaturas traspasar esos límites con el fin de premiar o castigar a los hombres (Sal 11,6; 19,1-7; 50,3-4, 78,40-48; 107,25). En algunas de estas últimas ocasiones, las criaturas no humanas expresan su horror o duelo por la desgracia que ellas mismas van a provocar a las personas humanas en virtud de su compromiso obediente con la voluntad de Dios. Semejante actitud pone de relieve el carácter interpersonal de la relación tripolar que el pensamiento bíblico reconoce entre Dios, el ser humano y el resto de las criaturas[25].

25 Marlow, *Biblical Prophets*, pp.133-39, 157.

VI. CRIATURAS NO HUMANAS Y REINADO DE DIOS EN LA TRADICIÓN SOBRE JESÚS

En este apartado quiero defender la idea de que las criaturas no humanas, no sólo están incluidas en el concepto de reinado de Dios vigente en el judaísmo del segundo templo, sino también en el reinado de Dios anunciado por el Jesús de los evangelios.

Esta idea parece chocar con la dificultad de que, a diferencia de los escritos veterotestamentarios mencionados más arriba, los evangelios canónicos nunca ponen discursos verbales en boca de criaturas no humanas. Sin embargo y como veremos a continuación, sí recogen algunos dichos y discursos de Jesús que presentan a animales o a plantas como ejemplos de ciertos tipos de comportamientos, actitudes o formas de ser propios de las personas. Mi tesis en este punto es que estos ejemplos no funcionan como meras metáforas, sino como modelos a imitar por cuantos aspiran a ser súbditos de Dios-rey. Esto permitirá, a su vez, concluir que los animales y plantas en cuestión son, por supuesto, miembros del Reino de Dios, pero que, además, están presentados en esos textos evangélicos como súbditos ejemplares del mismo[26].

1. EJEMPLARIDAD DE LAS AVES Y LOS LIRIOS

Pertenecer al reinado de Dios es vivir como súbdito de Yhwh-rey. Ahora bien, como ya hemos constatado, en el pensamiento hebreo, ser súbdito de un buen rey consiste fundamentalmente en dos cosas: sentir gratitud por saberse bajo su protección y cuidado, y cumplir su voluntad. El discurso de Mt 6,25-34, que tiene un paralelo casi exacto en Lc 12,22-34, expone estas ideas proponiendo los ejemplos de los pájaros y los lirios. Su tesis es que la confianza en la protección y el cuidado de Dios permite a la persona poner toda su atención en la búsqueda del reinado de Dios, búsqueda ésta que no consiste sino en discernir, aceptar y cumplir la voluntad divina (Mt 6,32-33 // Lc 12,30-31).

> Por eso os digo: No andéis preocupados por cómo vais a vivir, qué comeréis, qué beberéis, ni por vuestro cuerpo, cómo os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido? Observad las aves del cielo que ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, peo vuestro Padre celestial las alimenta ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros puede,

26 Is 1,1-2, Jer 8,7 comparan el comportamiento obediente de criaturas no humanas con la desobediencia de Israel. Marlow, *Biblical Prophets*, pp.106-111.

> preocupándose, alargar lo más mínimo su vida? Y del vestido, ¿por qué os preocupáis? Observad los lirios del campo, ¡cómo crecen!, no se fatigan ni hilan; pero yo os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos. Pues si la hierba del campo que hoy existe y mañana se tira al horno, Dios la viste así, ¿Qué más no hará por vosotros, gente de poca fe? Así que no os preocupéis diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos? Pues por todo eso andan ansiosos los gentiles. Ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia y todo lo otro se os dará por añadidura. No os preocupéis del mañana, que el mañana trae su propia preocupación. A cada día le basta su propio mal. (Mt 6,25-34)

La mayoría de los comentarios a este discurso, no sólo lo interpretan metafóricamente, sino que, además, se centran de forma casi exclusiva en el tema de la despreocupación. Y, aunque la despreocupación, como consecuencia de la confianza en la providencia de Dios, refleja la primera característica del súbdito ideal, los pájaros y los lirios también son modélicos respecto a la segunda, es decir, la obediencia al designio divino[27].

La obediencia de estas criaturas consiste en vivir y crecer de acuerdo con las pautas y los límites que Dios ha designado a sus respectivas especies. Los pájaros no atesoran para el futuro ni los lirios se afanan por lucirse o sobresalir. Aceptan de buena gana los tiempos que Dios ha fijado en su vida y la forma que ha dado a su presencia en el mundo. Saben que Él conoce sus necesidades y que las satisfará mientras lo considere oportuno, de modo que ningún esfuerzo por auto-preservarse alejará siquiera un poco la muerte. Por eso, podemos afirmar que toda su ocupación se reduce a cumplir la voluntad divina, es decir, lo que Dios ha decretado para ellos desde el origen del universo y que, según las conclusiones de Marlow, forma parte de la justicia y la bondad inherentes al orden del Reino.

Notamos, además, que la despreocupación de los pájaros por el alimento del mañana y la de los lirios por sus vestidos florales no es un juego sin riesgos, pues, como señala el propio texto evangélico, los lirios finalmente se secan y arden en el horno (Mt 6,28//Lc 12,28), y los pájaros caen a tierra y perecen (Mt 10,29-31//Lc 12,6). A diferencia de lo que algunas interpretaciones excesivamente idílicas de este discurso sugieren, la confianza obediente en el Padre que

27 Esta obediencia sí ha sido enfatizada y comentada con profundidad y detalle por Soren Kierkegaard en su pequeño ensayo, *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid: Trotta, 2007).

estas criaturas ejemplifican nada tiene que ver con la falsa ilusión de que la divina providencia eliminará la carencia y la muerte. Se trata, por el contrario, de una confianza desnuda, generosa en obediencia, dispuesta siempre a abrazar el propio fin. Porque aunque el Padre sabe lo que se necesita para vivir en este mundo, su proyecto para con cada ser humano, animal o planta incluye su fin biológico.

Dado, pues, que estas criaturas no humanas son presentadas y caracterizadas por Jesús como miembros perfectamente agradecidos y obedientes del reinado de Dios, no tendríamos otra razón para negar su papel ejemplar como súbditos de Dios-rey que los axiomas de la biología occidental moderna, según los cuales, los pájaros y los lirios carecen del psiquismo necesario para obedecer y agradecer. Ahora bien, si suponemos que las culturas mediterráneas antiguas atribuían a muchos seres no humanos capacidades psíquicas parecidas a las nuestras, esta ejemplaridad se hace plausible y el texto se vuelve mucho más rico y coherente.

Contemplado de esta manera, el texto que estamos examinando propone una forma de buscar el reinado de Dios que es universalmente asequible, pero que el ser humano, especialmente el tipo moderno occidental, tiende a ignorar o despreciar. Esta forma no es otra que aceptar obedientemente, con alegría y sencillez, los límites de nuestra vida en el mundo, sin intentar asegurarnos el mañana y el pasado mañana mediante el control ansioso y extractivo del resto de la creación. Se trata de no ceder al temor por posibles carencias futuras ni al consiguiente afán de acumular, causa principal de la violencia entre los grupos humanos y de la destrucción medioambiental. Se trata, en definitiva, de imitar la manera como los pájaros y los lirios son coherentes con la actitud presupuesta en el *Padre Nuestro*, donde, tras invocar la llegada del Reino, el orante afirma su confianza en el Padre-rey pidiendo únicamente el pan necesario para el día de hoy (Mt 6,11//Lc 11,3).

2. LA EJEMPLARIDAD DE LA SEMILLA DE TRIGO

> "Yo os aseguro que el grano de trigo seguirá siendo un único grano, a no ser que caiga dentro de la tierra y muera; sólo entonces producirá fruto abundante." (Jn 12,24)

Si la ejemplaridad de los pájaros y los lirios en el texto anteriormente estudiado versa sobre la aceptación gozosa y confiada del orden y los límites queridos por Dios para su creación, la del grano de trigo que muere para dar más fruto (Jn 12,24) trata sobre los aspectos más específicos y valiosos de la vida del

Reino, aquellos que los teólogos sitúan en los niveles más elevados de la moral cristiana. Me refiero concretamente a la generosidad (Mt 5,43-48), al servicio a los demás (Mc 10,42-45) y a la disponibilidad a entregar la propia vida por propagar dicho Reino (Mc 8,35).

Aunque el contexto en el que está pronunciado sugiere que el evangelista ha querido ilustrar con ella el sentido de la muerte de Jesús[28], la idea de que el grano de trigo está literalmente dispuesto a morir para generar más fruto no sería sólo coherente con la mentalidad común antigua, sino que incluiría, como veremos, una enseñanza moral radical pero aplicable a las circunstancias vitales de cualquier súbdito del Reino.

De nuevo, el exegeta moderno imbuido de cientifismo protestará: Las semilla y las plantas no pueden ser un modelo moral a imitar porque carecen de inteligencia, valores e intención. Sólo son un poco de materia orgánica que se desarrolla de forma automática bajo la dirección de un programa genético inscrito en sus cromosomas. Según ellos, el grano de trigo es, en el texto evangélico, un simple elementos de lenguaje metafórico, en ningún caso modelo real de comportamiento para seres humanos.

Pero, como ya he señalado más arriba, muchas culturas actuales no industrializadas reconocen que hay plantas con cualidades personales capaces de interaccionar intencionadamente con seres humanos y animales. Y el antiguo pueblo de Israel y la nación judía del tiempo de Jesús, tienen más rasgos en común con estas culturas que con el cientifismo moderno.

Asumiendo, pues, que la cultura judía antigua reconoce en la semilla de trigo algunas disposiciones psicológicas semejantes a las de los humanos, dedicaré los párrafos que siguen a examinar las cualidades morales que en la sentencia examinada despliega y su importancia específica en la ética del Reino.

El grano de trigo que muriendo produce fruto abundante ejemplifica la disponibilidad a entregar la propia vida por la expansión del reino. En vez de aferrarse a su existencia individual, transforma el fin necesario de su vida en origen y alimento de otras vidas. La semilla de trigo integra en el único proceso de su existencia la obediencia fiel al Padre y la colaboración generosa con Él en el cuidado de sus súbditos. No sólo obedece confiadamente los límites que Dios

28 Jn 12,24 podría haber existido como dicho independiente anteriormente a su incorporación en el evangelio de Juan.

ha instituido para su especie, sino que, además, hace de sus propios límites temporales, de la necesidad de morir, la ocasión para dar más vida[29].

El grano de trigo es modelo de los seguidores de Jesús que, como él, mueren a manos de los poderosos por anunciar y expandir el Reino (Mc 8,34-36), pero también, y de forma mucho más clara, de todos aquellos que, en vez de intentar asegurarse a sí mismos años de vida, salud y satisfacción, se desgastan en sostener la vida, la salud y la felicidad de otros. De esta manera colaboran en la función proveedora de Dios rey proveyendo a otras criaturas con sus propias vidas[30].

Pero además, puesto que hacer de la supervivencia personal o del propio grupo una preocupación prioritaria es el origen más frecuente de la violencia que enfrenta a los seres humanos entre sí y a éstos con las demás criaturas, la actitud encarnada por la semilla de trigo representa el freno más general y efectivo contra las hostilidades que impiden la plena instauración del reinado de Dios en el mundo.

Podemos, pues concluir, que todas aquellas criaturas que saben vivir sin preocuparse por el mañana o que se ofrecen como sustento de otros seres merecen ser valoradas entre los súbditos más fieles y serviciales de Dios rey y ser propuestas como modelos a imitar por el resto de habitantes de su reino.

VII. CONCLUSIÓN

Aunque las criaturas no humanas no constituyen un tema central en el discurso bíblico sobre el reinado de Dios, el cambio de perspectiva inspirado por el giro ontológico en Antropología nos ha permitido reconocer la frecuencia con que la Biblia atribuye rasgos personales a dichas criaturas y el papel significativo que muchas veces desempeñan como súbditos de Dios-rey. Esta perspectiva conlleva un cambio radical respecto a la infravaloración que, hasta casi nuestros días, ha sufrido la creación no humana por parte de la teología bíblica moderna. Pues, a pesar de que su existencia era remitida a la voluntad creadora de Dios,

29 Gen 1,27-30, donde Dios dispone que los seres humanos como los animales se alimenten de plantas con semillas para sembrar, árboles que dan frutos con semillas, y toda clase de hierba verde.

30 "All attempts to secure life from within or to withhold oneself from the offering that is the movement of life, will amount to life's loss. To live well, which means to learn to receive gratefully the gifts of others, requires that we also learn to die well by turning our living into a gift for others" : Norman Wirzba, *Food and faith. A theology of eating* (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 2011) p.112.

se la entendía, de forma casi exclusiva, como un don divino para los seres humanos. Las reflexiones y análisis aquí realizados sugieren, sin embargo, que, para un buen número de autores bíblicos y para la tradición evangélica sobre Jesús, las criaturas no humanas están llamadas, junto a las humanas, a vivir como súbditos de Dios[31].

En el libro de los Salmos y en la literatura profética, las criaturas no humanas exhiben comportamientos típicamente humanos como alabar a Dios, aplaudir su llegada, lamentarse etc. Aunque los evangelios canónicos son en este aspecto mucho más parcos, la interpretación literal de los dos textos evangélicos aquí examinados sugiere con fuerza que los pájaros, los lirios y el grano de trigo son propuestos como modelos personales a imitar por los buscadores y súbditos humanos del Reino.

Pensar en las criaturas no humanas como seres capaces de una participación modélica en el reinado de Dios obliga a apreciar su valor intrínseco y a rechazar la manera como la cultura tecnocrática las considera y las trata, como si fueran meros recursos disponibles para nuestro uso. Pero además sugiere que vivir como súbditos de Dios es, para los seres humanos, algo mucho más "natural" de lo que hasta ahora habíamos imaginado. Se trata, en gran medida, de aceptar alegre y confiadamente que Dios ha ordenado los procesos y tiempos de su creación, poniendo límites y término a la existencia individual, de modo que la vida fluya a través de la muerte hacia nuevas vidas[32].

En el contexto de la crisis medioambiental provocada por la economía extractivista y consumista de Occidente, esta actitud implica renunciar a hacer todo lo que el poder económico y la técnica permiten para maximizar y prolongar en el tiempo el bienestar propio, cuando esto compromete la salud, dignidad o supervivencia de otros seres humanos u otras especies; significa aceptar ser unas criaturas más entre las otras, respetando los límites espaciotemporales, materiales y de uso y consumo que sostienen el equilibrio ecológico global de la tierra y favorecen la paz entre los pueblos.

31 Christopher J. H. Wright, *Old Testament ethics for the people of God* (Downers Grove: InterVersity Press, 2004) 103.

32 "Creation, understood as God's offering of creatures to each other as food and nurture, reflects a sacrificial power in which life continually moves through death to new life.", Wirzba, *Food and faith*, 126.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anagnostou-Laoutides. Eva, *In the garden of the gods. Models of kingship from the Sumerians to the Seleucids*. London – New York: Routledge, 2017.

Bauckham, Richard. *Living with other creatures. Green exegesis and theology*. Waco: Baylor University Press 2011.

Blunda, Jorge M. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad posexílica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98*. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2010.

Cadenas, Miguel Ángel y Manuel Berjón. "La tempestad calmada (Mc 4,35-5,1): una lectura desde el giro ontológico". *Reseña Bíblica* 111 (2021): 32-43.

Chilton, Bruce. *Pure Kingdom. Jesus' visión of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

Collins, Steven. "Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology". En *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, editores Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes, 46-82. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

De la Cadena, Mary Sol. *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham – London: Duke University Press, 2015.

Despret, Vincianne. *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Decouverte, 2014.

Fowler, Chris. *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. London y New York: Routledge, 2004.

Heft, Henry. *Ecological Psychology in context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's radical empiricism resources for Ecological Psychology* (Mahwah – London: Lawrence Erlbaum Associates, 2001).

Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen. *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2017.

Kierkegaard, Soren. Los lirios del campo y las aves del cielo. Madrid: Trotta, 2007.

Marlow, Hilary. *Biblical Prophets.Contemporary Environmental Ethics.Rereading Amos, Hosea, and First Isaiah*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Nelson, Melissa K. y Dan Shilling (eds). *Traditional ecological knowledge. Learning from indigenous practices for environmental sustainability*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2018.

Oksemberg Rorty, Amélie. "Persons and Personae". En *The person and the human mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, editor Christopher Gil, 21-38. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Rowe, Robert D. *God's kingdom and God's son. The background of Mark's Christology from concepts of kingship in the Psalms*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.

Trudinger, Peter L. "Friend or foe? Earth, sea and chaoskampf in the Psalms". En: *The Earth story in the Psalms and the Prophets*, editado por Norman Habel, 29-41, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism". Journal of Royal Anthropological Institute 4 (3) (1998): 469-99.

Wirzba, Norman. *Food and faith. A theology of eating*. Cambridge y New York: Cambridge University Press, 2011.

Wright, Christopher J. H. *Old Testament ethics for the people of God*. Downers Grove: InterVersity Press, 2004.

Esther Miquel Pericás
Asociación Bíblica Española
Calle del Buen Suceso, 22
28008 Madrid (España)
https://orcid.org/0000-0003-3894-4966

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 809-834, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.809

"QUIENES FUEREN DIGNOS DE MORAR EN LOS CIELOS, ENTRARÁN EN ELLOS" (*ADVERSUS HAERESES* V,36,1). IRENEO DE LYON MILENARISTA

*"THOSE WHO ARE WORTHY TO DWELL IN HEAVEN, THEY WILL ENTER THEM" (*AGAINTS HERESIES *V,36,1). MILLENARIANISM IN IRENAEUS OF LYONS

FERNANDO RIVAS REBAQUE
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 29/04/2022 Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Que Ireneo de Lyon perteneció a una corriente de pensamiento denominada "milenarismo", cuyos antecedentes habría que encontrar en la apocalíptica judía y cristiana, nadie lo niega. La cuestión es preguntarse por qué fue milenarista, qué tipo de milenarismo es el que propone y cuáles son las implicaciones para su teología. De aquí las tres partes de que se compone este artículo.

Palabras clave: Ireneo de Lyon, milenarismo, gnosticismo, escatología, siglo II.

ABSTRACT

Nobody denies that Irenaeus of Lyon belonged to a theological current called "millenarianism", whose antecedents should be found in the Jewish and Christian

apocalyptic. The question is to ask why he was a millenarian, what type of millenarianism is the one he proposes and what are the implications for his theology. Hence the three parts of which this article is composed.

Keywords: Irenaeus of Lyons, millenarianism (quiliasm), Gnosticism, eschatology, second century.

INTRODUCCIÓN

Antes de saber por qué Ireneo de Lyon fue milenarista[1] conviene saber cuáles son los orígenes habituales del milenarismo[2]. A pesar de que estos orígenes son múltiples, muchos estudiosos los encuentran sobre todo en el ámbito religioso (como una huida de los problemas actuales y una vuelta a un tiempo primordial donde estos problemas habrían sido resueltos, como una manera de hacer visible que se está en el campo adecuado y se recibirá la recompensa por ello)[3]. Otros muchos ven el origen del milenarismo en el campo de la psicología social: proyección en un futuro cercano de los deseos de eliminación del adversario o la discrepancia entre las expectativas de ciertos grupos sociales marginados y la realidad, que lleva a estos grupos a la necesidad de un cambio de roles[4]. La mayoría de los especialistas, sin embargo, descubren el origen del milenarismo en la sociología de los estamentos sociales menos favorecidos (por derrotas bélicas, opresión económica, marginación social, rechazo o resistencia frente a los cambios, o enaltecimiento de la propia identidad), donde este deseo

1 Según Norman Cohn, uno de los grandes especialistas en esta materia, el milenarismo contempla la salvación como algo que debe ser disfrutado colectivamente, de manera terrenal, de forma inminente, aunque haya que esperar un tiempo amplio de prueba, mil años (en griego χίλια, de aquí el otro nombre con el que se le conoce: quiliasmo), total, es decir, no una mera mejoría del presente, y milagrosa, cf. Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Barcelona: Barral, 1972), 11-12. También Jonina Talmon, "Millenarian Movement", *European Journal of Sociology* 7 (1966): 159-200; Bryan A. Wilson, "Millennialism in Comparative Perspective", *Comparative Studies in Society and History* 6 (1963): 93-114; Garry W. Trompf, "Millenarism: History, Sociology, and Cross-Cultural Analysis", *Journal of Religious History* 24 (2000): 103-124, esp. 115 y Franz Graziano, *The Millennial New World* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1999), 12.

2 Cf. Enrique Romerales, "Una tipología de las profecías milenaristas", *'Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones* 16 (2011): 203-233, esp. 204s.

3 Cf. Garry W. Trompf, "Millenarism", 115 y 117.

4 Cf. Bryan A. Wilson, "Millennialism", 107.

de cambio se convierte en necesario e incluso inminente, sobre todo si está apoyado por la figura de un salvador[5], acudiendo a referencias religiosas para dar sentido a estas situaciones[6].

I. ¿POR QUÉ IRENEO FUE MILENARISTA?

La tendencia milenarista de Ireneo de Lyon estaría basada fundamentalmente en tres grandes factores: uno de carácter geográfico, su pertenencia a la tradición asiática, una tradición cristiana con fuertes influencias apocalípticas e incluso milenaristas; otro teológico, porque el milenarismo le sirve a Ireneo para mostrar, frente al mundo gnóstico, que la carne está llamada a ser salvada; y otro más histórico, que se produce por el cambio de la política imperial en relación con los cristianos a raíz de la entrada en el gobierno de Marco Aurelio y la situación de crisis que se produjo con su sucesor, Cómodo.

1. Pertenencia a la tradición asiática

Dentro de las diversas tradiciones cristianas primitivas, la tradición asiática, a la cual pertenece Ireneo de Lyon, se define por su cercanía a la corriente judeocristiana, como se puede descubrir en la celebración de la fiesta de Pascua el día catorce de Nisán (cuartodecimanos) o las tendencias apocalípticas y milenaristas que caracterizan en gran medida el judaísmo de este tiempo (sobre todo el período que va desde la anexión de Palestina por el Imperio romano en el 63 a.C. hasta la segunda Guerra judía contra Roma en los años 132-135 d.C.)[7].

Unas tendencias apocalípticas judías que van a transformar al salvador, desde sus orígenes mesiánicos davídicos, en un ser sobrehumano y divino[8]; su

5 Cf. Garry W. Trompf, "Millenarism", 118.

6 Cf. Bryan A. Wilson, "Millennialism", 96s.

7 Cf. Anthony J. Saldarini, "Apocalypses and 'Apocalyptic' in Rabbinic Literature and Mysticism", *Semeia* 14 (1979): 187-205; John J. Collins, "Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism", en *Misteries and Revelations. Apocalyptic Studies Since the Upssala Colloquium,* dirs. John J. Collins, James H. Charlesworth (Sheffield: Continuum, 1991), 11-32; John Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (Cambridge: Crossroad, 1984); Michael Mach, "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism", en *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 1. The Origins of Apocalipticism in Judaism and Christianity*, ed. John J. Collins (Sheffield: Continuum, 2000), 229-264; Gonzalo Aranda Pérez, Florentino García Martínez, Miguel Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 1996).

8 Cf. Christophe Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: Wipf and Sotck, 1982), esp. 7-72 y 349-442; John J. Collins, "From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End", en *The Encyclopedia of Apocalypticism,* 129-161; Paul

reinado, desde la centralidad de Jerusalén[9] a la creación de unos nuevos cielos y una nueva tierra[10] (cielos y tierra[11] caracterizados por una felicidad paradisiaca[12] y una asombrosa fecundidad[13]); y, por último, la ampliación del tiempo: desde los cuatrocientos años que propone el *Libro cuarto de Esdras*[14] y los mil años, que vemos en el *Libro segundo de Henoc*[15] (aunque esta referencia había

D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); John J. Collins, "The Place of Apocalypticism in the religión of Israel", en *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross,* eds. Paul D. Miller, Paul D. Hanson, S. Dean McBride (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 539-558; Kenneth L. Barker, "Premillennialism in the Book of Daniel", *Masters Seminary Journal* 4 (1993): 25-43 y Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish Christian Apocalypticism* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1996), esp. 1-20.

9 Cf. *1Henoc* 90,28-39: visión sobre la nueva Jerusalén. En 25,3-5 aparecen relacionados Jerusalén ("monte santo") con el árbol de la vida de Gén 2,9. Las dos citas se encuentra en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV (*Ciclo de Henoc)*, ed. Alejandro Díez Macho (Madrid: Ed. Cristiandad, 1982), 122s y 61 respectivamente.

10 "El primer cielo saldrá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más", *1Henoc* 93,6, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, 129.

11 "Y el ángel de la Presencia…, tomó las tablas de la distribución de los años desde la creación, las de la ley y la revelación por septenarios y jubileos, según cada año, en todo el cómputo anual de los jubileos, desde el día de la creación *hasta que se renueven los cielos y la tierra* y toda su estructura, de acuerdo con las potencias celestiales, hasta que se cree el templo del Señor *en Jerusalén*, en el monte Sión, y todas las luminarias se renueven para remedio, salvación y bendición de todos los elegidos de Israel", *Jubileos* 1,29, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, ed. Alejandro Díez Macho (Madrid: Ed. Cristiandad, 1983), 84.

12 "Irán multiplicándose y creciendo las vidas de esos hombres, generación tras generación y día tras día, hasta que se acerquen sus vidas a los *mil años* y a muchos años de muchos días. No habrá anciano ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes; pasarán todos sus días en salud y gozo, y vivirán sin que haya ningún demonio ni ningún mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud. Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición", *Jubileos,* 4,27-30, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. II, 93.

13 "Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar a mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez… Toda la tierra quedará cuajada de árboles y será llena de bendición. Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y vides, y la parra que se plante en ella dará fruto en abundancia. De cuanta semilla sea plantada en ella, una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite", *1Henoc* 10,17-19, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. IV,48. También: "La tierra dará también su fruto, diez mil por uno: en una vid habrá mil pámpanos, un pámpano producirá mil racimos, un racimo dará mil uvas y una uva producirá un *kdr* de vino", *Apocalipsis siriaco de Baruc* 29,5, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. VI, eds. Alejandro Díez Macho, Antonio Piñero (Madrid: Ed. Cristiandad, 2009), 195.

14 Cf. *4Esdras* 7,29, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, 398.

15 "Yo he bendecido el séptimo día, que es el sábado… Cuando los siete primeros días hayan sido resueltos bajo la forma de milenios, comenzará el octavo milenio, que será un tiempo ilimitado, donde no habrá ni año, ni meses, ni días ni horas", *2Henoc* 33,1, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. IV, 152s.

aparecido por primera vez en el *Libro de los Jubileos* [en torno al año 150 a.C.], unido a la muerte de Adán)[16].

Estos tres elementos van a ser asumidos por la apocalíptica cristiana, especialmente la que se desarrolló en Asia Menor[17], sobre todo en la zona en torno a Éfeso y Frigia, uno de sus focos más activos en los dos primeros siglos, con expresiones como el libro del Apocalipsis, Cerinto, Papías, Montano, Justino y el propio Ireneo de Lyon[18].

Así, el *Apocalipsis* de Juan[19] habla de que, tras un breve período de persecución[20], vendría un largo período de tiempo (mil años)[21] de felicidad y resurrección para los elegidos[22] donde Cristo, y aquí está la principal novedad en relación con el judaísmo, sería el centro de este reinado, junto con Dios[23]. De esta manera, dentro de las dos corrientes apocalípticas judías predominantes en el siglo I a.C.: una que vería la tierra tan corrompida que el

16 "[Adán] fue el primero que recibió sepultura en la tierra, faltándole setenta años para los mil, pues *mil años* son como un día en la revelación celestial (cf. Sal 89,4). Por eso se escribió acerca del árbol de la ciencia: «En el día en que comáis de él, moriréis» (Gén 3,9); por eso no cumplió los años de este día, pues en él murió", *Jubileos* 4,29-30, en *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. II, 93s.

17 Cf. Jean Daniélou, *Teología del judeocristianismo* (Madrid: Ed. Cristiandad, 2004), 377-403, diferencia entre un milenarismo relacionado con Asia menor, materialista, literal y cercano al judaísmo, y otro alejandrino (sirio), de corte más espiritual.

18 Cf. Dietrich H. Kromminga, *The Millennium in the Church. Studies in Studies in the History of Christian Chiliasm* (Grand Rapids: Eerdmans 1945); Hans Bietenhard, "The Millennial Hope in the Early Church"*, Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 12-30; Joel Cliff Gregory, *The Chiliastic Hermeneutic of Papias of Hierapolis and Justin Martyr Compared with Later Patristic Chiliasts* (Waco, 1983, tesis doctoral); Manlio Simonetti, v. "Milenarismo", en *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana,* vol. II, dir. Angelo di Berardino (Salamanca: Sígueme, 1992), 1442s y Charles E. Hill, *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 20012), 23-27 (sobre Justino).

19 Cf. Ap 19-21, especialmente Ap 20,1-7, donde estos "mil años" aparecen en 20,2.3.4.5.6.7. También Clementina Mazzucco-Egidio Pietrella, "Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni"*, Augustinianum* 18 (1978), 39-45; Larry Crutchfield, "The Apostle John and Asia Minor as a source of Premillennialism in the Early Church Fathers"*, Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (1988) 411-427; Manlio Simonetti, "L'Apocalisse e l'origine del millennio", en *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo,* ed. Manlio Simonetti (Catanzaro: Rubbettino, 1994), 47-61; James C. VanderKam, William Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Assen-Minneapolis: Van Gorcum-Fortress Press, 1996), 132-136; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión del mundo justo* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2003), 153-158 y Ariel Álvarez Valdés, *La nueva Jerusalén. ¿Ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2005).

20 Cf. Ap 11,2; 12,6 y 13,5.

21 Cf. Ap 19-21, especialmente Ap 20,1-7, donde estos "mil años" aparecen en 20,2.3.4.5.6.7.

22 "Todos ellos revivieron y reinaron con Cristo mil años", Ap 20,4. Esta sería la primera resurrección, la segunda sería antes del juicio final.

23 Cf. Ap 21,22s; 22,1.3. También Clementina Mazzucco, Egidio Pietrella, "Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni"*, Augustinianum* 18 (1978): 39-45, y Manlio Simonetti, "L'Apocalisse e l'origine del millennio".

reino mesiánico solo podría tener lugar en una tierra totalmente nueva y otra que este reinado tendría lugar en la tierra, pero como una etapa intermedia hasta el reinado eterno de Dios, opta por esta última. Transcurridos estos mil años, Satanás sería desencadenado y se lanzaría a seducir a los habitantes de la tierra y a perseguir a los cristianos[24]. Todo concluiría con un juicio definitivo[25] y un cielo y una tierra nueva, "pues habían desaparecido el primer cielo y la primera tierra y el mar ya no existía…, [bajando] del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo", Ap 21,1-2[26].

Esta tradición sería recogida a inicios del siglo II d.C. por un tal *Cerinto*[27], que habría predicado en Asia Menor la esperanza de un milenio feliz en la tierra, antes de que Jesús resucitara de entre los muertos en el último día y comenzara el reinado espiritual de Dios en el cielo[28].

Pero será sobre todo *Papías* (c. 70-140), obispo de Hierápolis, en la zona frigia, el testimonio más evidente de este milenarismo asiático[29], sobre todo en su *Explicación de los dichos del Señor*, del que nos han llegado una serie de fragmentos, entre los que destaca el siguiente: "[Papías] añade también otras cosas como llegadas a él de una tradición no escrita ciertas extrañas parábolas y enseñanzas del Salvador y algunas otras ideas bastante fabulosas, entre las cuales afirma también que *habrá un cierto período de mil años después de la*

24 Cf. Ap 20,9-10.

25 Cf. Ap 20,11-15.

26 La temática de la Jerusalén celeste, muy vinculada a lo que aparece en Ez 40-48, continúa a lo largo de todo el c. 21, cf. John W. Marshall, *Parables of War. Reading John's Jewish Apocalypse* (Toronto: Wildfrid Laurier University Press, 2001), 149-173. También Clementina Mazzucco, "La Gerusalemme celeste dell'Apocalisse nei Padri", en *La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21,3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, eds. Maria Luisa Gatti Perer, Luigi Franco Pizzolato (Milano: Vita e Pensiero 1983), 58-59.

27 Cf. Gustave Bardy, "Cérinthe", *Revue Biblique* 30 (1921): 344-373.

28 "Esta es la doctrina que enseñaba [Cerinto]: el reino de Cristo será terreno. Y como amaba el cuerpo y era del todo carnal, imaginaba que iba a encontrar aquellas satisfacciones a las que anhelaba, las del vientre y del bajo vientre, es decir, del comer, del beber, del matrimonio: en medio de fiestas, sacrificios e inmolaciones de víctimas sagradas, mediante lo cual intentó hacer más aceptables tales tesis", Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III,28,5, en *Historia eclesiástica* I, ed. Argimiro Velasco-Delgado, 2 ed. (Madrid: BAC, 1997), 169. Desde ahora Eusebio de Cesarea, HE. También Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I,26 y III,3,9, en Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*. *Libre I, tome II* (Paris: Cerf, 1979), 344s, e *id., Contre les hérésies. Libre III, tome II* (París: Cerf, 1974), 41-44. A partir de ahora se citará como Ireneo, *Adv. Haer.* y el libro correspondiente (I, II, III, IV o V), además del capítulo y el parágrafo

29 Cf. Giancarlo Pani, "Il milenarismo: Papia, Giustino e Ireneo", *Annali di Storia dell'esegesi* 15/1 (1998): 53-84.

resurrección de los muertos, cuando el reino de Cristo dará inicio de manera corporal sobre esta tierra"[30].

El propio Ireneo ya habría reflejado un dicho de Jesús transmitido por Juan y recogido por Papías sobre la milagrosa fecundidad de este milenio: "Así los presbíteros que han visto a Juan, el discípulo del Señor, recuerdan haber oído de él cómo el Señor enseñaba en relación a estos tiempos [reino milenario] diciendo: 'Vendrán días en los que nacerán viñas que tendrán cada una diez mil sarmientos, y de cada sarmiento diez mil racimos, y de cada racimo diez mil uvas y cada uva exprimida producirá veinticinco metretas[31] de vino. Y cuando uno de los santos coja un racimo otro racimo gritará: 'Yo soy mejor, cógeme, a través mío bendice al Señor'. De la misma manera también un grano de trigo producirá diez mil espigas y cada espiga tendrá diez mil granos y cada grano [producirá] cinco veces dos libras de flor de harina clara, pura; y lo mismo el resto de todos los frutos, las semillas [se reproducirán] de una manera parecida; y todos los animales, gozando de todo este alimento recibido de la tierra, se convertirán en pacíficos y en armonía entre sí, sometiéndose a los seres humanos en perfecta sumisión"[32].

A mediados del s. II d.C., un tal *Montano* empezó a predicar en Frigia la inminente venida del reino de Dios. Muy pronto se le unió un numeroso grupo de personas con experiencias visionarias, entre las cuales destacaban una serie de profetisas femeninas, y una ingente multitud que los seguía. Para preparar esta venida aconsejó adoptar una severa vida ascética acorde con esta segunda venida e ir a la ciudad de Pepuza, donde se haría presente la nueva Jerusalén[33].

Incluso el propio *Justino*, filósofo y mártir cristiano fuertemente influido por la tradición asiática, plantea en los capítulos 80-81 de su *Diálogo con el judío Trifón* su doctrina milenarista, estrechamente conectada con la segunda venida de Cristo y los acontecimientos que se producirán con posterioridad (la

30 Eusebio de Cesarea, HE III,39,11-12.

31 Unidad de medida de líquidos que equivaldría a unos cuarenta litros.

32 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V,33,3, en San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis* (México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000), 545. También Antonio Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del "Adversus Haereses",* vol. III (Madrid-Toledo: BAC-Instituto Teológico de San Ildefonso, 1988), 410-425. Cf. la cita de *Apocalipsis siriaco de Baruc* 29,5 vista con anterioridad.

33 Cf. Pierre de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris: Leroux, 1913); Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) y Anna Maria Berruto, "Millenarismo e montanismo"*, Annali di Storia dell'Esegesi* 15 (1098): 85-100. Por el contrario, Hill, *Regum caelorum*, 143-159 afirma que los montanistas no eran milenaristas.

resurrección y el juicio universal, así como el reinado temporal en Jerusalén)[34]. Después de haber hablado de la reconstrucción de la Jerusalén terrestre y la resurrección de los cuerpos, escribe Justino: "Yo, por mi parte, si hay algunos otros cristianos de recto sentir en todo, no solo admitimos la futura resurrección de la carne sino también los *mil años en Jerusalén, reconstruida, embellecida y ampliada, como lo prometen Ezequiel, Isaías y otros profetas* [cita de Is 65,17-25 en la versión de los LXX]… Por tanto, lo que en estas palabras se dice: 'Porque según los días del árbol de la vida, serán los días de mi pueblo, envejecerán las obras de sus trabajos' (Is 65,22), *entendemos que significa misteriosamente los mil años*. Porque como se dijo a Adán que el día que comiera del árbol de la vida moriría[35], sabemos que no cumplió los mil años. Entendemos también que hace a nuestro propósito aquello de: 'Un día del Señor es como mil años' (Sal 89,4). Además, hubo entre nosotros un varón por nombre *Juan, uno de los apóstoles de Cristo, el cual, en revelación que le fue hecha, profetizó que los que hubiera creído en nuestro Cristo pasarían mil años en Jerusalén*[36]. Y que después de esto vendría la resurrección universal y, para decirlo brevemente, la eterna resurrección y el juicio de todos unánimemente [termina con la cita de Lc 20,35-36]"[37].

A pesar de ser evidente la influencia del Apocalipsis, Justino innova en el sentido de relacionar el reino milenario con una Jerusalén terrena (y no la celestial) y el descenso de la nueva Jerusalén durante el milenio (como afirmaba Cerinto)[38] y no después, como aparece en Ap 21,3, así como la comprensión de los "mil años" con ayuda de textos de la Escritura, utilizados ya con anterioridad en las tradiciones apocalípticas judías y cristianas[39].

34 Cf. Philippe Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon* (Fribourg: Departement de Patristique et d'Histoire de l'Église de l'Université de Fribourg, 2003), vol. I, 404-412; vol. II, 785-791 y esp. 965-968.

35 Cf. Gén 2,17.

36 Cf. Ap 20,4-6.

37 Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 80,5; 81,3-4, en *Padres apologistas griegos (s. II)* (Madrid: BAC, 1979, traducción a cargo de Daniel Ruiz Bueno, con algunas correcciones propias).

38 Justino habla también de una Jerusalén que existirá después de este milenio, pero no es diferente de la del milenio, cf. *Diálogo con el judío Trifón* 113,3-5. También Louis Laguier, "Le millenarisme de Saint Justin", *Revue du Clergé Français* 39 (1904): 182-193 y Sergio Tanzarella, "Giustino e il milenarismo", *Bibbia e Oriente* 38 (1996), 117-128; Hill, *Regnum Caelorum,* 23-27 y Fernando Rivas Rebaque, "El cielo no puede esperar. San Justino milenarista (*Diálogo con el judío Trifón* 80-81)", en *El cielo. Historia y espiritualidad,* ed. María del Mar Graña (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018), 211-234.

39 Entre estas referencias escriturísticas destacan Is 65,17-25; Sal 89,4 y, sorprendentemente, Lc 20,35, además de referencias implícitas a Ezequiel, Gén 2,17 y Ap, si exceptuamos Lc 20,35-35, empleado únicamente por Justino para para defender sus ideas quiliastas y que no tendrá casi continuidad en la tradición posterior.

Como hemos visto en este apartado durante los dos primeros siglos la tradición asiática tiene un claro componente milenarista, e Ireneo, perteneciente a esta tradición y fiel a la misma, la habría asumido como propia, como muchos otros elementos de esta tradición asiática. Continuamos ahora con el otro factor que contribuyó a mantener su creencia en el milenarismo, este de carácter más teológico.

2. El milenarismo como contrapeso al espiritualismo gnóstico[40]

La teoría del milenarismo de Ireneo se encuentra al final del libro quinto del *Adversus haereses*, en los capítulos 31-36, mientras que en el resto de libros de este escrito y en la *Demostración apostólica* no se encuentra este constructo teológico. Un libro, el quinto, dedicado a la resurrección/salvación de la carne[41], obra llevada a cabo por Jesucristo[42]. En estos capítulos Ireneo retoma elementos de la tradición asiática, especialmente los relacionados con el Apocalipsis, pero no tanto desde claves cósmicas o el papel de la Jerusalén celeste, sino fundamentalmente antropológicas, pues el milenarismo le sirve para apoyar su temática del "acostumbrarse" del ser humano a Dios[43].

Por tanto, el milenarismo vendría a ser para Ireneo el tiempo necesario para que la carne pueda ser plenificada por el Espíritu divino[44]: una carne que puede

40 Para este apartado me baso fundamentalmente en Rodrigo Polanco Fernandois, "El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la *caro capax Dei*", *Teología y vida*, *41*/1 (2000): 16-29.

41 De aquí la estructura del libro V, que dedica los catorce primeros capítulos a demostrar, con textos de Pablo, la enseñanza de la resurrección de la carne por obra del Espíritu; los nueve siguientes a probar con tres hechos de la vida de Jesucristo que es el mismo Logos creador el que llega a ser Logos redentor, mostrando que la creación es digna de salvación (cc. 15-24), luego se centra en los últimos tiempos para mostrar la victoria definitiva de Cristo sobre el poder del mal (cc. 25-30) y concluye con los seis capítulos dedicados propiamente al milenarismo, desde el punto de vista de la recapitulación de la obra creada en Cristo (cc. 30,4-36,2).

42 Así lo expresa Ireneo al final del libro cuarto: "El apóstol [Pablo] enseñó todas las cosas en consonancia con el anuncio de la verdad, a saber, cómo es uno solo el Dios Padre que habló a Abrahán, el que entregó la Ley, el que envió por delante a los profetas, el que en los últimos tiempos envió a su Hijo, y otorga la *salud a su plasma, esto es, a la sustancia de la carne*", *Adv. haer.* IV,41,4, en Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre IV, tome II* (Paris: Cerf, 1965), 992-995; San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 474 y Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del libro IV del "Adversus Haereses"* (Madrid-Toledo: BAC-Instituto Teológico, 1996), 536s.

43 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* IV,38,3-4, en Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV,* 515-530. También Miyako Namikawa Kiyota, *Paciencia para madurar. "Acostumbrar" para la maduración en san Ireneo de Lyon* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014).

44 Una carne que puede ser la de Jesucristo (cf. Ireneo, *Adv. Haer.* III,17,1), o la de su cuerpo, que es la Iglesia (cf. Ireneo, *Adv. Haer.* III,24,1).

ser la de Cristo[45], la de su cuerpo, que es la Iglesia[46], o la de la humanidad, donde "el misterio de la resurrección y del reino de los justos es preludio de la incorruptibilidad, mediante cuyo reino, los que fueren dignos *se habitúan paulatinamente* a aprehender a Dios"[47].

El ser humano necesita un tiempo para encontrarse plenamente con Dios por su condición de creatura. Es más, con esto se muestra la grandeza divina, que puede dotar al ser humano de las cualidades del Espíritu sin que pierda su naturaleza propia, ser carnal. De esta manera el milenio se convierte para Ireneo en el "último período de tiempo necesario para que la carne (= el hombre), colmada del Espíritu y transformada en el Hijo, se haga totalmente *capaz de Dios*"[48]. Y pasamos al último elemento, de corte más histórico.

3. GOBIERNO DE MARCO AURELIO (161-180 D.C.) Y CÓMODO (180-192 D.C.)

La llegada al gobierno de Marco Aurelio en el año 161 d.C. supuso un punto de inflexión en la política religiosa imperial realizada hasta entonces por sus antecesores. Mientras Adriano y Antonino Pío mantuvieron cierta tolerancia hacia el cristianismo, algo que aparece en los rescriptos de Trajano a Plinio el Joven (112 d.C.) y de Adriano a Cayo Minucio Fundano (123 d.C.), o el comportamiento benevolente de Antonino Pío[49], las cosas cambian con Marco

45 "El Espíritu descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre para que con él se *acostumbrase* a habitar en el género humano y a descansar entre los hombres y a habitar en la obra plasmada por Dios", Ireneo, *Adv. haer.* III,17,1.

46 "Es a la Iglesia a la que se le ha confiado el Don de Dios como había sido también (dado) el espíritu a la obra plasmada (en la creación), para que todos los miembros (de la Iglesia), recibiéndolo, sean *vivificados*; es en ella (la Iglesia) que fue depositada la comunicación de Cristo, esto es, el Espíritu Santo, arras de la incorruptibilidad, confirmación de nuestra fe y *escala de ascensión* a Dios", Ireneo, *Adv. haer.* III,24,1.

47 Ireneo, *Adv. Haer.* V,32,1.

48 Rodrigo Polanco Fernandois, "El milenarismo", 29, basándose en Ireneo, *Adv. Haer.* V,36,3: "Por esa [Sabiduría de Dios] se lleva a la perfección el plasma, dotándolo de igual cualidad e igual forma que el cuerpo del Hijo. Así el Verbo, progenitura de Él [el Padre] y Primogénito suyo, desciende hacia la criatura, esto es, hacia el plasma y (el plasma) es aprehendido por Este. Y a su vez, la criatura aprehende al Verbo y asciende a Él, sobrepasando a los ángeles, y llegando a ser imagen y semejanza de Dios".

49 En el rescripto de Trajano se ordena que los cristianos no sean perseguidos de oficio, procediendo a su castigo si son denunciados y declarados culpables (cf. Plinio el Joven, *Carta* X,97, en *id., Cartas* [Madrid: Gredos, 2005], 560s); el de Adriano mandaba que los cristianos no fueran perseguidos por denuncias anónimas (cf. Eusebio de Cesarea, HE IV,9,1-3 y Justino, *Primera Apología* 68,5-10, en *Padres apologistas griegos [s. II]*). Sobre esta temática, cf. Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano* (Madrid: Encuentro, 1988), 63-73; Cristóbal González Román, "Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos", *Memorias*

Aurelio, en consonancia con la actitud contraria al cristianismo que empieza a extenderse en todo el Imperio romano a partir de los años sesenta del siglo II d.C. y que se puede descubrir en autores paganos como Celso[50] y el propio Marco Aurelio: de tomárselo a broma, como vemos en Luciano de Samosata[51], a partir de los años sesenta se le critica duramente por poner en cuestión y socavar las bases de los sistemas político, social e incluso familiar imperantes[52].

Siguiendo a Marta Sordi[53] podemos distinguir tres fases en el cambio de política imperial en relación con el cristianismo en Marco Aurelio: una primera, que correspondería al período de gobierno compartido con Lucio Vero (años 161-169 d.C.), donde se seguiría sustancialmente la política anterior, pero con una cierta intensificación de las medidas represivas contra los cristianos, quizá debido a las disposiciones tomadas con motivo de la peste antonina[54].

Otra segunda, en torno al año 177 d.C., que se manifiesta con el endurecimiento de las medidas legislativas (la búsqueda de los cristianos de oficio y la inutilidad de la apostasía para evitar la condena)[55] y el recrudecimiento de las persecuciones, como vemos en la que tuvo lugar contra los cristianos de Lyon en el año 177 d.C., que afectó de una manera profunda a Ireneo. Un cambio de política motivado posiblemente por la actitud montanista ante el Imperio romano y su búsqueda del martirio[56], justamente cuando la renovada presión de los pueblos germanos obligaba a reforzar los lazos identitarios.

La tercera fase, que se prolongará con el reinado de los Severos, supone una aceptación *de facto*, aunque no *de iure*, de las comunidades cristianas, quizá con

de Historia Antigua 5 (1981): 227-242; Raúl González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica* (Signifer: Madrid, 2005), 48-53.

50 Cf. Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos* (Alianza Editorial: Madrid, 1989).

51 Cf. Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino* 11-13, en Id., *Obras* III (Gredos: Madrid, 1990), 255-257.

52 Cf. Marta Sordi, "Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della política imperiale verso la Chiesa", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* XVI (1962): 3-28.

53 Cf. Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, 73-78.

54 Cf. Arnaldo Marcone, "Peste antonina. Testimonianze e interpretazioni", *Rivista storica italiana* 114/3 (2002): 803-819 y Enrique Gozalbes Cravioto-Inmaculada García García, "La primera peste de los Antoninos (165-170): una epidemia en la Roma imperial", *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 59/1 (2007): 7-22. Algo parecido a lo que sucedería un siglo más tarde con motivo de la peste ciprianea, cf. Fernando Rivas Rebaque, "Respuesta de Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría ante la epidemia (c. 249-270)", *Cauriensia* XV (2020): 551-574.

55 Estas dos medidas, que retrotraen la legislación a épocas anteriores a Trajano y Adriano, se pueden intuir en la información de Melitón sobre los "nuevos decretos" para la provincia de Asia (cf. Eusebio de Cesarea, *HE* IV,26,5 y la información de Celso en Orígenes, *Contra Celso* VIII,69 (Madrid: BAC, 1967).

56 A esta búsqueda del martirio por parte de los cristianos montanistas responde Marco Aurelio con su *Meditaciones* XI,3 (Madrid: Gredos, 1977)

la intención de asegurar el apoyo de esta minoría en franca expansión y su colaboración ante los graves problemas por los que estaba pasando el Imperio[57]; buscando una coexistencia pacífica que permitiría a la Iglesia salir de la clandestinidad y ser reconocida como institución con la que dialogar, a cambio de su participación en la vida pública.

El *Adversus Haereses* de Ireneo habría sido compuesto justo en la fase segunda de la política imperial de Marco Aurelio, las más dura y represiva con los cristianos, lo que pudo motivar al obispo de Lyon a considerar estas persecuciones, que vivió de manera personal en el caso de los mártires de su ciudad en el año 177, como un anticipo de lo que sería el reinado milenario, con las persecuciones contra los cristianos que le precederían[58]. A ello habría que sumarle las graves crisis militares, políticas y sociales que se produjeron durante el gobierno de Cómodo, muy identificado por su carácter autoritario y tiránico, y su deterioro mental, que culminó con su asesinato en el año 192 d.C.[59].

Toda esta serie de catástrofes suelen producir una gran ansiedad social y la ausencia de sentido, sobre todo en los grupos más afectados y donde las posibilidades de progreso disminuyen fuertemente[60], lo que les hace más sensibles a

57 Algo que plantea Celso con su invitación a los cristianos de "colaborar con el emperador con todas las fuerzas en todo aquello que es justo, a combatir con él, a participar en sus campañas militares…, a mandar sus tropas con él…, a asumir cuando sea necesario los cargos públicos", Orígenes, *Contra Celso* VIII,73.75.

58 Esto permite explicar por qué esta doctrina sobre el milenarismo no se encuentra en la *Demostración apostólica,* compuesta con posterioridad a esta fecha, a pesar de que por el contenido de la misma se prestaría mejor a esta idea milenarista, cf. Rodrigo Polanco Fernandois, "El milenarismo de Ireneo…", 24s.

59 De manera diferente opina Giorgio Jossa: "Ireneo scrive la massima parte (se non tutto) *l'Adversus haereses* nell'epoca di Commodo, un'epoca nella quale l'Impero (l'ambiente della corte soprattutto) si atteggia quasi a protettore della Chiesa cristiana e la Chiesa (soprattutto occidentale) si apre ampiamente ai rapporti con la cultura e con la corte) imperiale. E' l'epoca in cui a Roma dominano le figure di Commodo e di Marcia, di Carpocrate e di Vittore, e in cui matura la straordinaria personalita di Callisto; l'epoca in cui profeti e presbiteri, montanisti e monarchiani, cominciano a scontrarsi anche sul terreno dei rapporti con l'Impero. E Ireneo, come l'anonimo antimontanista suo contemporaneo, ha mostrato di apprezzare altamente questa pace imperiale che consente alla Chiesa di svilupparsi e di organizzarsi, e di penetrare rapidamente in nuovi ceti sociali. Le parole sullo Stato e la funzione che esso adempie non lasciano dubbi in proposito. Allontanandosi dai suoi predecessori (o almeno sviluppando energicamente certi spunti isolati di alcuni di loro) Ireneo ha consapevolmente inserito l'Impero romano nella storia della salvezza", "Storia della salvezza ed escatología nell'*Adversus haereses* di Ireneo de Lione", *Augustinianum* 18/1 (1978): 121.

60 Catástrofes de tipo natural: durante el gobierno de Antonino Pío (138-161) Roma fue inundada por el Tíber, Antioquia y Cartago fueron destruidas y en Rodas y Asia Menor hubo varias hambrunas y terremotos, como el que se produjo en Esmirna en el año 175.

creencias milenaristas, que no solo explican estas terribles circunstancias de manera plausible, sino que además serán resueltas por la divinidad, que convertirá el infierno actual en un cielo terrenal, sin necesidad del esfuerzo humano[61].

II ¿QUÉ TIPO DE MILENARISMO ES EL QUE PROPONE IRENEO?

Las formas en que aparece el milenarismo son muy variadas, y "van desde modelos puramente verbales (profecías) y pacíficos (peregrinaciones a ciertas zonas consideradas como epicentro del movimiento) a retiradas en un reino pacífico o rebeliones armadas, desde grupos reducidos a amplias multitudes, desde movimientos de carácter más innovador a grupos que intentan restaurar las antiguas tradiciones"[62].

En cualquier caso, en todos los milenarismos suele ser habitual la presencia de una serie de líderes de corte profético y carismático, acompañados por un numeroso grupo de seguidores[63]. Estos líderes manifiestan su autoridad mediante una serie de discursos de agitación para movilizar a las multitudes, conectando con las necesidades colectivas, donde se combinan los valores y tradiciones comunitarias existentes con la reconfiguración de las jerarquías sociales y la propuesta de un nuevo paradigma de comprensión de la realidad. Todo ello acompañado por una serie de dones de corte taumatúrgico como milagros o curaciones. Estos líderes aparecen en numerosas ocasiones como figuras salvadoras de carácter divino que inician o gobiernan este reino milenario, denominados mesías dentro de ámbito judío y cristiano[64]. En pueblos más belicosos este líder aparece como un héroe guerrero que regresaría para restaurar el pasado glorioso y liberar al pueblo de la opresión[65].

La doctrina de Ireneo sobre el milenarismo aparece en el libro quinto de su *Adversus Haereses,* que pivota sobre la resurrección de la carne, capaz de ser salvada, a pesar de lo que dicen los falsos maestros gnósticos, para quienes la carne está llamada a perecer junto con la materia. De aquí las tres partes de que

61 Algo que se produce incluso en la actualidad, cf. Michael Barkun, *Disaster and the Millenium* (New Haven: Yale University Press, 1974), 55ss y Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 48ss y 203ss.

62 Fernando Rivas Rebaque, "El cielo no puede esperar", 214.

63 Cf. Garry W. Trompf, "Millenarism", 119.

64 Cf. Franz Graziano, The Millennial New World, 12.

65 *Id*., 8.

consta el libro: una primera dedicada al poder de Dios[66], otra a la obra de Cristo[67], y una última que versa sobre el final de la historia[68], que es justo donde aparece su pensamiento sobre el milenarismo, con una primera parte dedicada al Anticristo[69] y otra sobre la resurrección de los justos[70], antes de llegar a la conclusión[71].

Ireneo no desarrolla el reino mesiánico a partir de los siete días de la creación, como lo habían hecho el Pseudo-Bernabé y Justino, sino que ha puesto el acento sobre los seis días del Señor o milenios que preceden al séptimo. Porque el mundo necesita estos seis días del Señor[72] para su consumación, a los que seguirá el séptimo día, el Sábado del Señor o reino milenario, en una historia considerada como un permanente proceso ascensional de la humanidad que concluye con la recapitulación de toda la creación en Cristo[73].

Así, y contra el dualismo gnóstico, Ireneo muestra cómo la carne es capaz de recibir la vida eterna[74], que el Dios de la creación es el mismo que el de la redención, que el Logos mediante el cual fueron creadas todas las cosas y conversó con Adán y los patriarcas es el mismo Logos encarnado, eje de la redención, nuevo Adán que viene a restituir la armonía rota por el primero[75].

De acuerdo con la tradición asiática Ireneo establecerá un tiempo de dominio del Anticristo, al cual se le ha permitido reinar por tres años y medio, durante los cuales se adueñará de Jerusalén y perseguirá a los creyentes[76], al cabo de los cuales aparecerá Cristo que, en compañía de los elegidos, vencerá al Maligno y lo arrojará a un estanque de fuego[77]. Entonces comenzará este milenio sabático, el reinado del Hijo. Trascurridos estos mil años vendrá la resurrección general con el juicio final. Porque la carne, nacida del polvo de la tierra e incapaz de

66 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,1-14.
67 Cf. *Ib.* V,15-24.
68 Cf. *Ib.* V,25-36,2.
69 Cf. *Ib.* V,25-30.
70 Cf. *Ib.* V,31-36,2.
71 Cf. *Ib.* V,36,3.
72 Cf. Sal 89,4 y 2Pe 3,8.
73 Cf. Christopher R. Smith, "Chiliasm and Recapitulation in the Theology of lreneus", *Vigiliae Christianae* 48 (1994): 321-328.
74 Marjorie O'Rourke Boyle, "Irenaeus Millennial Hope: A Polemical Hope", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 36 (1969): 8-9.
75 Cf. Oronzo Giordano, "La concezione milenaristica di Ireneo", *Helikon* 2 (1962): 512-530, esp. 515-518.
76 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,28,2 y 30,2.
77 Cf. Ap 19,20.

alcanzar de manera instantánea la visión de Dios, necesita irse habituando poco a poco a compartir y ver la gloria del Señor[78].

Siguiendo el esquema de Christopher R. Smith[79], Antonio Orbe[80] y Juan José Ayán[81] diferenciaremos entre el propósito de este reino milenario, su carácter y sus habitantes.

1. Propósito del reino milenario

El milenarismo de Ireneo[82] debe ser visto a la luz de la revelación progresiva de Dios a la humanidad a lo largo de la historia. Una revelación en la que descubrimos tres etapas que corresponden al Espíritu, al Hijo y al Padre, donde cada una prepara a la siguiente: "El hombre no verá a Dios por sí mismo; pero Él, si lo quiere, se dejará ver por los hombres: de aquellos que Él quiera, cuándo y cómo quiera, porque Dios es omnipotente. Por medio del Espíritu se dejó ver proféticamente: por medio del Hijo se dejó ver según la adopción; se hará ver según su paternidad en el reino de los cielos. El Espíritu prepara al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre, el Padre le concede la incorrupción para la vida eterna, que a cada uno le viene con la visión de Dios"[83].

Mientras al inicio se ha podido ver a Dios a través del Espíritu (modo profético), más adelante Dios se manifiesta a través de su propio Verbo encarnado de manera visible y tangible, pero todavía queda una última y definitiva etapa, la escatológica, donde la humanidad puede estar en comunión directa con el Padre[84]. Sin embargo, para llegar a la plenitud del reino del Padre, la humanidad debe prepararse previamente mediante el reino del Hijo, el séptimo milenio[85], que comienza tras la venida del Señor[86], en alusión al séptimo día de la creación,

78 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,37,7.

79 Cf. C. R. Smith, "Chiliasm and Recapitulation*",* 313-331.

80 Cf. Antonio Orbe, "San Ireneo y el régimen del milenio", *Studia Missionalia* 32 (1983): 345-374, e *id.*, *Teología de San Ireneo,* vol. III, 966-983.

81 Cf. Juan José Ayán, "Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon", *Annali di Storia dell'Esegesi*16 (1999): 197-233.

82 Cf. Bart Benats, *El ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione* (Roma: Città Nuova, 2006), 237-249.

83 Ireneo, *Adv. Haer.* V,20,5.

84 Los justos ahora "regenerados sobre la tierra, crecerán en seguida a la aparición del Señor y se habituarán, gracias a él, a comprender la gloria del Padre, accediendo a la comunión y a la unión con las realidades espirituales", Ireneo, *Adv. Haer.* V,35,2.

85 "Reino por el cual quienes fueron dignos poco a poco se acostumbrarán en captar a Dios", Ireneo, *Adv. Haer.* V,32,1.

86 Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V,30,4.

donde el Padre cumple en el reino de su Hijo las promesas de heredar la tierra[87], una tierra renovada por Cristo y restaurada a su estado originario[88].

Aunque este milenio es una fase intermedia, porque todavía no se ha llegado a la realidad escatológica definitiva, significa un respeto a las etapas y al ritmo del proyecto divino que permiten a la carne prepararse para la unión plena con Dios, algo que diferencia a Ireneo de otros milenaristas, que ven este tiempo como una recompensa por los sacrificios del pasado y un gozo de alegrías terrenales[89].

2. CARÁCTER DEL MILENIO

Este reino milenario se caracteriza en Ireneo por su comprensión particular de la renovación de la creación, el reinado de los justos y el establecimiento de la nueva Jerusalén. Sobre el primer apartado, las palabras de 2Cor 4,18 ("las cosas visibles son pasajeras, pero las invisibles son eternas") habían servido como base escriturística para algunas corrientes cristianas, como gnósticos y marcionistas, que propugnaban la desaparición del mundo material (algo defendido también por los platónicos o los estoicos). Ireneo propone, en cambio, que antes de la resurrección de los justos se debe producir la *renovación de la creación*[90]. Y descubre esta nueva creación en una serie de citas bíblicas entre las que destacan Rom 8,19-21, Gén 13,14-17 y Mt 26,27-29, unas promesas imposibles de cumplir en el estado presente del mundo. De aquí la necesidad de una tierra restituida a su situación primigenia donde los justos puedan vivir y reinar hasta su encuentro definitivo con el Padre.

En esta tierra renovada el Señor implantará, en cumplimiento de las promesas de Daniel[91], su reino, el *reino de los justos*, un tiempo de gozo[92], donde los

87 Cf. *Ib.* V,36,3.

88 Cf. *Ib.* V,25,2 y V,32,1.

89 Cf. C. R. Smith, "Chiliasm and Recapitulation", 318.

90 "Pues justo es que reciban los frutos de sus dolores en la misma naturaleza en la que han laborado o padecido, y han sido probados con todo tipo de sufrimiento; que reciban la vida en la misma naturaleza en la que fueron asesinados por el amor de Dios; y que reinen con la misma naturaleza en la cual fueron sometidos como esclavos. Pues rico es el Señor en todos los bienes, y todas las cosas son suyas. Por eso conviene que la misma creación restaurada en su estado original, sirva sin impedimento a los justos", Ireneo, *Adv. Haer.* V,32,1.

91 Cf Dan 2,44; 7,27 y 12,13, retomadas en Ap 20,5-6.

92 Cf Is 26,19; Ez 37,12-14; 28,25-26 y Jer 16,14-15; 23,78 y sobre todo 31,10-14.

creyentes podrán beber de nuevo el fruto de la vid[93], y un tiempo también de descanso, pues es el verdadero sábado de los justos[94], donde no existirá el trabajo servil, porque la tierra producirá toda clase de frutos (exaltación de la materia en contra de las propuestas gnóstica)[95] y la bestias se convierten en mansas, ya que "el reino de los justos se caracteriza por la ausencia de sufrimiento, servidumbre y muerte; o en positivo…, por el bienestar, el dominio del hombre sobre la tierra y la vida pujante"[96], pues la labor principal de los justos consiste en dejarse educar por el Hijo y el Espíritu para poder llegar a la visión y comprensión de Dios.

Para Ireneo existe una *Jerusalén* terrestre edificada por Salomón según el modelo propuesto por Moisés[97] y destruida por los romanos, una Jerusalén reconstruida en tiempos del Anticristo, donde este establecerá su reino[98]. En el reino de los justos Jerusalén será de nuevo edificada, pero ya con el carácter de la Jerusalén celeste[99], algo anunciado en Is 31,9-32,1. Esta Jerusalén reedificada supera a la histórica "en gloria y esplendor…, pero es, sin embargo, todavía una Jerusalén transitoria a la espera de su consumación definitiva"[100] en la Jerusalén celeste que aparece en el Apocalipsis.

3. Habitantes del milenio[101]

Sobre la base de 1Tes 4,16-27, Ireneo diferencia en el libro V de su *Adversus Haereses* entre tres grupos que disfrutarán del reino de los justos: los *redivivi*, los *derelicti* y los *praeparati*. Los primeros (*redivivi*) son los habitantes más destacados del reino del Hijo, "reinarán sobre esta tierra, creciendo en la visión

93 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* AH V,33,1, en referencia a Mt 26,27-29, contrapuesto a los espléndidos banquetes que encontramos en las tradiciones rabínicas sobre los elegidos de los últimos días, cf. M. O'Rourke Boyle, "Irenaeus Millennial Hope", 12.

94 "¿Qué significa cien veces más en este mundo (cf. Mt 19,29; Lc 18,29-30), las comidas ofrecidas a los pobres y las cenas que tendrán una recompensa? Son aquellas que tendrán lugar al llegar el Reino, o sea en el séptimo día que fue santificado porque el Señor descansó de todas sus obras (Gén 2,2-3), es decir, el verdadero sábado de los justos en el cual ya no llevarán a cabo las obras de la tierra, sino que hallarán preparada la mesa del Señor, que los alimentará con toda suerte de manjares", Ireneo, *Adv. Haer.* V,33,2.

95 Es aquí donde Ireneo cita a Papías, cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,33,1-2.

96 J. J. Ayán, "Escatología cósmica", 216.

97 Cf. Éx 25,40.

98 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* V,35,2 y IV,14,3.

99 Cf *Ib.* V,35,2.

100 J. J. Ayán, "Escatología cósmica", 222.

101 Cf. Antonio Orbe, "San Ireneo y el régimen del milenio", 345-372 y J. J. Ayán, "Escatología cósmica", 217-221.

del Señor…, y junto con los santos ángeles captarán en el reino el régimen, la comunión y la unidad de los espirituales"[102]. Reinan en carne, pero por impulso del Espíritu, que les comunica la humanidad glorificada de Cristo, acostumbrándose a un matrimonio espiritual que los predispone para la visión del Padre, a diferencia de los otros dos grupos, que serán sus servidores. Tienen un régimen de vida común a los ángeles, aunque según la carne, la tierra renovada se convierte para ellos en un lugar de culto a Dios.

Los *derelicti*[103] son los israelitas a los que la segunda venida del Señor los encontrará con vida tras haber sufrido la persecución del Anticristo. Al no haber muerto, tampoco han resucitado[104]. Sujetos a las leyes de la materia pueden casarse, tener hijos, edificar casas y plantar viñas, aunque sus días se prolongarán sin término por gracia divina.

Por último, y procedentes de los gentiles, están los *praeparati*, a los que el Señor encuentra también con vida. Su misión, de manera parecida a los *derelicti*, consiste en poblar la tierra de creyentes, tras la destrucción a la que le ha sometido el Anticristo, y servir a los *redivivi* en la nueva Jerusalén de este reino milenario.

III. IMPLICACIONES DEL MILENARISMO EN LA TEOLOGÍA DE IRENEO

En contraste con el exclusivismo nacionalista de la escatología judía y el espiritualismo e individualismo del orfismo, el pitagorismo y las religiones mistéricas, donde cabía esperar una cohabitación eterna con los dioses después de una larga serie de transmigraciones del alma hasta abandonar su prisión corpórea, Ireneo reclama una escatología de corte realista, en contra de los gnósticos y algunos pensadores ortodoxos, que no solo abandonan al cuerpo a su destino de corrupción sino que intentan diluir en interpretaciones de corte alegórico las palabras de Jesús y la Escritura[105].

Asimismo, Ireneo muestra su novedad con respecto al milenarismo cristiano existente antes de él en primer lugar al no asignar una duración de mil años

102 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* AH V,35,1.

103 Este grupo lo descubre Ireneo en la cita de Is 6,12: "Y los que queden se multiplicarán en la tierra".

104 Por ello no les afecta lo escrito en Lc 6,12: "En la resurrección de entre los muertos, ni toman mujer ni toman marido, pues no pueden morir, dado que son iguales a los ángeles".

105 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,31,1. También O. Giordano, "La concezione", 529.

a este reino milenario; además, tampoco utilizó las acostumbradas referencias del Apocalipsis para confirmar este milenio[106], ni la cita de Is 65,22[107], habitual en la tradición asiática y que encontramos en Justino, para hablar de los mil años de vida en el paraíso (que Adán no pudo alcanzar por causa del pecado), en referencia a la generación de este reino milenario[108]; y, por último, Ireneo diferencia entre el reino (milenario) del Hijo y el reinado eterno del Padre, algo que no encontramos con anterioridad de manera tan clara[109].

La teoría de las dos parusías de Jesucristo (una primera en humildad en su encarnación y otra de esplendor con su venida gloriosa), utilizada por Justino contra judíos y marcionistas, se convierte en argumento contra gnósticos valentinianos y ebionitas para asegurar la divinidad de Jesucristo y la salvación de la carne, subrayando la unidad y universalidad de la historia de la salvación[110]. Y es que el milenarismo de Ireneo se apoya sobre dos principios: la encarnación como inicio de la historia de la salvación y la resurrección de la carne.

Una historia de la salvación que consiste en una línea[111] que, partiendo de la creación, concluye con la venida del Hijo, a la que el propio Ireneo añade otros dos momentos, la encarnación y la visión final del Padre, para llegar al proceso: creación, encarnación, reino milenario y visión del Padre, cuatro etapas de la historia de la humanidad que corresponden a los cuatro pactos que Dios ha establecido con la misma: Adán, Noé, Moisés y Jesús, expresiones de la "cuadriforme disposición del Señor"[112], donde la humanidad pasa de la ley natural a la ley del amor y la gracia, recuperando la inocencia perdida y la auténtica inmortalidad[113]

Además, el reino milenario está estrechamente conectado en Ireneo con su teología de la encarnación, su antropología y su cristología: la encarnación y

106 Su única referencia al Apocalipsis en estos capítulos finales del libro quinto es en Ireneo, *Adv. Haer.* V,32,4 y no tiene nada que ver con el milenio que encontramos en Ap.

107 "Cuanto vive un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos", Is 65,22.

108 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V,23,2.

109 Cf. C. R. Smith, "Chiliasm and Recapitulation", 315-317.

110 Cf. G. Jossa, "Storia della salvezza", 120.

111 Frente al pensamiento helenístico, centrado en el tiempo cíclico, el cristianismo, e Ireneo en particular, establece la historia de la humanidad como una historia de salvación que se desarrolla en una línea temporal y progresiva, que tiene su inicio en la creación y su final en la recapitulación futura en Cristo, cf. O. Giordano, "La concezione", 528.

112 Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* III,11,8.

113 Cf. O. Giordano, "La concezione", 528.

resurrección de Cristo ha hecho al ser humano capaz de la inmortalidad, la permanencia del Hijo en este reino le permitirá contemplar a Dios de manera definitiva.

Para Ireneo la redención de Cristo no afecta solo a lo espiritual, como afirman los gnósticos y algunos ortodoxos, sino también a la carne, pues el Logos se han hecho carne y ha descendido a la tierra para reconducir al ser humano al cielo, asumiendo realmente toda la naturaleza humana, carne incluida, para llevarla a la incorrupción, porque Cristo ha venido a la tierra para restablecer la armonía de la creación y conducir a la humanidad al proyecto creacional, que se mueve entre el árbol del Edén y el de la cruz. No para anular la creación primera, en un reino puramente espiritual, sino para llevarla a su plenitud[114]. En este sentido se puede decir que Ireneo no es un milenarista en el sentido tradicional del término, sino un creacionista consistente[115].

Por tanto, este crecimiento que se inició con la creación y se completó con la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, prosigue hasta que el ser humano se convierta del todo en imagen y semejanza de Dios, en una línea continua que los une (*economía* o historia de salvación)[116]. Así, después de la primera venida de Cristo y la institución de la Iglesia, esta historia de la salvación discurre hasta la segunda venida de Cristo y la llegada de su Reino[117].

CONCLUSIONES

El milenarismo es recogido por Ireneo de la tradición asiática de los presbíteros, muy extendida en su tiempo y a la que se mantiene fiel, aunque con modificaciones. Es utilizado asimismo por el obispo de Lyon como un elemento más en su crítica a la gnosis, sobre todo por lo que supone de asunción de la materia y la carne. Y se integra perfectamente dentro de su propuesta teológica de la historia de salvación: desde la creación hasta la encarnación y la resurrección de la carne gloriosa de Jesucristo, que tendrá su perfección última en la recapitulación final. Tiene por último su contexto histórico en la época de persecuciones que le tocó vivir a Ireneo, donde pudo experimentar la importancia del cuerpo como expresión de fe y que la entrega de los mártires (y quienes habían sido fieles a Jesucristo) no podía quedar sin recompensa.

114 Cf. *Ib.*, 519-520.
115 Cf. C. R. Smith, "Chiliasm and Recapitulation", 321.
116 Cf. G. Jossa, "Storia della salvezza", 109-110.
117 Cf. *Ib.*, 117.

Sin embargo, la progresiva asimilación de la comunidad cristiana en el Imperio romano, así como la asociación del milenarismo con algunas corrientes heréticas o profecías sobre el final del mundo que no se cumplían, fue convirtiendo este reino milenario en algo tremendamente incómodo y muy difícil de defender no solo ante los de fuera, sino incluso ante los propios creyentes y, más que aportar adeptos, traía consigo descrédito.

De hecho, ya a mediados del s. III, Orígenes consideró que el problema del milenarismo es que se quedaba con una lectura literal de la Escritura, acorde con deseos y gustos materiales, en lugar de la alegórica, que permitía comprender estos textos apocalípticos en su auténtica dimensión[118].

La teología posterior acusará al milenarismo de centrarse en el ámbito puramente material, olvidando lo espiritual, hasta que san Agustín redujo la escatología al sostenimiento de la vida espiritual[119] y el concilio de Éfeso del año 431 condenó el reino milenario considerándolo una superstición aberrante.

Todo esto contribuyó sin duda a una devaluación de la teología de Ireneo, estrechamente conectada con esta creencia, y a la práctica desaparición del original griego de sus obras, e incluso la supresión de los capítulos dedicados al milenarismo en los manuscritos, hasta que en el año 1575 el profesor de Teología François Feuardent descubrió y publicó un manuscrito latino completo, con estos capítulos finales.

A partir de aquí las teorías milenaristas de Ireneo han sido duramente criticadas por los especialistas, por considerarlas como creencias o fábulas fantásticas que no hacían otra cosa que continuar los apocalipsis judíos[120], y no ha sido hasta fechas recientes cuando han sido recuperadas, descubriendo la importancia que el milenarismo tuvo para la tradición asiática y el propio Ireneo, que no en vano colocó este reino milenario justo al final de su obra *Contra los herejes*.

118 Cf. Orígenes, *Sobre los principios* I,7 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015). Alguno de los discípulos de Orígenes, como Dionisio de Alejandría, irá más allá, negando la autenticidad del Apocalipsis, cf. Eusebio de Cesarea, HE VII,24-25.

119 San Agustín, *La ciudad de Dios* XX,7,1, en *Id., Obras completas,* vol. XVI (Madrid: BAC, 2019).

120 M. O'Rourke Boyle, "Irenaeus Millennial Hope", 6-7.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín, San. *La ciudad de Dios*. En *Obras completas de san Agustín*, *XVI-XVII*. Edición a cargo de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Álvarez Valdés, Ariel. *La nueva Jerusalén. ¿Ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8*. Estella (Navarra): Ediciones Verbo Divino, 2005.

Aranda Pérez, Gonzalo, Florentino García Martínez y Miguel Pérez Fernández. *Literatura judía intertestamentaria*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1996.

Apocalipsis siriaco de Baruc. En *Apócrifos del Antiguo Testamento, VI*, dirigido por Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2009.

Ayán, Juan José. "Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon". *Annali di Storia dell'Esegesi* 16 (1999): 197-233.

Balabanski, Victoria. *Eschatology in the Making: Mark, Matthew, and the Didache*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Society for the New Testament Studies. Monograph Series, vol. 97.

Bardy, Gustave. "Cérinthe". *Revue Biblique* 30 (1921): 344-373.

Barker, Kenneth L. "Premillennialism in the Book of Daniel". *Masters Seminary Journal* 4 (1993): 25-43.

Berruto, Anna Maria. "Millenarismo e montanismo". *Annali di Storia dell'Esegesi* 15 (1098) 85-100.

Barkun, Michael. *Disaster and the Millennium*. New Heaven: Yale University Press, 1974.

Benats, Bart. *El ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione.* Roma: Città Nuova, 2006.

Bietenhard, Hans. "The Millennial Hope in the Early Church". *Scottish Journal of Theology* 6 (1953): 12-30.

Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Edición a cargo de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Cohn, Norbert. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona. Barral, 1972. Original inglés de 1957.

Collins, John J. "From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End". En *The Encyclopedia of Apocalypticism: Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity,* editado por John J. Collins, 129-161. London, New York: Continuum Press, 2000.

Collins, John J. "Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism". En *Misteries and Revelations. Apocalyptic Studies Since the Upssala Colloquium,* editado por John J. Collins y James H. Charlesworth. Sheffield: JSOT Press, 1991.

Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. 2ª ed. Cambridge: Crossroad Publishers, 1998.

Collins, John J. *The Encyclopedia of Apocalypticism: Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. London-New York: Continuum Press, 2000.

Collins, John J. "The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel". En *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, editado por Paul D. Miller, Paul D. Hanson y S. Dean McBride, 539-558. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Crutchfield, Larry. "The Apostle John and Asia Minor as a source of Premillennialism in the Early Church Fathers". *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (1988): 411-427.

Daniélou, Jean. *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad 2004. Original francés de 1958.

Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica, I*, editado por Argimiro Velasco Delgado. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

Giordano, Oronzo. "La concezione milenaristica di Ireneo". *Helikon* 2 (1962): 512-530.

González Román, Cristóbal. "Problemas sociales y política religiosa: a propósito de los rescriptos de Trajano, Adriano y Antonino Pío sobre los cristianos". *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981): 227-242.

González Salinero, Raúl. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano. Una aproximación crítica*. Madrid: Signifer, 2005.

Gozalbes Cravioto, Enrique e Inmaculada García García. "La primera peste de los Antoninos (165-170): una epidemia en la Roma imperial". *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 59/1 (2007): 7-22.

Graziano, Franz. *The Millennial New World.* Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.

Gregory, Joel C. *The Chiliastic Hermeneutic of Papias of Hierapolis and Justin Martyr Compared with Later Patristic Chiliasts*. Waco 1983 (tesis doctoral).

Gurr, Ted R. *Why Men Rebel*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1970.

Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Hill, Charles E. *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. 2ª ed. Grand Rapids (Mi): W. B. Eerdmans, 2001.

Irénee de Lyon. *Contre les Hérésies, III/2*. Editado por Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: Editions du Cerf, 1974. Sources Chrétiennes, 211.

Irénee de Lyon. *Contre les Hérésies, V/2*. Editado por Adeline Rousseau, Louis Doutreleau y Charles Mercier. Paris: Editions du Cerf, 1969. Sources Chrétiennes, 153.

Ireneo de Lyon, San. *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*. Editado por Carlos Ignacio González. México D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.

Jossa, Giorgio. "Storia della salvezza ed escatología nell'*Adversus haereses* di Ireneo de Lione". *Augustinianum* 18, n. 1 (1978): 107-125.

Jubileos. En *Apócrifos del Antiguo Testamento, II*. Dirigido por Alejandro Díez Macho. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

Justin Martyr. *Dialogue avec Tryphon, I-II.* Editado por Philippe Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003.

Justino. *Diálogo con el judío Trifón.* En *Padres apologistas griegos (s. II)*. Editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Kromminga, Dietrich H. *The Millennium in the Church. Studies in the History of Christian Chiliasm*. Grand Rapids (Mi): W. B. Eerdmans Publisher, 1954.

Labriolle, Pierre de. *La crise montaniste*. Paris: Leroux, 1913.

Laguier, Louis. "Le millenarisme de Saint Justin". *Revue du Clergé Français* 39 (1904): 182-193.

Luciano de Samosata. *Sobre la muerte de Peregrino*. En *Obras, II.* Editado por José Luis Navarro González. Madrid: Gredos, 1988.

Mach, Michael. "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism". En *The Encyclopedia of Apocalypticism: Volume 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity,* editado por John J. Collins, 229-264. London, New York: Continuum Press, 2000.

Marco Aurelio. *Meditaciones.* Editado por Ramón Bach Pellicer Madrid: Gredos, 2005.

Marcone, Arnaldo. "Peste antonina. Testimonianze e interpretazioni". *Rivista storica* italiana 114/3 (2002): 803-819.

Marshall, John W. *Parables of War. Reading John's Jewish Apocalypse.* 2ª ed. Waterloo (On): Wilfrid Laurier University Press, 2001. Studies in Christianity and Judaism, 10.

Mazzucco Clementina y Egidio Pietrella. "Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni". *Augustinianum* 18 (1978): 29-45.

Mazzucco Clementina y Egidio Pietrella. "La Gerusalemme celeste dell'Apocalisse nei Padri". En *La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21,3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, editado por Maria Luisa Gatti Perer, 49-75. Milano: Vita e Pensiero, 1983.

Namikawa Kiyota, Miyako. *Paciencia para madurar. "Acostumbrar" para la comunión en Ireneo de Lyon.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.

Orbe, Antonio. "San Ireneo y el régimen del milenio". *Studia Missionalia* 32 (1983): 345-374.

Orbe, Antonio. *Teología de san Ireneo, I-III. Comentario al libro V del "Adversus Haerese"*. Madrid, Toledo: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985-1988.

Orbe, Antonio. *Teología de san Ireneo, IV. Traducción y comentario del libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Orígenes. *Contra Celso*. Editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

Orígenes. *Sobre los principios*. Editado por Samuel Fernández. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.

O'Rourke Boyle, Marjorie. "Irenaeus Millennial Hope: A Polemical Weapon". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 36 (1969): 5-16.

Pani, Giancarlo. "Il milenarismo: Papia, Giustino e Ireneo". *Annali di Storia dell'esegesi* 15/1 (1998): 53-84.

Polanco Fernandois, Rodrigo. "El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la *caro capax Dei*". *Teología y vida*, 41, n. 1 (2000): 16-29.

Primer libro de Henoc (1 Henoc). En *Apócrifos del Antiguo Testamento, IV. Ciclo de Henoc.* Dirigido por Alejandro Díez Macho. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Rivas Rebaque, Fernando. "El cielo no puede esperar. San Justino milenarista (*Diálogo con el judío Trifón* 80-81)". En *El cielo: historia y espiritualidad.*, coordinado por María del Mar Graña Cid, 211-234. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018.

Rivas Rebaque, Fernando. "Respuesta de Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría ante la epidemia (c. 249-270)". *Cauriensia* XV (2020): 551-574.

Romerales, Enrique. "Una tipología de las profecías milenaristas"*, 'Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones* 16 (2011): 203-233.

Rowland, Christophe. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* London, New York: Crossroad Publishers, 1982.

Saldarini, Anthony J. "Apocalypses and 'Apocalyptic' in Rabbinic Literature and Mysticism". *Semeia* 14 (1979): 187-205.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Apocalipsis. Visión del mundo justo*. Estella (Navarra): Ediciones Verbo Divino, 2003. Original inglés de 1985.

Simonetti, Manlio. "L'Apocalisse e l'origine del millennio". En *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo.* Editado por Manlio Simonetti, 47-61. Catanzaro: Rubbettino 1994.

Simonetti, Manlio. "Milenarismo". En *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana, II*, dirigido por Angelo di Berardino, 1442s. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Smith, Christopher R. "Chiliasm and Recapitulation in the Theology of lrenaeus". *Vigiliae Christianae* 48 (1994): 313-331.

Sordi, Marta. "Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della política imperiale verso la Chiesa". *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* XVI (1962): 3-28.

Sordi, Marta. *Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Encuentro, 1988.

Talmon, Jonina. "Millenarian Movement". *European Journal of Sociology* 7 (1966): 159-200.

Tanzarella, Sergio. "Giustino e il millenarismo". *Bibbia e Oriente* 38 (1996): 117-128.

Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Trompf, Garry W. "Millenarism: History, Sociology, and Cross-Cultural Analysis". *Journal of Religious History* 24 (2000): 103-124.
VanderKam, James C. y William Adler, editores. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publisher, 1996.
Yarbro Collins, Adela. *Cosmology and Eschatology in Jewish Christian Apocalypticism,* Leiden 1996.
Wilson, Bryan A. "Millennialism in Comparative Perspective". *Comparative Studies in Society and History* 6 (1963): 93-114.

Fernando Rivas Rebaque
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Universidad de Comillas, 3-5
28049 Madrid (España)
http://orcid.org/0000-0002-9940-4712

MONOGRÁFICOS

II. LAS LENGUAS NACIONALES EUROPEAS EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN: TEXTOS ESCOLARES E IDEOLOGÍAS EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Editado por ROSA CALAFAT
Universitat de les Illes Balears

Cofinanciado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, con el fondo de la Ley del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03). El presente monográfico se ha desarrollado en el marco del proyecto de Investigación "Las gramáticas bilingües y trilingües, su vinculación con Europa. La enseñanza en Mallorca y Menorca en los siglos XVIII y XIX" (PRD2018/3).

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 837-841, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.837

PRESENTACIÓN

PRESENTATION

ROSA CALAFAT
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 13/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

Las representaciones sociales que la Historia en mayúsculas —y, por ende, la historia de las lenguas— ha ido imponiendo constituyen el objeto de estudio que abordan, de manera transversal, los artículos incluidos en el presente monográfico, "Las lenguas nacionales europeas en el ámbito de la educación: textos escolares e ideologías en los siglos XVIII y XIX".

Los discursos socializados, con violencia simbólica o no, normalizan —toda normalidad depende de las creencias arraigadas sincrónicamente en una sociedad y del poder para legitimarlas— las ideologías, también las lingüísticas, así como las actitudes que de estas se derivan. La substitución del latín, lengua elitista en el marco cultural europeo, en el siglo XVIII por las lenguas vivas obedece a las políticas lingüísticas que los gobiernos diseñan con el fin de estandarizar las lenguas nacionales. En este proceso, ciertas lenguas vulgares conseguían la plenitud funcional no solo arrinconando a la lengua clásica, sino restringiendo los usos de otras lenguas vivas. Así, el alemán, el francés y el español disfrutaban de un soporte institucional poderoso que acabó laminando los idiomas desbancados del poder político.

El final del Antiguo Régimen elevaba ciertas lenguas maternas al grado de lenguas nacionales. Estas, legitimadas por la verdad o creencia en lo absoluto, expandían su supremacía más allá de los propios límites constitutivos, arrollando a las lenguas con menor capital político. Al ámbito escolar y, en cierta medida, al eclesiástico les correspondía la tarea de normalizar el nuevo orden (socio)lingüístico que la edad contemporánea imponía.

En ejercicio de la lealtad lingüística, algunas lenguas vivas europeas, para resistir el embate de las exuberantes lenguas nacionales, se aferraron al latín. Los hablantes de danés, húngaro o catalán prolongaban la presencia de la lengua clásica en los ámbitos culturales y en la educación para hacer frente al envite del alemán o del español, respectivamente. En pleno siglo XVIII y aun en las primeras décadas del XIX, en las aulas catalanas las gramáticas hablaban en latín con la ayuda de la lengua vulgar, mientras que la gramatografía hispánica se llenaba de títulos para la enseñanza de la lengua nacional, bajo los auspicios de la Real Academia Española. De este modo, el latín se convertía en una molestia para algunas lenguas europeas que querían ocupar todos los espacios funcionales, mientras que para otras la lengua muerta significaba un mecanismo de rechazo de valor incalculable a las embestidas nacionalistas de las lenguas políticamente respaldadas.

La sociolingüística, que se caracteriza por su transversalidad disciplinar, estudia la lengua en sociedad poniendo énfasis en el segundo término. Es en el seno de la comunidad de hablantes donde se crean, se transforman, florecen o se destruyen las lenguas, entendidas como sistemas lingüísticos a merced de las políticas —se incluyen las lingüísticas— imperantes. De ahí que las gramáticas escolares, los textos didácticos en general, incluyendo los catecismos, así como los discursos dominantes, refrendados por las leyes, constituyan las materias de estudio de este monográfico, cuya pretensión última es abordar el establecimiento de las llamadas lenguas nacionales frente a las otras lenguas vivas.

En un primer bloque, contamos con artículos que profundizan en las manifestaciones de lealtad lingüística en sociedades con procesos de minoración. El profesor de la Universidad Paul-Valéry Montpellier 3, Dr. Henri Boyer, cuya aportación lleva el explícito título "Glotopolítica de la lengua occitana en diacronía: tres Actos y una incógnita", analiza las representaciones sociolingüísticas a favor de la unificación lingüística de Francia, que aceleran el proceso de *minorización* del occitano durante el período revolucionario y la primera mitad del siglo XIX. Una historia de substitución lingüística inacabada, que inaugura el siglo XXI con el ejercicio consciente de lealtad lingüística en ciertos sectores occitanos. El profesor de la Universidad de les Illes Balears, Dr. Bernat Sureda,

en "Mestres, llibres i imposicions lingüístiques als territoris de parla catalana als segles XVIII i XIX", se centra en el papel protagonista de los maestros en la actividad escolar en los territorios de habla catalana a finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX. La imposición del castellano planteaba un serio problema metodológico en un ámbito que consuetudinariamente se había desarrollado en catalán y latín. Sureda pone el foco en los maestros de primeras letras, que se cuestionaban, de un modo u otro, la aberración pedagógica de enseñar en una lengua extraña al alumno. La producción escolar o libro de texto bilingüe, que otorgaba a la lengua catalana un valor propedéutico, desembocaría en el movimiento de reivindicación de la escuela catalana ya a principios del siglo XX. El Dr. Daniel Casals, de la Universidad Autónoma de Barcelona, en el artículo "El contenido y el método de enseñanza del catalán en los libros de texto a finales del siglo XIX. A propósito de *Lo primer llibre dels noys* (1898), de Francesc Flos y Calcat", aborda los principios metodológicos y didácticos de esta obra escolar, que a finales del siglo XIX enseñaba a leer y escribir a los catalanohablantes. El ideario del catalanismo político durante la segunda mitad del siglo XIX permitió que la resistencia soterrada del catalán en las aulas, a lo largo de más de un siglo, se convirtiera en la presencia activa de este idioma en el mundo escolar.

La Dra. Rosa Calafat, de la Universidad de les Illes Balears, dirige su interés a los métodos didácticos para la enseñanza de la(s) lengua(s) entre 1760 y 1830. En el artículo "Las gramáticas escolares en los siglos XVIII y XIX en Mallorca y Menorca: tradición metodológica versus innovación", teoriza que el continuismo metodológico en la enseñanza del latín mediante las adaptaciones *ad hoc* que realizaron en Mallorca y Menorca los maestros de primeras letras y gramática de la *Grammaticae latinae institutio*, de Sempere, más allá de 1821, con la asignaturización obligatoria del español, se debe entender como un acto de resistencia lingüística en una población arraigada en lo local. El Dr. Josep Amengual pone la mirada en el catecismo, el libro para la alfabetización de los escolares catalanes. En el artículo "Els catecismes i l'ús de la llengua catalana a Mallorca i Menorca als segles XVIII i XIX", el autor expone que, bajo los auspicios del concilio de Trento y las posteriores aplicaciones sinodales mallorquinas, el catecismo en catalán se mantuvo, a pesar de los dictados emanados del Gobierno español en contra del idioma local, en las escuelas de primeras letras, permitiendo así la escolarización en la lengua materna durante el siglo XIX.

Un segundo bloque pone el foco en las ideologías lingüísticas procedentes del concepto político contemporáneo *estado-nación*, especialmente referido al

ideologema *lengua nacional*. En primer lugar, el Dr. Miquel Nicolás, de la Universidad de València, encara epistemológicamente el término *ideología* o gramática de lo social, con una aproximación diacrónica al significado del término. Se detiene en el sintagma *ideología lingüística*, especialmente en las derivadas de la Revolución Francesa con los juicios de valor sobre lenguas y hablantes. Trata la ideología lingüística como una de las variedades ideológicas observables en las prácticas comunicativas y en los productos discursivos, cuyo estudio se revela multidisciplinar, al tiempo que triangular: la relación entre ideología y poder, ideología y técnica, con la vinculación poder y técnica. Siguiendo en el plano pragmalingüístico, el trabajo del Dr. Bernhard Pöll, de la Universidad de Salzburg, versa acerca de los factores extralingüísticos que permitieron a las lenguas francesa y alemana erigirse en lenguas nacionales. En el artículo "La normativización de lenguas nacionales *sin* y *con* nación: el caso de Francia y de 'Alemania'", argumenta que el grado de preeminencia de los binomios *nación-cultura* y *nación-estado*, ideologemas discursivos presentes en la edad moderna y la contemporánea en Francia y Alemania, distinto en los dos lugares, determinó el proceso de "nacionalización" de estos idiomas. El Dr. Jordi Ginebra, de la Universidad Rovira i Virgili, en el texto "Quan la *lengua nacional* desplaça la llengua materna a l'ensenyament: rastres de docència en català a començament del segle XIX", interpreta los vestigios de docencia en catalán a principios del siglo XIX como los últimos coletazos de este idioma para mantenerse a lo largo del Ochocientos en el podio de las lenguas europeas. El concepto *lengua nacional* se aplicaría solo a la lengua española, refrendado este término por la ideología discursiva del estado-nación, que se asienta en la creencia de que la lengua nacional debe ser la de todos. Cierra este segundo bloque de aportaciones el artículo de la Dra. Carmen Alén, de la Universidad Paul-Valéry Montpellier 3, que, en "Personas y personajes en transición etnosociolingüística en el ámbito románico. Algunos ejemplos de los siglos XVIII y XIX", aborda, por un lado, las actitudes lingüísticas derivadas de las ideologías de subordinación en contextos de contacto de lenguas; y por otro, analiza los efectos de esta situación en el código lingüístico —hibridación por contacto— en los hablantes de las lenguas dominadas, que se ven apabullados por el poder discriminante de la *lengua nacional*. La creación de *pidgins* —fenómeno del contacto lingüístico entre lenguas europeas con valor referencial desigual: el *francitan* en el sur de Francia, el *castrapo* en Galicia— se percibe como el producto de una ideología diglósica que caricaturiza a los hablantes en transición.

Conforman el tercer apartado del monográfico los trabajos centrados en los textos gramaticales. El artículo "La enseñanza universitaria de la gramática en Cataluña y Mallorca (1598-1717): una perspectiva comparada", del profesor

Rafael Ramis, de la Universidad de les Illes Balears, se dedica a analizar los libros didácticos en uso en las universidades de la Corona de Aragón hasta la promulgación de los decretos de Nueva Planta, que impusieron el orden jurídico de Castilla. Concluye que la constitución universitaria mallorquina en 1692, caracterizada por la diversidad de escuelas y centros, permitió una mayor flexibilidad metodológica en comparación con la de Cataluña. La Dra. Mar Massanell, de la Universidad Autónoma de Barcelona, estudia la que sería la primera gramática con el apelativo "histórica" de las lenguas catalana y castellana en el artículo "A propósito de la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana* (1884), de Ignasi Ferrer i Carrió". Expone las razones estrictamente filológicas por las que esta obra no ha ocupado un lugar en el canon historiográfico de esta disciplina lingüística.

Por último, el profesor Manuel Lázaro Pulido, de la Universidad Internacional de La Rioja, realiza un trabajo que entronca el uso de la lengua vernácula con la dimensión religiosa y teológica redimensionando todo el estudio con el área de conocimiento más específico de la revista *Cauriensia* en su trabajo: "Lengua vernácula y dimensión pedagógica en la teología mística: una nota breve".

En definitiva, el volumen monográfico que presentamos pretende contribuir a esclarecer las huellas y consecuencias del impacto, particularmente en el ámbito educativo, de las políticas lingüísticas encaminadas a promover el empoderamiento de unas lenguas nacionales en detrimento de otras en el medio sociolingüístico europeo de los siglos XVIII y XIX.

Rosa Calafat Vila
Departamento de Filologia Catalana i Lingüística General
Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM)
Universitat de les Illes Balears
Carretera de Valldemossa, km 7,5
07122, Palma, Mallorca (España)
https://orcid.org/0000-0003-1212-0141

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 843-858, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.843

PERSONAS Y PERSONAJES EN TRANSICIÓN ETNO-SOCIOLINGÜÍSTICA EN EL ÁMBITO ROMÁNICO. ALGUNOS EJEMPLOS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

PEOPLE AND CHARACTERS IN ETHNO-SOCIOLINGUISTIC TRANSITION IN THE ROMANESQUE FIELD. SOME EXAMPLES FROM THE EIGHTEENTH AND NINETEENTH CENTURIES

CARMEN ALÉN GARABATO
Universidad Paul-Valéry Montpellier 3
DIPRALANG EA 739

Recibido: 13/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

A partir de finales del siglo XVIII, la instauración de la escolarización obligatoria y el aumento de la movilidad geográfica y social han contribuido a la difusión generalizada de las lenguas oficiales de los Estados, antes solo reservadas a algunos sectores privilegiados. En las comunidades que habían mantenido el uso de otra lengua, esto significa el fin del monolingüismo en un primer momento y luego la aceleración de las dinámicas que en algunos casos llevarán a la desaparición de las lenguas minorizadas.

El cambio de lengua implica un cambio de grupo y de clase social: una transgresión del poder simbólico, que no pasa desapercibida en la literatura de los siglos XVIII y

XIX, en la que es frecuente encontrar personajes estereotipados que representan la transición etno-sociolingüística. Se trata de puestas en escena de la diglosia, productos de las ideologías lingüísticas, que no son (solo) simples divertimientos: los autores de las obras que comentaremos, en el ámbito románico, aprovechan el éxito popular de estos personajes para criticar o denunciar determinados comportamientos sociales o políticos.

Palabras clave: estereotipos lingüísticos, lenguas románicas, poder simbólico, textualización de la diglosia, transición etno-sociolingüística

ABSTRACT

Since the end of the eighteenth century, the introduction of compulsory schooling and the increase in geographical and social mobility have contributed to the widespread dissemination of the official languages of the States, previously only reserved for some privileged sectors. In communities that had maintained the use of another language, this means the end of monolingualism at first and then the acceleration of the dynamics that in some cases will lead to the disappearance of minority languages.

The change of language implies a change of group and social class: a transgression of symbolic power that does not go unnoticed in literature in the eighteenth and nineteenth centuries, in which it is common to find stereotyped characters that represent the ethno-sociolinguistic transition. These are staging of diglossia, products of linguistic ideologies, which are not (only) simple amusements: the authors of the works that we will discuss, in the Romanesque field, take advantage of the popular success of these characters to criticize or denounce certain social or political behaviors.

Keywords: ethno-sociolinguistic transition, linguistic stereotypes, Romance languages, symbolic power, textualization of diglossia.

I. INTRODUCCIÓN

Esta intervención[1] se centra en un "funcionamiento diglósico" (Gardy y Lafont 1981) que tiene sus inicios en la época de la Revolución francesa (aunque

1 Este texto es una adaptación (con un desarrollo de varios aspectos) de un texto publicado en francés (Alén Garabato 2014). El trabajo ha sido cofinanciado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, con el fondo de la Ley del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03).

no se limita a Francia) pero que se desarrolla en las décadas y siglos que siguen, cuando se abre un nuevo período en la historia de Europa (y del mundo) caracterizado por una apertura y una mayor movilidad social y cultural. Coincide con lo que Daniel Baggioni (1997) llama la *segunda revolución ecolingüística* durante la cual se crean las *lenguas nacionales*, que, a diferencia de las *lenguas comunes* (surgidas tras la *primera revolución ecolingüística*), que solo se utilizan para la comunicación "vertical", deben ocupar todos los espacios comunicativos de la nación que representan: hablar la lengua nacional es un derecho y un deber para los miembros de la nación. Así, en la sociedad moderna y contemporánea, la instauración de la escolarización (más o menos) obligatoria y el aumento de la movilidad geográfica y social han contribuido a la difusión generalizada de las lenguas oficiales de los Estados, antes solo reservadas a algunos sectores (privilegiados). Su difusión se hace por supuesto en detrimento de las "otras" lenguas (regionales, locales…), porque en las comunidades que habían mantenido durante siglos el uso (sobre todo oral) de otra lengua, esto significa el fin del monolingüismo en un primer momento y luego la aceleración de las dinámicas que, en algunos casos, llevarán a la desaparición completa de las lenguas minorizadas, cuando la lengua nacional se convierte en la lengua materna y de comunicación habitual.

Los proyectos y programas inspirados por las políticas centralizadoras unificadoras de los estados-naciones tienen como objetivo la difusión de la lengua nacional, que debe encarnar la nación y sus ciudadanos. Desde un punto de vista lingüístico, durante los procesos de aprendizaje de la segunda lengua (lengua de escolarización, lengua nacional) aparecen formas híbridas más o menos duraderas según los casos[2], como el *francitan*[3] en el sur de Francia, el *castrapo*[4] en Galicia, etc. Pero la transición (voluntaria, inducida o forzosa), no es solo lingüística: el cambio de lengua implica un cambio de grupo y de clase social. Este cambio social no pasa desapercibido en la literatura de finales del siglo XVIII y del siglo XIX (con una continuidad hasta nuestros días).

Una aclaración se impone: lo que aquí presentaré no concierne al locutor real, que se ve de forma insidiosa obligado a aprender y a hablar la lengua dominante (con todos los fenómenos psicosociales que ello implica: la inseguridad y la hipercorrección, por ejemplo), sino la representación (en forma de espectáculo) que en un contexto diglósico se da de él. En la tradición popular en

2 Pueden leerse estudios de varias de estas formas híbridas (camfranglais, chiac, hiberno-english, etc) en (Boyer dir. 2010)

3 Francés hablado con un substrato occitano, cf. por ejemplo Boyer 2010.

4 Forma híbrida del gallego y del castellano. Véase sobre este término Alén Garabato 2010.

lengua romance es muy frecuente encontrar personajes estereotipados y de apariencia grotesca (tanto en su forma de expresarse como en su apariencia física) que se encuentran *entre dos lenguas*, en una situación de contacto/conflicto y que son reflejos de estos períodos de aprendizaje (fallido) de la lengua dominante. La puesta en escena de estos personajes (cf. la ″textualización de la diglosia", Lafont 1983) es una de las "manifestaciones sintomáticas" (Boyer 2007) frecuentes en situaciones de contacto lingüístico: un espectáculo del conflicto diglósico.

Los estudios sobres estas puestas en escena se han limitado puntualmente a determinadas situaciones de plurilingüismo en contextos diversos (de contacto-conflicto en situaciones de diglosia comunitaria, de emigración etc.). Con el presente estudio se pretende mostrar que este tipo de funcionamientos concierne todas las situaciones en las que el contacto lingüístico está sometido a una ideología diglósica (que moviliza determinadas representaciones y estereotipos con el objetivo final de hacer desaparecer la lengua dominada).

II. EL CAMBIO DE LENGUA COMO TRANSGRESIÓN SOCIAL

La movilidad lingüística implica también una movilidad social y por ello representa la transgresión de una regla social: una negación de la "relación de poder simbólico" (Bourdieu y Boltanski 1975: 5) entre lenguas (y entre grupos), que tiene consecuencias individuales y sociales. Sabemos que para Labov "la communauté linguistique se définit moins par un accord explicite quant à l'emploi des éléments du langage, que par une participation conjointe à un ensemble de normes" (Labov 1976), pero también que la legitimación/deslegitimación de tal o tal uso lingüístico es el resultado de un equilibrio histórico de poder entre los grupos.

Una expresión popular presente en varias lenguas romances minoritarias asocia en ocasiones esta transgresión a la toma de alcohol: cuando el hablante de la lengua dominada se encuentra en estado de embriaguez empieza a hablar la lengua dominante. Así, en occitano: "coumenço de parla francés" se aplica según F. Mistral (1878, *sv francé*s) a "une personne entre deux vins". En Galicia podemos decir de un vino demasiado alcohólico "faiche falar castellano" y también encontramos la expresión "falar castellano" aplicada a alguien que ha bebido demasiado. En catalán encontramos una expresión similar: "parlar en castellà", o "parlar llatí" (cf. Alcover y Moll 1980-1988, Franquesa 1991). Estas expresiones parecen referirse al deseo de pertenecer al grupo dominante reprimido en un estado normal gracias a la violencia simbólica a la que es sometido

el dominado, quien es así liberado por este producto psicotrópico capaz de modificar las conductas, pero también las percepciones y la lucidez del hablante, que en última instancia minimiza las consecuencias sociales de su acto (entre otras parecer ridículo o grotesco ante los ojos de los demás, etc.). Cuando el estado de ebriedad desaparece, el individuo recupera su lengua habitual, la que socialmente le corresponde.

Algo similar puede apreciarse en un texto en occitano escrito e impreso en Toulouse en 1971, durante el período revolucionario. Se trata de un diálogo didáctico propagandístico que se dirige a los occitano-hablantes que no comprenden el francés (y que son analfabetos, por ello el texto se destina a ser leído en público[5]) en el contexto de la oposición entre revolucionarios y contrarevolucionarios concretamente a propósito de la Constitución civil del clero, una temática central en el entorno tolosano durante este período[6]. La transgresión de la norma social en materia de lengua/s se presenta como un trastorno mental o una ceguera transitoria, consecuencia de un embrujo. Este texto pone en escena al "franchimand", descrito de manera notable por Philippe Gardy: un etno-sociotipo presentado como un "verdadero monstruo" que "lleva en su cuerpo las marcas de la culpa colectiva, del pecado del orgullo; y por eso tendrá que ser juzgado y condenado» (Gardy 1987: 79, 81, traduzco). Auguste Brun habla por su parte de un "bastardo lingüístico" (Brun 1927: 152) al referirse a la variedad resultante del conflicto franco-occitano (el *francitan*) que viene a complicar la configuración diglósica vigente en el dominio occitano tanto en los usos como en las representaciones.

El documento al que me refiero se presenta con un título falso en la portada *Un pam de nas ou Le sourtiletche lebat* y un título en el interior *As manels coum'as fols a toutis embalado, Salut et pax. Dialogo entré la Flamberjo, Capoural de la Legiu, M. Toutsens, Noutari de Bieillo-Rocho, Pierroutou filhol de M. Toutsens.* Es el texto 172 en la lista establecida en Boyer, Fournier, Gardy,

5 La difusión de las ideas revolucionarias está entrabada por el escaso conocimiento de la lengua francesa en el siglo XVIII. Las traducciones a diversas lenguas regionales de textos como la Constitución o ciertos Decretos intentan paliar esta dificultad de comunicación. Pero el pueblo que ignora el francés es también analfabeto e incapaz de comprender el nuevo lenguaje político. De ahí surge la producción de textos propagandísticos (tanto a favor como en contra de la Revolución) que explican o exaltan los principios de la nueva sociedad de forma simple a través de diálogos, poemas, discursos, sermones etc. En el inventario realizado por F. Pic en Boyer, Fournier, Gardy, Martel, Merle y Pic (1989) se contabilizan 225 de estos textos propagandísticos impresos en el dominio occitano.

6 Tolouse fue una de las ciudades donde más textos propagandísticos se imprimieron durante el periodo revolucionario a causa del "escándalo Sermet" (obispo revolucionario), provocado por la publicación en occitano de su *Discours prounounçat dabant la Legiou de Sant Ginest* en 1790 (cf. Alén Garabato 1999).

Martel, Merle y Pic (1989). Se trata de un corto texto teatral en el que, curiosamente, los idiomas de los tres personajes no se corresponden exactamente con sus estatus sociales pero que cobran sentido si consideramos su objetivo: el notario M. Toutsens (cuyo nombre lleva las cualidades que le atribuye el autor: el Señor "Todoelsentido") y su ahijado Pierroutou hablan occitano cuando cabría esperar que hablasen francés. La elección de la lengua corresponde a una estrategia comunicativa del autor de este texto contrario a la Revolución que pretende ridiculizar al tercer personaje, La Flamberjo (L), Caporal de la legión, que bailotea en la calle cantando "*Ah, ça ira, ça ira, les Aristocrates à la Lanterno, etc*." y que es la víctima fácil de un hechizo, que le hace adherir a las ideas revolucionarias y hablar un francés aproximativo. Desequilibrado y agresivo se enfrenta a Pierroutou en la calle:

> P. Ex pla fier... Es per you qu'au cantats.
> L. Tais-toi Aristoucratuo: bivo la liberté... Satro-blu, che t'estermine.
> P. D'un aire mouqur & le montrant ambel dit: eh garo le fabarel!... Brabé Souldat de la Bierjo Mario, fasets-me mal, se gausats... Bous cregni pas.
> L. Attends, attends.
> M.T. Au bejen, crido: qu'es aco, qu'es aco, Pierroutou?... Ai, es bous, la Flamberjo; que bous a faït aquel drolle?
> L. C'est un poulissoun, un chien d'Aristoucrato.

Cuando La Flamberjo recupera el "sentido común", es decir cuando acepta escuchar los argumentos del Señor Todoelsentido y reintegra la ortodoxia religiosa, también acepta volver a la lengua que corresponde a su estatus social y al orden establecido:

> L. Oui, les Aristoucratos sont gens à pendro. Eh, qu'y troubés-bous dans un Démoucrato
> M.T. La Flamberjo, un pauc de bon sens: besi que bostris Camarados ambe qualqués soupas, et bostre uniforme, bous an faït bira le cantou; bous seguissex toutis coumo de moutous! quand éx boutats quicon dins le cap, le Diable bous au tirario pas... Boulex que bous digui qu'es aco qu'un Démoucrato? Nou fiox pas coumo un décerbelat, mais siox tranquile et de bouno fé.
> L. Eh bien, boyons: parlez.
> M.T. Un Démoucrato, m'entendés-be, es en aqueste moumen, un homme que rasouno mal en poulitico, que quitto sa Religiou, et se fa Chismatic... Te boli pas parla de la Poulitico, n'en saben pas prou l'un et l'autre: mes per la Religiou, to faré besé... Laisso ton franciman: nou y es pas accoustumat: seren maï à nostre aisé.
> L. O boli bé: coussi, un Démoucrato quitto sa Religiou!

> M.T. O la quitto; le Pape a assemblat sous Cardinals: (è faï attensiu que n'a de toutis les païses, ou aumens les qu'a saben pla ço qui s'y dits et ço qui s'y passo) a examinat ambelis quino es la Douctrino de la Gleiso, et a décidat ço qué t'ai dit. (…)

El uso del occitano es en este texto (y en el conjunto de la production propagandística similar de la época) un guiño hacia el pueblo para ganar su confianza, un gesto que indica que se tiene en cuenta su lengua, y que el (contra)revolucionario es "de los suyos" (cf. Boyer 1989, Alén Garabato 1999).

III. EL "PECADO DE SOBERBIA"… QUE MERECE SER CASTIGADO

Una fábula popular se centra en la vuelta al orden sociolingüístico y reserva un castigo para el culpable del "pecado de soberbia" del que hablaba Ph. Gardy (1987: 81). Esta fábula se encuentra en muchas culturas en las que dos lenguas (o la lengua estándar y un dialecto) están en contacto conflictivo.[7]

He aquí dos versiones de esta historia, la primera recogida en Asturias (castellano-asturiano) por De la Torre (2010: 98), la segunda en Padua (italiano-veronés), reproducida en Cortelazzo (1984: 99-100) (que la toma de L. Angoletta Padovani, *Padova nella sua storia, nelle sue tradizioni, nella sua vita*, Boscardin, Padova, 1927: 223)

> El garabatu
> Yera unu que marchara del pueblu p'América nun hacia mucho. Al poco volvió pa su casa ya quería pasar por señoritu. Vestía ya falaba mui fino. Como yera veranu había que dir a la yerba ya él subió p'ayudar a la familia. En tanto allí toos trabayaban duro, pero élo quedose mirando un garabatu que taba pasáu en suelu ya preguntaba a las hermanas (poniendo voz finolis); "qué nombre es el que tiene este instrumento?". Las hermanas pararon de trabayar ya miraban unas pa otras sin dicir nada. Ello ye que sin dase cuenta l'americanu pisó'l garabatu polos dientes, entós el mangue dio-y en tol focicu y diz a voces:

7 Corresponde al tipo 1628 (*The Learned Son and the Forgotten Language*) según la clasificación de Aarne y Thompson, con variantes en Lituania, Suecia, Francia, Alemania, Italia, Hungría, Rusia y Canadá. Esta fábula también está muy extendida en España: en Galicia (ya relatada por Martín Sarmiento, 1746-1770), en la región de Murcia (ver Hernández Fernández 2013: 246), etc. J. Chaurand indica en su *Introduction à la dialectologie française* que esta historia "a été donnée comme le récit d'un fait exact dans toutes les régions où [il] a eu quelque contact avec les réalités dialectales" (Chaurand 1972: 281). También ha sido catalogada en situaciones de contacto lingüístico en América y en territorios colonizados por europeos, por ejemplo, en Luisiana, Mauricio o Quebec (cf. Ancelet 1994: 82).

> !Jodido garabatu!
> Il restel
> Un giovanotto seminarista, tornato dopo alcuni anni alla sua casa di campagna, parlava il toscano che aveva imparato in seminario. Uscendo un giorno pei prati con suo padre contadino, voleva fingere di non ricordare più il nome degli attrezzi paterni. A un tratto, toccando sprezzantemente col piede un rastrello, domandò
> Padre come si chiama quest'arnese?
> Ma il rastrello, urtato dal piede, si sollevò e andò a picchiare il giovanetto propio nel naso, cosi forte che gli fece dire: Mostro d'un restel
> La memoria gli era ritornata

IV. EL COMPORTAMIENTO SOCIOLINGÜÍSTICO FEMENINO PUESTO EN ESCENA

Las encuestas de W. Labov (1992) mostraron que, en general, las mujeres tienden a adoptar formas lingüísticas asociadas a comportamientos prestigiosos más rápidamente que los hombres por lo tanto, no es de extrañar que sean frecuentes los etno-sociotipos femeninos de hablantes en transición, caracterizados no solo por su lengua, sino también por su vestimenta y sus comportamientos, que refuerzan su carácter grotesco y ridículo. No entraremos aquí en cuestiones de género, pero sin duda que estos etno-sociotipos femeninos se prestan también a una interpretación que integra esta dimensión.

En el contexto occitano no faltan ejemplos, entre ellos citaremos el personaje creado por Alphonse Daudet, Tante Portal, representante "de cette bourgeoisie provençale qui traduit 'Pécaïré' par 'Péchère' et s'imagine parler plus correctement". Como lo indique Ph. Rousselot (1991: 86)

> Tante Portai est issue de la "bourgeoisie provençale". Ce qui veut dire qu'elle appartient à un corps social clairement défini et, en ces temps de XIXe siècle finissant, bien délimité. Or, parmi les critères définitionnels qui font le bourgeois, et qui sont les signes extérieurs du triomphe social, la rente ou le profit, l'habit ou la calèche, il en est un qui tient une place de choix: c'est le langage. Rien de plus facile: le peuple est analphabète, ignare, brute. Si l'on est bien forcé de partager avec lui une même langue - le français - on est tout aussi tenu de s'exprimer différemment. Le bourgeois organise son discours, jusqu'à ses énoncés les plus banals, de manière à faire sentir tout net à quel monde il appartient. Un même qualificatif, admiratif et discriminatoire, poursuit alors le

> bourgeois de la France provinciale: c'est un monsieur. On dit même: il parle comme un monsieur. Ou alors: elle parle comme une dame.

Daudet pinta un retrato elocuente de ella e insiste en su "mépris" por todo lo que pueda vincularla a sus orígenes sociales provincianos:

> … tante Portal accrochait tous les mots, non au gré de sa fantaisie, mais selon les us d'une grammaire locale, prononçait déligence pour diligence, achéter, anédote, un régitre. Une taie d'oreiller s'appelait pour elle une coussinière, une ombrelle était une ombrette, la chaufferette qu'elle tenait sous ses pieds en toute saison, une banquette. Elle ne pleurait pas, elle tombait des larmes, […]
>
> Ce mépris de la dame du Midi pour l'idiome de sa province s'étend aux usages, aux traditions locales, jusqu'aux costumes. De même que tante Portai ne voulait pas que son cocher parlât provençal, elle n'aurait pas souffert chez elle une servante avec le ruban, le fichu arlésien. "Ma maison n'est pas un mas, ni une filature", disait-elle. Elle ne leur permettait pas davantage de "porter chapo..." Le chapeau, en Aps, c'est le signe distinctif, hiérarchique, d'une ascendance bourgeoise; lui seul donne le titre de madame qu'on refuse aux personnes du commun. Il faut voir de quel air supérieur la femme d'un capitaine en retraite ou d'un employé de mairie à huit cents francs par an, qui fait son marché elle-même, parle du haut d'une gigantesque capote à quelque richissime fermière de Crau, la tête serrée sous sa cambrésine garnie de vraies dentelles antiques. Dans la maison Portal, les dames portaient chapeau depuis plus d'un siècle.
>
> Daudet, Alphonse (1950 (1881) - *Numa Roumestan, Moeurs parisiennes*. Paris, Bibliothèque Charpentier

En un contexto muy diferente, pero en la misma época, encontramos otro etno-sociotipo femenino: Chiriţa, un personaje muy popular en el teatro rumano creado a mediados del siglo XIX y que desde entonces no ha dejado de provocar las risas del público en Rumanía y en Moldavia. Este etno-sociotipo hay que situarlo en el contexto sociocultural en el que la nación está por crear y con ella también la lengua nacional. En los diferentes movimientos socio-culturales del siglo XIX hay que destacar el peso de la cultura francesa. Muchos jóvenes rumanos de familias adineradas iban a estudiar a Paris y, deslumbrados por la cultura francesa, intentaban mantenerla y difundirla en su país de origen cuando retornaban. La lengua francesa, hablada al principio por jóvenes aristócratas se extiende rápidamente y las marcas del modelo francés son cada vez más ostensibles en los campos más variados: las costumbres, el teatro, el mobiliario, la cocina etc. Esta aculturación contribuye a la modernización y a la occidentalización de la sociedad rumana, antes dominada por el modelo turco-fanariota (Rujan 2000).

Pero a medida que crece el movimiento de francofilia nace otro de rechazo de las actitudes afrancesadas.

> Des "bonjours" et des "mercis", des "monsieurs" stéréotypés parsèment le langage de certaines couches fortunées, mais aussi des parvenus. Un jargon saugrenu franco-roumain façonne toute une série de personnages caricaturaux aux manières prétentieuses soucieuses du "paraître". Aujourd'hui encore ce jargon bizarre suscite le rire du spectateur roumainophone (Hotineau 2009: 202)

La literatura de la época pone en escena de forma caricatural a los "bonjouristas" y un movimiento de escritores e intelectuales se posiciona contra esta tendencia que marginaliza la lengua y la cultura rumanas. Es el caso del escritor Vasile Alecsandri[8], quien crea un personaje llamado Chiriţa, que representa (de manera grotesca) a los "afrancesados" en cinco de sus comedias. Alecsandri hace de esta mujer del escudero:

> une caricature du snobisme et de l'importation hâtive de civilisation, par opposition à son mari, lourdaud et bourru, conservateur sclérosé dans ses vieilles habitudes patriarcales et adversaire de tous renouvellement (Spânu 1995: 260)

La caricatura pasa por la ropa y los hábitos de la dama (fumar, practicar la equitación…), que quiere imitar a la burguesía francesa, y por su forma de hablar: Chiriţa traduce *ad litteram* expresiones idiomáticas del rumano (Gulea 2005: 48). En su papel de mujer, está muy atenta al éxito social de su hijo Guliţă, a quien desea transmitir el prestigioso modelo lingüístico de la época, el francés. Para ello, contrata a un preceptor francés (Charles/Şarl), que a pesar de su empeño tiene grandes dificultades para desempeñar sus funciones… con un alumno poco espabilado. He aquí un fragmento de una de estas comedias:

> *Chiriţa in provincie* (1855) de Vasile Alecsandri Actul 1 - Scena 3
> […]
> *Chiriţa*: […] Monsiu Şarlă... ian dites-moi je vous prie: est-ce que vous ètes... mulţămit de Guliţă?
> Şarl: Comme ça, comme ça... mulţumit et pas trop.
> *Chiriţa*: C'est qu'il est très... zburdatic... mais avec le temps je suis sure qu'il deviendra un tambour d'instructIon.
> Şarl (cu mirare): Tambour?...

8 Vasile Aleksandri, fue una de las grandes figuras del renacimiento cultural rumano. Es considerado el creador de la literatura (y del teatro) en lengua rumana. Gran francófilo (y amigo de Frédéric Mistral), gana el premio de las *Fêtes latines* de Montpellier en 1878 con su poema: Cîntul Gintei Latine - "Chant de la gent latine". También escribe en francés.

Chiriţa: Oui... adică, dobă de carte... tambour... nous disons comme ça en moldave.
Şarl (în parte): Ah bon!... la voilà lancée.
Chiriţa: Et alors nous l'enverrons dedans.
Şarl: Où ça, madame?
Chiriţa: Dedans... înăuntru...nous disons comme ça en moldave.
Şarl (în parte): Parle donc le moldave alors, malheureuse.
Chiriţa: Et voyez-vous, monsieur Charles, je ne voudrais pas qu'il perde son temps pour des fleurs de coucou.
Şarl: Pour des fleurs de coucou?
Chiriţa: C'est-à-dire: de flori de cuc... nous disons comme ça...
Şarl: En moldave... (în parte) Cristi... qu'elle m'agace avec son baragouin!
Chiriţa: Aussi, je vous prie... quand il se paressera... de lui donner de l'argent pour de miel.
Şarl: Comment?... que je lui donne de l'argent?
Chiriţa (râzând): Non... Să-i dai bani pe miere... de l'argent pour du miel... c'est correct... nous disons comme cela...
Şarl: C'est convenu... en moldave... Vous parlez comme un livre.
Chiriţa: Merci... j'ai apprendé toute seulette le français... pre legea mea.
Şarl: Est-ce possible!... C'est extraordinaire... Hé bien, votre fils vous ressemble... il a une facilité ! dans quelques années il parlera aussi bien que vous

El etno-sociotipo del hablante en transición encuentra su lugar pleno en el teatro popular constantemente recreado y actualizado porque si bien en su nacimiento se ubica en una primera etapa de contacto/conflicto lingüístico, puede, como lo muestra el ejemplo de Chiriţa, quedar en el imaginario popular durante mucho tiempo.

El segundo etno-sociotipo femenino que comentaré aquí se sitúa en una época y contexto muy diferentes: Galicia a finales del siglo XX y principios del XXI, una época compleja en la que coexisten los viejos estereotipos de la ideología diglósica secular, asociados a las formas dialectales, y nuevas representaciones (también estereotipadas), asociadas a las variedades urbanas y estándar (Alén Garabato 2009). Los hablantes en transición aparecen ya representados como personajes cómicos en la que se considera la primera novela moderna escrita en gallego, *Maxina ou a filla espúrea* de Marcial Valladares (1890). Sin embargo, su permanencia, que llega hasta nuestros días, es, en mi opinión más inesperada. Es el caso de la Señora de Palmírez, personaje de la televisión gallega : una mujer vestida de manera carnavalesca que habla una

variedad híbrida llamada *castrapo* (un castellano lleno de galleguismos, de vugarismos y errores de todo tipo[9]; cf. Alén Garabato 2010).

En un contexto de normalización sociolingüística de la lengua dominada (proceso iniciado oficialmente en la década de 1980), este personaje hace reír desde hace muchos años a los propios gallego hablantes (el canal TVG emite solo en Galicia y mayoritariamente en gallego). Pero además, la dominación simbólica a la que está sometido este personaje es doble: por un lado la dominación (histórica) de la lengua castellana, por otro lado la dominación (reciente) de la lengua gallega normativizada (hablada por los presentadores del programa) y considerada "urbana" con relacion al dialecto, considerado "rural".

Reproduzco a continuación un extracto de un diálogo de este personaje con los dos animadores de un programa de variedades (en la Navidad de 2006). El "castrapo" puesto aquí en escena es el que A. Fole (1949) califica de "castellano arbitrario y fantástico", "puro disparate"(*vid supra* nota 9):

> Presentadora: A vostede que ten unha certa semellanza coa árbore de Nadal téñenlle que gustar estas datas…
> Señora de Palmirez: Bueno es que a mi me encanta, porque tiene tanto glamur, bueno! con las lucitas, los espumijones, los papas manueles… y después los niñitos a cantar las pinjoliñas
> Presentadora (corrigiéndola): as panxoliñas, as panxoliñas …
> Señora de Palmirez: Pues era lo que te estaba a decir yo José Ramón, estaba a hablar yo, no me interrumpas […]
> Presentadora: Como vai pasar o fin de ano, vai a ir a algún cotillón?
> Señora de Palmirez: Ay bueno no, yo no soy de esas, eh, eso a mí no me gusta, eso es más mi vecina, no sabes, a mí no me van las leiras
> Presentadora (corrigiéndola): as lerias quere decir lerias,e non as leiras…
> Señora de Palmirez: Es lo que estoy a decir, te estás a espetar en la conversación, estoy a hablar con Nevaditas !

9 El término "castrapo" puede tener varios significados. Así ya en 1949 el escritor gallego Anxel Fole se refería a tres tipos de "castrapo": "uno con predominio del castellano", "otro con predominio del gallego" y un tercero, un "cierto castellano arbitrario y fantástico, con tales faltas de semántica, que es preciso recurrir a una sutil exégesis para desentrañar su significado". Según Fole "este último que es a menudo puro disparate, resulta el más deliciosamente gracioso de todos" (Fole 1949). La generalización de la forma estándar de gallego a través de la escuela y de los medios de comunicación ha añadido otros significados al término "castrapo", que puede servir para calificar al gallego de los parlamentarios gallegos o de algunos presentadores de la televisión gallega o incluso el gallego normativo con relación al portugués (considerado por algunos como la norma culta del gallego) (Alén Garabato 2010).

Como ya he señalado, el género del personaje no es una coincidencia, otras mujeres que hablan *castrapo* han sido escenificadas y ridiculizadas por escritores o humoristas, hablantes de castellano o de gallego, a veces militantes (pero no siempre) para denunciar el comportamiento de deslealtad sociolingüística de las clases medias.

V. PRODUCTOS DE LA IDEOLOGÍA DIGLÓSICA

Los ejemplos citados muestran la recursividad y actualidad de este "chivo expiatorio" (Gardy 1987: 79, traduzco), presente en muchas situaciones de diglosia, cuando existe un mercado lingüístico dominante en el que los dominados quisieran ser admitidos (o en el que se ven socialmente obligados a entrar).

Lo que caracteriza a estos etno-sociotipos es por supuesto su lenguaje híbrido (ni lengua dominante ni lengua dominada) lleno de calcos e interferencias, pero más allá de esto está su patético y desesperado deseo de integrarse al mercado dominante, integración que para ellos implica un intento frustrado de asimilación que no va más allá de la imitación imperfecta de los códigos sociales y comportamientos del grupo dominante. Su existencia solo es posible dentro de una comunidad lingüística en el sentido de Labov porque "la dépossession symbolique ne peut s'accomplir que si les dépossédés collaborent à leur dépossession et adoptent pour évaluer leurs productions et celles des autres les critères qui leur sont les plus défavorables" (Bourdieu et Boltanski 1975: 9).

Como señala J. Brès, "ethnotypisation et sociotypisation sont des processus interactifs: on a toujours affaire à plusieurs ethno-sociotypes" que interactúan según una "relation de domination […] Les stéréotypes du groupe dominant concourent donc non seulement à assurer celui-ci de la domination qu'il exerce, mais aussi à persuader le groupe dominé du bien-fondé de la domination qu'il subit" (Brès 1989: 75-76).

El cambio lingüístico parece producir en estas personas/personajes alteraciones psicosociológicas que se relacionan con "actitudes" complejas que caracterizan lo que Robert Lafont llamó la "neuròsi diglossica" (Lafont 1984), que incluye el auto-odi (Ninyoles 1969, 1972), la alienación (Lafont 1965), etc.

Productos de la ideología diglósica, estos personajes estereotipados del hablante en transición (de lengua dominada a lengua dominante) son rechazados por el grupo dominante y también por el grupo dominado. Sin embargo, como sabemos, en una situación de diglosia, el estereotipo de la lengua dominada es

ambivalente (Gardy y Lafont 1981, Boyer 2007): el éxito popular de estas caricaturas de los hablantes en transición, incluso entre los miembros de su comunidad de origen, radica probablemente en la simpatía que despierta el desesperado y patético esfuerzo que realizan. Es por ello que estas teatralizaciones no son (solo) simples divertimientos, también pueden ser también en ocasiones un instrumento para criticar o denunciar determinados comportamientos sociales o políticos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcover, Antoni Maria y Francesc de B. Moll. 1980-1988. *Diccionari Català-Valencià-Balear.* Editorial Moll: Palma de Mallorca.

Alén Garabato, Carmen. 1999. *Quand le "patois" était politiquement utile. L'usage propagandiste de l'occitan à Toulouse durant la période révolutionnaire.* Paris: L'Harmattan.

Alén Garabato, Carmen. 2009. *Langues minoritaires en quête de dignité. Le galicien en Espagne et l'occitan en France*. Paris: L'Harmattan.

Alén Garabato, Carmen. 2010. "Le *castrapo:* à propos d'un objet sociolinguistique et de son désignant controversés". En *Hybrides linguistiques: genèses, statuts, fonctionnements,* editado por H. Boyer , 205-231. Paris: L'Harmattan.

Alén Garabato, Carmen. 2014. "Ces 'véritable[s] monstre[s]' surgis du contact / conflit de langues… Quelques exemples en domaine roman". En *Amb un fil d'amistat. Mélanges offerts à Philippe Gardy par ses collègues, ses disciples et ses amis*, réunis par J.F. Courouau, F. Pic et C. Torreilles, 75-86. Toulouse: Centre d'étude de la littérature occitane (CÉLO),

Ancelet, Barry-Jean. 1994. Cajun and Creole Folktales: The French Oral Tradition of South Louisiana. Mississippi: Univ. Press of Mississippi.

Baggioni, Daniel. 1997. *Langues et nations en Europe*. Paris: Payot.

Bourdieu, Pierre y Boltanski, Luc. 1975. "Le fétichisme de la langue". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4:2-32.

Boyer, Henri. 1989. "Le 'patois' efficace ? ". En *Le texte occitan de la période révolutionnaire 1788-1800*, dirigido por H. Boyer, G. Fournier, Ph. Gardy, Ph. Martel, R. Merle et F. Pic, 443-472. Montpellier: SFAIEO.

Boyer, Henri. 2007. "Le stéréotypage ambivalent comme indicateur d'une situation conflictuelle de contact de langues". En *Stéréotypage, stéréotypes: fonctionnements ordinaires et mises en scène*, editado por H. Boyer, tome IV, 39-47. Paris: L'Harmattan.

Boyer, Henri. 2010. "Que reste-t-il du francitan ?" En *Hybrides linguistiques: genèses, statuts, fonctionnements,* editado por H. Boyer, 235-255. Paris: L'Harmattan.

Boyer, Henri, director. 2010. *Hybrides linguistiques. Genèses, statut, fonctions.* Paris: L'Harmattan.

Boyer, Henri, Georges Fournier, Philippe Gardy, Philippe Martel, René Merle y François Pic. (dirs). 1989. *Le texte occitan de la période révolutionnaire 1788-1800*. Montpellier: SFAIEO.

Bres, Jacques. 1989. "Sociotypes, contresociotypes: un récit nommé désir", *Littérature* 76: 74-88

Brun, Auguste (1927), *La langues française en Provence de Louis XIV au Félibrige*. Marseille: Institut Historique de Provence.

Chaurand, Jacques. 1972. *Introduction à la dialectologie française*. Paris: Bordas

Cortelazzo, Manlio. 1984. *Curiosità linguistica nella cultura popolare.* Lecce: Edizioni Milella.

De la Torre, Antonio Alonso. 2010. *Dichos, cuentos ya otres narraciones recoyíes en Villamexín (Proaza)*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.

Fole, Anxel. 1949. "Maravillas del castrapo". *La Noche* 3-VIII-1949 (publicado también en A. Fole. 2003., *Obra literaria completa en castelán,* Vol. III. Vigo: Galaxia)

Franquesa, Manuel. 1991. *Diccionari de Sinònims.* Pòrtic: Barcelona.

Gardy, Philippe. 1987. "Sur la textualisation du francitan dans le temps long: la mise en scène du changement linguistique comme inter-langues". *Travaux du cercle linguistique de Nice* 9: 75-87.

Gardy, Philippe y Robert Lafont. 1981. "La diglossie comme conflit: l'exemple occitan". *Langages* 61: 75-91

Gulea, Michaela. 1996. "Créativité linguistique chez les francophones roumains de la première moitié du XIXe siècle". En *Création et créativité dans les littératures francophones,* Premier tome: actes du colloque / organisé à Dijon du 17 au 20 novembre 1993 [par l'Université de Bangui, République centrafricaine] avec le concours du Centre Gaston Bachelard de recherches sur l'imaginaire et la rationalité, editado por M. Perrot. 181-189. Dijon: Éd. Universitaires.

Hernández Fernández, Ángel. 2013. *Catálogo tipológico del Cuento Folklórico en Murcia*. Alcala: Universidad de Alcalá. Departamento de Filología, Comunicación y Documentación. Unidad docente Filología. Área de Teoría de la Literatura y Literatura comparada.

Hotineau, Eleonora. 2009. "Migration imagologique: le couple franco-roumain". *Revue de littérature comparée* 2009/2, n. 330: 197-206.

Labov, William. 1976. *Sociolinguistique*. Paris: Ed. Minuit.

Labov, William. 1992. "La transmission des changements linguistiques". *Langage* 108: 16-33.

Lafont, Robert. 1965. "Sobre l'alienacion". *Viure* 1: 6-13.

Lafont, Robert. 1983. "Praxématique et parole diglossique". *Pratiques praxématiques, Cahiers de Linguistique sociale* 6: 112-113.

Lafont, Robert. 1984. "La neuròsi diglossica". *Lengas* 16: 5-21.

Mistral, Frédéric. 1978 -1979. *Lou Tresor dóu Felibrige, Dictionnaire provençal-français*. La Calade, Aix-en-Provence: Edisud.

Ninyoles, Rafael Ll. 1969. *Conflicte lingüistic valencià*. Barcelona: Edicions 62.

Ninyoles, Rafael Ll. 1972. *Idioma i prejudici*. Palma de Mallorca: Moll

Rousselot, Philippe. 1991. “Le complexe de Tante Portal ou l’imaginaire dans l’évolution des langues”. *Langage et société* 58: 85-100

Rujan, Ştefania Viorica. 2000. “Les relations franco-roumaines au XIXème siècle”. En *Annales d'Université “Valahia” Târgovişte. Section d'Archéologie et d'Histoire*, Tome 2-3: 207-213;

Sarmiento, Martín. 1746 [1970] *Colección de voces y frases de la lengua gallega* (ed. de J. L. Pensado Tomé Salamanca: Universidad de Salamanca).

Spânu, Petruţa. 1995. “Le Français comme personnage dans la littérature roumaine”. *Cahiers francophones d’Europe centre-orientale* 5-6, T. II: 259-268.

Carmen Alén Garabato
Laboratorio DIPRALANG - EA 739
Universidad Paul-Valéry Montpellier 3
Route de Mende
34199 Montpellier Cedex 5 (Francia)
https://orcid.org/0000-0001-6485-8776

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 859-880, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.859

ELS CATECISMES I L'ÚS DE LA LLENGUA CATALANA A MALLORCA I MENORCA ALS SEGLES XVIII I XIX*

THE CATECHISMS AND THE USE OF THE CATALAN LANGUAGE IN MALLORCA AND MENORCA IN THE EIGHTEENTH AND NINETEENTH CENTURIES

JOSEP AMENGUAL I BATLE, M. SS. CC.
IEHM – Universitat de les Illes Balears

Recibido: 26/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

La que era una norma plausible, com la que va establir el concili de Trento (1545-1563), la de predicar i fer la catequesi del poble en la llengua vernacla, volia evitar que es fes en la llengua sàvia, el llatí, que ja el poble no l'entenia. Els sínodes diocesans mallorquins aplicaren aquella pauta, conservada en el de 1691, vigent fins al sínode de 1932. El catecisme del P. Ledesma es va publicar sempre en català, des del segle XVI al XIX, i esdevingué el llibre per aprendre a llegir i escriure. Va ser la Reial Cèdula de Carles IV (III), de 1768, que manava que s'implantàs la llengua castellana en les escoles, el que va trencar la pau en les esglésies i en les escoles, punint fins i tot els eclesiàstics que predicaven la catequesi en mallorquí. Tanmateix, l'any 1801, el bisbe Bernat Nadal va publicar el primer catecisme diocesà en català, contra el manament de l'esmentada Reial Cèdula. El seu catecisme i el del P. Ledesma, editats al llarg del segle, foren la

* Aquest treball ha estat finançat parcialment per la Comunitat Autònoma de les Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, amb fons de l'impost sobre estades turístiques ITS 2017-006 (PRD2018/03).

base per a l'alfabetització de la majoria dels infants.

Paraules clau / Palabras clave: Bernat Nadal, catecisme, Diego de Ledesma, Juan Díaz de la Guerra, Reial Cèdula de 1768, Trento.

ABSTRACT

What was a plausible norm, like the one established by the Council of Trent (1545-1563), that of preaching and catechizing the people in the vernacular, wanted to prevent them from being done in the wise language, Latin, which the people no longer understood him. The Majorcan diocesan synods applied that guideline, preserved in that of 1691, valid until the synod of 1932. The catechism of Father Ledesma was always published in Catalan, from the 16th to the 19th century, and became the book for learning to read and write. It was the royal edict of Charles IV (III), from 1768, which ordered that the Castilian language be implemented in schools, which broke the peace in churches and schools, punishing even the ecclesiastics who preached catechesis in Mallorcan. However, in 1801, Bishop Bernat Nadal published the first diocesan catechism in Catalan, against the commandment of the aforementioned royal decree. His catechism and that of Father Ledesma, published throughout the century, were the basis for the literacy of most children.

Keywords: Bernat Nadal, Catechism, Diego de Ledesma, Juan Díaz de la Guerra, Royal Decree of 1768, Trento.

I. INTRODUCCIÓ: EL CONCILI DE TRENTO, ENTRE L'HUMANISME I L'EVANGELITZACIÓ DELS POBLES

En la presentació d'un apropament per veure com el catecisme en català s'ha ensenyat al llarg dels segles XVIII i XIX a Mallorca, hem de posar en primer terme una referència que ajudi a justificar la nostra recerca. Aquesta referència pertany a la teologia, que nosaltres pressuposam.

Aquesta partida de la teologia té un referent històric, que és el manament del concili de Trento, de 1545-1563. Ja a la sessió V (17-6-1546), devora el *Decretum super peccato originali*, tan central a la reforma de la teologia d'aleshores, hi trobam el *Decretum secundum: super lectione et predicatione*, que diu:

> Per tal que el poble fidel s'acosti a rebre els sagraments [...], el sant concili

> mana a tots els bisbes que abans expliquin llur força i ús segons la capacitat de comprensió dels qui els hauran de rebre, [... i] de part dels rectors, fent-ho també en llengua vernacla, [...] atenint-se a la fórmula que prescriurà el sant concili per a la catequesi per a cada sagrament, que els bisbes procuraran que es tradueixi fidelment en llengua vulgar, i que sia exposada al poble per tots els rectors[1].

Observam que el concili va establir que la predicació i la catequesi s'havien de fer en la llengua del poble i no en llatí, que ja havia esdevingut una llengua morta, inaccessible a la població catòlica, fet que causava la ignorància dels cristians. Aleshores, el concili, en temps de l'humanisme, havia de ser coherent i havia de posar els mitjans per tal que tots els creients sabessin tot el que és necessari per a salvar-se[2]. En aquest sentit s'havia avançat el concili de Tortosa de 1429, en el qual va participar el Vicari General de Mallorca[3]. El cardenal llegat, el franciscà Pere de Foix (1386-1464), va donar 20 estatuts de reforma, entre els quals el sisè, ja amb expressions que es generalitzarien amb l'humanisme, manava fer un breu compendi de la doctrina per als bisbats, destinats al poble[4], és a dir, en llengua catalana, fet que hom ha considerat com a primera mostra en la història de la catequesi per la seva diguem-ne oficialitat[5]. Per un altre camí va anar en el concili de Trento la qüestió de la traducció de la missa i també la de la Bíblia, com ho vam apuntar, ja que era una causa antiga en la qual va entrar Martin Luther[6]. Quant a la qüestió de la llengua de la predicació, en el concili de Trento no hi entraren gaire, i menys ho han fet les històries del concili, com la de Paolo Sarpi (Venècia, 1552-1623), força crítica, la que és més apologètica de Trento, de Sforza Pallavicino (Roma, 1607-1667), o tampoc ho fa l'autor de la moderna i monumental història del concili de Trento, Hubert Jedin (Skoroszyce, 1900-Bonn,

1 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi i H. Jedin, (eds.) (Istituto di Scienze Religiose) (Bologna: Herder, 1973), 667-670. Traduït a J. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política* (Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 2002), 25-26. Per raons desconegudes, els editors van ometre molts passatges que havia corregit, millorat o afegit.

2 Vegeu H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire*. *Le problème de la langue chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente* (Roma, 1950).

3 C. J. Hefele, *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, VII: *Die Reformations und Unions-Synoden des 15. Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1874), 419.

4 Hefele, *Conciliengeschichte...,* VII, 523.

5 J. Perarnau, S. Misser, "Catecisme", *Gran Enciclopèdia Catalana,* 4 (1973), 753. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme de Mallorca...,* 128.

6 Amengual i Batle, *Llengua i catecisme de Mallorca...,* 52

1980), composta en alemany, en set volums[7].

En aquest sentit, tot i que el catecisme és anterior a l'humanisme, la confluència de la invenció de la impremta i de l'ideal de l'humanisme de combatre la ignorància, indigna de la persona humana, feren que aquest llibret es multiplicàs entre els catòlics i els protestants que sorgien, per tal que tothom es preparàs per accedir a la salvació.

El catecisme o la doctrina cristiana és un llibret en el qual s'han plasmat les oracions fonamentals del cristianisme, així com altres resums com els manaments, pecats i virtuts, etc., seguits d'una explicació dels ensenyaments principals del cristianisme, sovint, com en el cas de Mallorca, exposats segons les anomenades virtuts teologals, que son fe, esperança i caritat, a les quals s'hi afegeixen les bones obres, que consisteixen en l'explicació de l'ètica cristiana. En l'explicació de l'esperança, el catecisme exposa tot el que pertoca a la pregària.

Per sortir de la ignorància, cal la comunicació i la transmissió dels coneixements, vies que el concili de Trento va promoure, per la qual cosa, en temps d'un corrent cultural tan vinculat al llatí com l'humanisme, no va dubtar a optar per la llengua del poble, a l'hora de difondre el catecisme.

Ara bé, aquest concili no va contraposar una llengua oficial a una altra. Trento no va posar esca per a cap conflicte de llengües ni de pobles. L'Església mai no ha emprat, que nosaltres ho coneguem, aquest qualificatiu d'"oficial". El llatí ha estat imposat i exigit de moltes maneres, però no coneixem que hom ho hagi fet aplicant-hi aquest mot. El que va sortir de Trento va ser una pauta pastoral, no acadèmica.

El llatí no va ser arraconat de la predicació per promoure una llengua o una cultura. Totes les altres llengües, en el seu territori eren iguals, i en elles hom havia de predicar. Per això les repressions i l'arraconament de les llengües res no té a veure amb el cristianisme. El Nou Testament es va escriure en grec i es va escampar en l'Imperi Romà, que a Occident parlava en llatí, malgrat que qualque comunitat parlava en grec, com a Roma, durant segles. Per tant, els conflictes entre les llengües oficials i les dels pobles són un conflicte polític,

7 Paolo Sarpi, *Istoria del concilio tridentino,* 1 (Florència: Sansoni, 1966), 229-230, no entra en la qüestió de la llengua, com tampoc ho feu el que li feu de contrapunt, Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, que citam segons l'edició *Storia del concilio di Trento ed altri scritti,* Mario Scotti (ed.) (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968), 329-333. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*. II (Brescia: Morcelliana, 1962). En tot el capítol III, "Nuovi metodi dell'istruzione religiosa: studi biblici e predicazione", 119-146, per res esmenta la llengua, però fa referència a l'humanisme, 145.

contrari al cristianisme, que el Nou Testament presenta al món amb els esdeveniments metahistòrics de Pentecostes, contats com a mostra de la glossolàlia, la multiplicació de les llengües, entesa per cadascú, gràcies a la qual naixia una comunitat que esdevenia un nou poble per la comunió en la fe, com una manifestació contra la Torre de Babel, que la Bíblia presenta com una dispersió per la confusió de les llengües.

Assenyalem que, quan el concili de Trento parla de la llengua del poble, ho fa segons uns conceptes dinàmics que res no tenen a veure amb la guerra ni amb el colonialisme. És cert que aleshores ja hi havia molts pobles americans espoltrits. Però, sense entrar a fons en aquesta complexa qüestió, direm que les Lleis d'Índies, que devien conèixer certs pares conciliars, encara que siguin colonialistes, protegeixen les persones, i aleshores no devia transcendir que els *encomenderos* abusassin del seu poder. També volem deixar clar que els missioners s'afanyaven a aprendre les llengües dels pobles. Una primera mostra la tenim en la missió lul·liana sense espasa dels mallorquins a Canàries[8], i una segona és igualment important, la que devem al jesuïta porrerenc i gran coneixedor del poble guaraní Bartomeu Melià, el qual va escriure:

> Per al missioner, la gramàtica es converteix en una ciència sagrada; no hi ha evangelització sense traducció. Fer catecisme i fer una gramàtica no són més que aspectes d'un únic i idèntic impuls missioner[9].

El cristianisme es fonamenta en la paraula original. I la paraula és un fet social que crea una comunitat de gent, que és un poble, que establement demana un territori. Aquest dinamisme de la concepció tridentina es manifesta quan un territori que rep molts immigrants amb el temps arriba a una interrelació condreta, a partir de la llengua que és pròpia d'aquell territori, no a partir d'una altra llengua importada, imposada per l'Estat, pel poder polític.

El nostre treball consistirà a conèixer les línies que va seguir l'Església a Mallorca per aplicar la norma del concili de Trento al llarg dels segles XVIII i XIX, en l'edició i ensenyament del catecisme en català. Són dos aspectes d'una mateixa tasca, els actors de la qual intentarem conèixer.

8 G. Ensenyat i Pujol, "Lul·lisme i pràctica missionera mallorquina a les Canàries", a G. Ensenyat i Pujol, *Treballs sobre Ramon Llull* (Palma: Institut d'Estudis Baleàrics, 2007), 121-152. J. Amengual i Batle, "L'herència lul·liana i la missió mallorquina a Canàries: la missió sense espasa" (Miscel·lània Gabriel Llompart/1), *Randa* 61 (2008): 73-91.

9 B. Melià, *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay*, Tesi Fac. Teol. d'Estrasburg, 1969, 93, citat per B. Plongeron, "La historia de la Iglesia en la encrucijada de las ciencias religiosas", *Concilium* 57 (1970): 59.

Atès que aquesta feina la feim a Mallorca, mentre seria inútil plantejar-la a Amèrica o en els països de la Península Ibérica que parlen castellà, perioditzarem aquests dos segles d'aquesta manera:

La primera època durarà des de l'arribada de la dinastia dels Borbó, l'any 1700, fins a la Reial Cèdula de 1768.

La segona, des d'aquesta Reial Cèdula de 1768 fins a la introducció de l'època liberal, a l'any 1808.

Mentre que la tercera començarà en 1808, per a tancar-la amb la restauració borbònica de 1875.

II. DE LA GUERRA DE SUCCESSIÓ (1700-1716) A LA REIAL CÈDULA DE 1768

1. L'ESGLÉSIA DIRIGEIX L'ESCOLA ELEMENTAL DELS POBLES I VILES

Atès que no som especialista en història de l'educació, gosaré fer una incursió de suplència, quant a precisar qui regulava l'escola primària i els continguts de les matèries que s'ensenyaven en els segles XVII i XVIII. Direm que fins a la posta del segle XVII a Mallorca no hi trobam discussions que llevin al bisbe el seu dret i la seva obligació de regular l'existència de l'escola, que anomenarem primària, i la d'establir-ne els continguts, que eren força reduïts.

Entram en la nostra qüestió tot observant com el bisbe Pere d'Alagó l'any 1691 va repetir quasi literalment una constitució sinodal que havia produït el sínode del bisbe Diego Escolano de l'any 1659, segons la qual havien de tenir mestre a sou els pobles de més de 300 veïns, és a dir, de més de 1.200 habitants, si establim la proporció de 4 persones per fogar. La donam traduïda, segons el text de 1659, ja que podem dir que és la síntesi de la normativa escolar d'aquells temps:

> Iª. Part, Títol I., Constitució V.: Els jurats tinguin a sou un mestre en bé del poble.
>
> Com que és sabut que l'educació de la joventut i l'ensenyament de les primeres lletres no correspon solament als pares espirituals, sinó que és propi de la governació dels pobles; [...] manam als Jurats de les ciutats, viles i pobles de tot el Regne que passen dels 300 veïns que, transcorreguts dos mesos des de la publicació d'aquest decret, sota pena d'excomunió, tinguin mestres a sou, perquè ensenyin públicament a llegir i escriure, i la doctrina cristiana als infants [...] I exhortam que, en els llocs on els mitjans no són suficients per a contractar un mestre, curin que algun sacerdot o eclesiàstic, secular o regular, de bona

> anomenada i fama, exerceixi aquesta tasca per amor de Déu i el profit de la comunitat civil, comptant amb alguna gratificació o ajuda[10].

Aquesta ordenació es renovà quasi literalment en el sínode de 1691[11], que vigí fins que fou substituïda per les normes del sínode de l'any 1932. És cert que les pautes de Roma i, especialment, la promulgació del Codi de Dret Canònic de 1917 li havien restat molta força. El programa per a les mestres de les nines, les *magistras puellarum*, tenia el mateix contingut[12].

Quan l'any 1691 el bisbe Pere d'Alagó va reiterar aquesta norma sinodal, va alarmar la Ciutat i els jurats dels pobles, els quals enviaren ambaixades a la cort i van aconseguir que el rei Carles II consideràs que el bisbe havia envaït l'espai del poder civil, i anul·làs la constitució sinodal, i, a més, urgís que el bisbe, segons ho havia establert el concili de Trento, havia de crear el Seminari de Sant Pere, com ho hagué de fer l'any 1700[13]. Els motius de l'oposició dels jurats ens mostren com era l'estatut escolar a finals del segle XVII i com va entrar el segle XVIII. Atenem al contingut de la segona prescripció sinodal:

> La 2ª que quedava mandado a los Jurados de las Villas forenses, que excedieren a 300 vecinos que tubiesen Maestros asalariados para enseñar de leer, y escribir, y la Doctrina Christiana, otros puntos para todos los quales recurrió la Ciudad a la Corte[14].

L'escola elemental ensenyava a llegir i a escriure, i la Doctrina cristiana, que esdevenia el text per aprendre a llegir i també a escriure. No hi havia altres recursos.

Malgrat la resistència passiva de molts jurats, i després dels regidors dels ajuntaments, va entrar en el segle XVIII i s'hi va mantenir decennis sencers en temps dels Borbons[15]. Encara avançat el regnat de Carles IV (III), cap al 1786

10 D. Escolano, *Synodalium Constitutionum Episcopatus, sive Dioecesis Maioricensis. Per Illustrissimum. et Reumum. Dnum. D. Didacum Escolano [...] eiusdem Dioecesis Episcopum* [...] Anno 1659, Matriti, ex Typ. Dominici Garcia Morras. Anno 1660, 24-25. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme de Mallorca...*, 80.

11 P. d'Alagó, *Leges Synodales Maioricensis Episcopatus statutae, et promulgatae in Synodo, Dioecesana*, Maioricae, 1692, *Lib. I, Tit. XX: De magistris Scholae, Cap. II: Iurati curent habere scholae magistrum*, 204-205.

12 *Leges 1691, Lib. I, Tit. XX: De magistris Scholae, Cap. III: Magistri suos discipulos non solum litteras, sed bonos mores edoceant*, 205.

13 G. Terrassa, *Anales del Reyno de Mallorca. Desde 1659 a 1699. Siglo X[V]II.* Dins *Anales de Mallorca,* BB, Ms. II-106 [tercer plec], 179.

14 Terrassa, *Anales del Reyno de Mallorca...* [tercer plec], 178.

15 C. Martínez i Taberner, *La llengua catalana a Mallorca al segle XVIII i primer terç del XIX* (Biblioteca Miquel dels Sants Oliver, 13), Publicacions de l'Abadia de Montserrat: 2000, 39-39.

el prior dels mínims de Sineu manifestava a l'Ajuntament que un frare fos pagat per ensenyar els nins d'aquesta vila tan emblemàtica[16]. L'estadística de 1800, segons Catalina Martínez, mostra ben pocs canvis en la situació escolar, tant pel que fa al nombre de pobles que paguen els mestres, molts d'ells religiosos o preveres, com al programa de l'ensenyament primari, que no havia variat del que hem mostrat abans[17].

Tenim més informació que abans sobre l'ensenyament de les nines. De 24 pobles que van contestar l'enquesta susdita, 14 tenen mestra de minyones pagada, tot i que ja era ben arrelada la discriminació salarial, que per a les dones baixa fins la meitat del que percebien els barons. També segueix essent l'Església que en la pràctica garanteix aquesta escola femenina, encomanada a les beates[18]. Voldríem precisar que aquest mot, escampat per una historiografia masclista, ha pres un sentit despectiu. Nosaltres volem dir que en segles els reis, governadors, batles i regidors no han estat capaços de fer uns pressuposts civilitzats per a l'escola espanyola, però han estat precisament les beates i les que han seguit el seu estil i que, en el segle XIX i fins a la darreria del segle XX, s'han transformat en religioses, les que han il·lustrat amb la qualitat possible una gran part de les minyones i minyons de Mallorca.

2. CONTINGUTS DE L'ENSENYAMENT ESCOLAR EN ELS SEGLES XVII-XVIII

Mostrar de llegir i ensenyar la doctrina cristiana eren dos fets concomitants que ens apunten què era allò que mostraven els mestres i les mestres. Bé ho sabien els batles i regidors dels ajuntaments de mitjan segle XVII[19], els quals a Petra, a Sineu, etc., demanaven que els frares que hi havien de fundar es comprometessin a ensenyar la doctrina cristiana, que era el mateix compromís que contreien els senyors per a poder tenir capellà que celebràs en els oratoris de les seves possessions. Per la seva banda, el bisbe Bernat Lluís Cotoner demanava, a més, que els mínims a Santa Maria del Camí també mostrassin "los rudiments de Gramàtica"[20], és a dir, que fessin una introducció a l'aprenentatge del llatí.

16 Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 39: Ajuntament de Sineu. Correspondència 1698-1799.

17 Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 40-41.

18 Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 42, 47.

19 R. Rosselló i Vaquer, i A. Gili i Ferrer, *Notes per a la història d'Ariany* (Palma: Miquel Font, 1994), 33. Els framenors de Petra havien de construir una aula per a ensenyar de lletra els minyons (Arxiu Municipal de Petra, Actes, 1631-1663, s. f.).

20 J. Rullan, *Noticias para servir a la historia eclesiástica de Mallorca*, a *BSAL* 21 (1926-1927): 331-333, 344-347. Text a p. 332 i el decret de Cotoner, p. 346.

En definitiva, l'escolarització primària dels temps de l'Antic Règim no havia aprofitat els grans descobriments ni dels viatgers, ni de l'astronomia, ni de les matemàtiques, com tampoc els de la medicina. No deim res de la història. Quant a la llengua, el català havia perdut la cort reial, i no va evolucionar el seu coneixement ni per relació al llatí, grec i àrab, con tampoc s'enriquí amb les noves paraules provinents dels descobriments científics.

Com ja vam mostrar-ho fa anys, per a l'alfabetització dels infants hi hagué impremtes que editaven les cartes, dites també cartilles, amb els textos de les oracions i de la doctrina adequadament espaiats en síl·labes [21]. També s'empraven els coneguts Framselms, o recull de frases de fra Anselm Turmeda, passat a l'islam, vora oracions diverses. Observem que l'impressor vingut a Mallorca Hernando/Ferrando de Cansoles, l'any 1541, va obtenir el privilegi d'editar els Framselms, com a Madrid l'atorgava el Consell Reial, l'any 1721[22], però Joaquim Mª. Bover, si no ens hem errat, no en registra una sola edició feta a Mallorca[23]. Tal vegada aquesta manca expliqui l'abundosa importació d'edicions catalanes, en català, en temps difícils.

L'enginyer anglès John Armstrong, en la seva història de Menorca, cap al 1750, va emetre una valoració sobre les escoles primàries, que ell qualifica de conventuals, apreciació semblant a la que nosaltres anam configurant. En aquest cas ni tan sols recorda els municipis, que des de feia més de 30 anys ja eren sota dominació anglesa. Vora aquest punt de vista afegeix:

> Puede en verdad decirse que la instrucción que se da en los seminarios consiste en poco más que aprender de memoria la lengua latina, sin ninguna iniciación en los rudimentos de la ciencia, que es aquí desconocida[24].

21 Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 136. Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 54.

22 P. A. Sancho, "Imprentas de Mallorca. La de Cansoles (Siglo XVI)", a *BSAL* 6 (1895-1896): 141. Reial Consell de Madrid, 21 de febrer de 1721, que permetia a la Universitat de Cervera reimprimir "*Cartillas y Bacerolas, Doctrina de Ledesma y Orriols, Salmos Penitenciales, Fray Anselmo de Turmeda, Milagros de la Virgen del Rosario, Nebrija, Suma de los tiempos, Torrella...*", cf. Joan Bonet i Baltà, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la renaixença* (Abadia de Montserrat, 1984), 60.

23 A les biblioteques de Mallorca n'hi ha molts exemplars. Vegeu Biblioteca Balear del Monestir de La Real (d'ara endavant BB): *Llibre compost per fra Anselm Turmeda: ab la oració de S. Miquel, lo jorn del judici y la oració de S. Roch y de S. Sebastiá,* Cervera: en la Estampa de la Universitat, [s.a.], 32 p. : il. ; 8º (16 cm.); BB. FA 114. *Llibre compost per Fra Anselm Turmeda ab la oració de San Miquel, lo Jorn del Judici, y la oració de Sant Roch y de Sant Sebastiá,* Gerona: [s.n., s.a.] (en la imprenta de Fermi Nicolau) [24] p.; 14 cm. BB. FA 104. Vegeu Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 54.

24 J. Armstrong, *Historia de la Isla de Menorca* (Menorca: Nura, 1978), 192. J. Armstrong, *La*

Precisaríem que a Menorca no hi havia seminari, ja que pertanyia al bisbat de Mallorca, i a Mallorca els seminaristes cursaven a la Universitat Literària. Direm que ignoram com es va informar l'autor, que es pronuncia amb molta amplitud i amb apreciacions que devien correspondre a la migradesa científica dels programes dels seminaris, per més que sorgiren preveres amb bastanta cultura, com ho va ser el menorquí Antoni Roig i Rexart, que en diversos punts va matisar Armstrong. Com també cal no negligir l'escola de ciències dels caputxins de Mallorca i els clergues que van pertànyer a la Societat Econòmica Mallorquina d'Amics del País, els quals havien estat formats a Mallorca[25]. A vegades som davant situacions paradoxals.

Probablement els bisbes aprofitaren la progressiva alfabetització de la gent, i de qualque forma renovaven les prescripcions principals, que afectaven el poble, o, diguem-ne, la pastoral. Més que altra cosa, es tractava de normes que recollien en l'Edicte General, que publicaven cada any al començament de la Quaresma. Un dels punts que no hi solien faltar era el que se referia a la necessitat d'explicar la doctrina cristiana al poble, que, segons els sínodes, era ben clar que sempre els rectors l'havien d'exposar en català. Aquesta modalitat lingüística no contenia cap tipus de tensió ni conflicte, car, com ja ho hem dit, la norma pretenia evitar que hom predicàs en llatí.

Amb la supressió de la Companyia de Jesús, com ho mostrarem, hi hagué un trencament en l'edició de la Doctrina del P. Ledesma, que era la principal, fins que ja en el segle XIX hom tornà a editar-la l'any 1800[26]. Per altra banda, apareixen les edicions dels catecismes en castellà.

Historia de la Isla de Menorca (Maó: [S.n.] Impr. de Manuel Sintes Rotger, 1930). BB 2254. J. Armstrong, *Historia civil, y natural de la isla de Menorca: descripción topográfica de la ciudad de Mahón y demás poblaciones de ella: número de sus habitantes, y ganados de todas especies: estado de su comercio activo y pasivo y cantidad de los frutos que produce / Escrita en inglés por el señor Jorge (sic) Armstrong, traducida al castellano por Josef Antonio Lasierra y Navarro*. Ed. facsím. de l'ed. de Madrid: Imp. de Pedro Marin, 1781 (València: Servicio de reproducción de libros Librerías París-Valencia, 1996). Martínez i Taberner, *La llengua catalana a Mallorca...*, 45.

25 J. Amengual i Batle, "La preilustración en los medios eclesiásticos de Mallorca (ss. XVII-XVIII)", *Hispania. Revista española de historia* 62 (2002): 941.

26 Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca*, 147-149, 218. J. Amengual i Batle, "Els Catecismes dels Jesuïtes a Mallorca. (Inicis de la Impremta Guasp, 5 març 1576)", *Homenatge al Pare Miquel Batllori, S. J.*, coord. per J. García Marín, *Estudis Baleàrics* 29-30 (1988): 73-76.

III. DES DE LA REIAL CÈDULA DE 1768 A 1808

El Decret de Nova Planta no esmenta expressament la llengua, sinó que fa uns plantejaments molt més amplis que afecten la remodelació social, cultural, política i econòmica del Regne, i fins i tot s'hi colga una doctrina regalista, que afectarà la manera en què els reis Borbons tractaran l'Església. No sabríem dir que fossin menys devots que els de la dinastia anterior, però en el tracte de les qüestions que no afectaven la Trinitat, Crist, els sagraments; i afecten més l'Església, la llengua del poble, les devocions, com el cas de Ramon Llull; o els efectes civils dels actes religiosos, com el matrimoni, els reis de nissaga francesa importaren el gal·licanisme, és a dir, la invasió de l'espai eclesial de part del monarca i els seus ministres, tendència que s'enrobustirà amb la necessària secularització de la societat, que farà que es vagin destriant els àmbits de competència de la societat civil i de l'Església. L'execució d'aquesta distinció no és exempta de fregades. Per exemple, l'escola és un bé públic i l'Estat aplica una fiscalitat; però l'escola forma religiosament, moralment, els infants i joves, que no són de les autoritats, sinó dels pares. Els hospitals també ho són, però també la malaltia i la vellesa tenen aspectes espirituals, i els bisbes del segle XIX es veien molt afectats perquè el règim liberal es va apropiar dels hospitals, que, almenys en part, eren de l'Església. D'aquí que calgui elaborar una historiografia que s'alliberi de les qualificacions morals, que distingeix entre bons i dolents, entre catòlics i anticatòlics, i que ajudi a clarificar com i per què es produïen les realitzacions; en el nostre cas, aquelles que afectaven la llengua.

El Decret de Nova Planta és la font de totes les discriminacions polítiques, socials, econòmiques i lingüístiques, i, en el fons, també prepara la política més cesaropapista dels monarques del segles XVIII i XIX. Rosa Calafat va incloure en el títol de la seva tesi a la Universitat de les Illes Balears l'expressió: "1715-1808: el projecte glotofàgic borbònic"[27]. Quant a la llengua, el dret, diguem-ne constitucional, era perseguidor, per més que les mesures expresses contràries no afectaren tots els ajuntaments, notaris, etc., i pel que fa a la catequesi i la predicació no hi hagué particular modificació, fins que tot canvià amb la confluència de dos fets, que foren primerament la promulgació de la reial cèdula de Carles IV (III) de 1768[28] i el nomenament d'un bisbe cesaropapista, que va

27 R. M. Calafat i Vila, *Llengua i repressió a la Mallorca del segle XVIII: 1715-1808: el projecte glotofàgic borbònic: estudi històrico-sociolingüístic*, Universitat de les Illes Balears, Departament de Filologia Catalana i Lingüística General, 1993. Lamentam no haver llegit aquesta obra.

28 G. Llompart, "Una puntualización acerca de la enseñanza del castellano en Mallorca", *BSAL*

ser Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)[29].

Nosaltres diríem que la sola reial cèdula, en una monarquia en la qual la legislació sovint queda temperada pel seu incompliment, sense Díaz de la Guerra, que la va urgir amb l'aplicació de penes, les conseqüències no haurien cridat gaire l'atenció. En efecte, el bisbe Josep Climent i Avinent, l'any 1770, es justificava escrivint que en quasi totes les esglésies del bisbat es predicava en català i que els bisbes, que no eren catalans en els altres bisbats del principat, consentien que es predicàs i que s'ensenyàs en aquesta llengua el catecisme, i així ho manaven en les visites pastorals[30].

Els canonges cediren i es començaren a fer les doctrines en castellà. No consta quants infants les entengueren. Què en dirien i com els beneficiats de la Seu del segle XVIII, d'aquelles doctrines? La Congregació de Rectors va escriure:

> Quatro años há que la Pobre Juventud Mallorquina se halla sin la instrucción necessaria en la Christiana Doctrina, y la maior parte de los vesinos de ambos sexos privados del consuelo de ohir la palabra de Dios y la explicación de sus preceptos, causando este estrago el tenaz empeño del Illmo. Obispo, en no permitir se haga la enseñanza del Cathecismo aun entre los más Idiotas en otra lengua que la Castellana, innorada enteramente de estos, quanto mas de los Párrocos […][31].

No podríem dir si coneixia el *Catecismo histórico* de Claude Fleury, que fou imprès a Mallorca per Salvador Savall des de 1777. Tampoc no podríem assegurar que el bisbe no fos un promotor d'aquestes edicions, que, fortament resumides, foren molt difoses en el bisbat, sempre en castellà. El devien usar a les escoles més selectes. En qualsevol cas, tant el tarannà del bisbe com aquestes edicions significaven una profunda modernització dels continguts de la catequesi.

34 (1974): 404-406. Josep Amengual i Batle, "Nova documentació sobre la imposició del castellà a l'ensenyament del catecisme a la Seu de Mallorca, maig 1773 - gener 1779", *Fontes Rerum Balearium* (Nova etapa) 1 (1990): 177-211. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 141-147. Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 57.

29 P. Fullana Puigserver a J. Amengual i Batle, J. (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 16. Iglesias de Mallorca, Menorca, Ibiza*. J. Amengual i Batle, P. Fullana Puigserver, J. Piña Torres, i G. Pons Pons (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 687-688.

30 F. Tort Mitjans, *El obispo de Barcelona, Josep Climent i Avinent, 1706-1781. Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII* (Barcelona: Balmes, 1978), 198. Vegeu M. A. Adell, i V. Estreder, "El bisbe Climent i el compromís per la nostra llengua", *Llengua nacional* 60 (2007): 34-36, aquí 34. Podeu consultar, també, J. M. Martí Bonet, *Historia de las diócesis españolas, 2: Barcelona, Terrasa, sant Feliu de Llobregat, Gerona* (Madrid: BAC, 2006), 250-251.

31 Memorial al rei de la Congregació de Rectors de Mallorca, 16 de febrer, 1777, BB-BLR, Ms. I 133, f. 99r.

Allò que va fer el bisbe ho va prescriure amb menys complexitat, per als rectors, en l'edicte de Quaresma de 1775, quan ordenava que, després d'haver llegit, en llatí, l'Evangeli, el rector havia d'explicar un punt de catecisme[32]. Ho havia de fer assegut a la banda de l'epístola, amb la casulla llevada. Aquesta manera de vestir se va practicar fins avançat el segle XX.

Per la seva banda, la Reial Audiència va seguir l'aplicació de la Reial Cèdula amb un Reial Acord de dia 20 de març de 1778, adreçat als batles, en el qual es lamentava que allò que amb eclesiàstics i laics s'havia aconseguit, anys a anys es perdia, per la qual cosa havien d'urgir els mestres de gramàtica i retòrica que donassin acompliment a la Reial Cèdula i que els amenaçassin de privar-los del seu ofici[33]. L'any anterior l'intendent informava sobre la necessitat d'importar mestres castellans, atès que els mallorquins, com els capellans i religiosos, quan parlaven o predicaven s'embullaven amb les llengües, i ho feien més llastimosament en els pobles[34]. Tanmateix, la hisenda reial no podia pagar aquest trasllat de docents i, a més, com reconeixia el fiscal de l'Audiència, dia 22 de febrer de 1778,

> Es imposible arrancar de un País la lengua matriz que ha usado desde el principio de su constitución, ni al Rey tampoco le interesa privar a unos vasallos tan fieles de la lengua que hablaron sus Abuelos con tal que conozcan y entiendan la del todo de la Nación y sus Leyes[35].

Tot just aquest informe coincideix amb l'episcopat del que era rector a Madrid, Pedro Rubio-Benedicto y Herrero (1778-1794), el qual es tornava a sumar als regalistes, probablement sense ser-ne conscient, quan l'any 1778 confirmava mesures ja preses pel seu antecessor.

> Por las presentes mandamos que todos los Sermones y Doctrinas que en adelante se prediquen en N[uestra] S[anta] Ygl[esia] Cath[edra]l y los Panegíricos en todas las demás Yg[lesias]s de esta Ciu[da]d sean y se prediquen en lengua Castellana, exceptuando las del Hospital Gen[era]l Sn. Magín, y Casa de Misericordia en las q[u]e sin exclusión

32 G. Terrassa, *Anales del Reino Mallorca,* [VIII],]. *Siglo XVIII,* "Desde 1770 á Agosto de 1777". BLR, Ms, BB-II-106-IV, p. 102r.

33 ARM, Reial Acord, nº. 45. Llompart, "Una puntualización acerca de la enseñanza del castellano...", 405-406. Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 57-58.

34 B. Sureda, *Els il·lustrats mallorquins i els seus projectes educatius* (Palma: Conselleria de Cultura, Educació i Esports del Govern Balear, 1989), 88-90, Doc. 10, 09-05-1777, Informe de l'Intendent sobre la necessitat de mestres castellans. ARM, Reial Acord 1777, nº. 30. Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 57-59.

35 Sureda, *Els il·lustrats mallorquins...*, 100-104, nº. 16, 22-02-l778, Informe del fiscal de l´Audiència en relació a la necessitat de mestres castellans, ARM, Reial Acord, 1777, 30.

> de Panegíricos y Doctrinales se habrán de predicar en el Ydioma natural del País, paraque de este modo disfruten los que ignoren el Castellano el exemplo y q[u]e de aquellos resulte y a instrucción competente de los Dogmas y preceptos de Ntra. Religión q[u]e los doctrinales pueden aprender y paraq[u]e ninguno pueda alegar innorancia[36].

Rubio mostrà una postura que el decantava cap als temps del bisbe Díaz de la Guerra, la qual cosa l'obligà a revisar decisions del Vicari General, Jaume Oliver, en seu vacant, com ho mostra el retorn a la seva vicaria de Deià, de l'antilu·lista Rafel Rosselló, la readmissió de dos seminaristes, etc.[37].

Fa anys ja vam recollir l'informe del Personer de l'Ajuntament de Palma, en el qual, l'any 1789, exposava que l'ensenyament primari era pèssim[38]. Ara, també notàvem que el remei que proposava consistia en el fet que es fes en castellà. És una argumentació mancada de lògica. El problema no era la llengua sinó el mètode, i, afegim-ho, ho era la inversió raquítica en els sous dels mestres. Si el problema fos la llengua, els remeis eren senzills: escolaritzar més i millor.

1. LA CATEQUESI: NOUS INSTITUTS EN EL TRÀNSIT DEL SEGLES XVIII AL XIX

Si en els segles XVII i XVIII veiérem que els jurats dels pobles grans propiciaren la fundació de convents, establint com a condició que ensenyassin de lletra i la doctrina cristiana, a finals del segle XVIII i al llarg del XIX les dones, antigament beguines o beates, canviaren la realitat de l'església mallorquina, i esdevingueren les catequistes i les alfabetitzadores dels infants. De l'ús que es va fer del catecisme elles foren les principals responsables, tot i que no en podem parlar aquí.

36 D. Pedro Rubio Benedicto y Herrero, carta, 26-12-1778, Biblioteca de La Real, *Miscelànea Mallorquina,* IV, BB-I-162, f. 218bis.

37 T. Amorós i Cerdà, *Relació de algunas curiositats escritas*, *comensant lo any 1740*, 83.

38 Sureda, *Els il·lustrats mallorquins,* 42-48, nº. 1, 30-11-1789, Informe del síndic personer de l´Ajuntament de Palma en relació a la situació de l´ensenyament primari. ARM, Audiència. Llegall XX. J. Oliver Jaume, "Informe sobre la situació escolar a Mallorca l'any 1789", *Fontes Rerum Balearium* I (1977): 333-337. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 177, nota 105. Martínez i Taberner, *La llengua catalana...*, 61.

2. La desobediència del bisbe Bernat Nadal a la Reial Cèdula de 1768: El catecisme diocesà de Mallorca en català (1801)

L'estat de deixadesa de l'escolarització primària que hem trobat al tombant del segle XVIII s'havia agreujat amb l'expulsió dels editors del catecisme, llibre de text general, que eren els jesuïtes, executada l'any 1767, seguida de la Reial Cèdula de 1768. Als quatre anys esdevingué el que mai havia succeït a Mallorca, que va ser que el bisbe Juan Díaz de la Guerra per primer cop va arraconar la norma del concili de Trento i les aplicacions que n'havien fet els sínodes mallorquins, i entaulà una persecució mai no vista contra la llengua i contra el Beat Ramon Llull[39]. Els criteris teològics no podien ser més potejats, ja que un concili és la instància eclesial de més alta jerarquia, com en una diòcesi ho és un sínode. Díaz de la Guerra va posar en primer lloc el rei, que no té cap tipus d'autoritat teològica. Aquest desveri fou possible a causa del cesaropapisme que amb Carles IV (III) va culminar en la monarquia espanyola, i el bisbe Bernat Nadal degué ser el bisbe més cesaropapista en teologia que ha tingut Mallorca[40].

Sense que sapiguem explicar els fets, hem de comprovar que, en temps de Carles V (IV) (1788-1808), en l'edicte general abans de la Quaresma de cada any insistia en l'escolarització i en l'ensenyament de la doctrina cristiana, com era usual[41]. I, anys abans de la revolució, és a dir, l'any 1801, el bisbe Bernat Nadal Crespí (1794 i 1818) havia pres la iniciativa de compondre i editar un catecisme diocesà. Fins a aquest moment aquesta tasca l'havien realitzat de manera quasi exclusiva els membres de la Companyia de Jesús. Va encomanar la tasca als preveres Antoni Roig Rexart i Antoni Evinent, els quals aprofitaren la doctrina del P. Ledesma i altres. D'aquesta manera, el sistema escolar, especialment per a l'etapa primària, disposava d'una nova eina. Es tracta del *Catecisme de la Doctrina Cristiana que per us de la sehua Diócesis maná publicar el Illm. Sr. D. Bernat Nadal, Bisbe de Mallorca*, Th. Amorós, 1801, 134 pp. 8°[42]. Del *Catecisme*, n'hem registrat 18 edicions en català tot sol, que cobreixen l'espai de 1801 fins a la darrera de 1937, feta per manament del bisbe Josep Miralles.

Si a Trento una raó pastoral havia romput el conservadorisme que afavoria

39 J. Amengual i Batle, *Ramon Llull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV* (Palma: Llibres Ramon Llull, 2014).

40 J. Amengual i Batle, "La preilustración en los medios eclesiásticos de Mallorca (s. XVII-XVIII)", *Hispania. Revista española de historia* 62/3 212 (2002): 925-926.

41 P. Fullana Puigserver, i V. Valenciano i López, *Bernat Nadal i Crespí. Un bisbe d'inspiració lul·liana* (Illa, 2020), 91-92.

42 J. Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 222.

el llatí en detriment de l'ús de la llengua del poble, la mateixa raó, mantinguda a darreries del segle XVIII pels elements autòctons de l'església de Mallorca, s'esgrimeix contra la política castellanitzadora del rei i del qui, en contradicció amb el seu ministeri, aquí la representava, que era un bisbe foraster amb el suport dels sectors dominants de l'aristocràcia, militars i funcionaris. L'èxit d'aquesta lluita i resistència de la gran massa del poble de Mallorca es manifestà al començament del segle XIX. Aquell catecisme rebé el nom popular de la "Doctrina grossa" per diferenciar-lo del seu compendi, o "Doctrina petita".

IV. DES DE LA INTRODUCCIÓ DEL RÈGIM LIBERAL (1808) A LA RESTAURACIÓ DE 1875

La invasió de la Península va accelerar la implantació de les idees que va escampar violentament la Revolució Francesa, les quals per una part dels intel·lectuals catòlics, i sobretot per part de la Santa Seu, eren mal vistes. Nosaltres vam recordar que el lema *Sapere aude* de la Il·lustració fou escrit per Horaci i citat, almenys dues vegades, per Sant Agustí[43]. No és un referent del segle XVIII. D'aquí que ja en temps de l'Antic Règim hi trobem preil·lustrats, tant entre el laïcat com entre els preveres, com ho hem indicat en referir-nos a Mn. Antoni Roig i com ho podem percebre en el bisbe Bernat Nadal i Crespí.

Tant és així que el bisbe Bernat Nadal va ser molt actiu en les Corts Constituents de Cadis, fins a ser-ne president en qualque sessió. La Constitució de 1812 no esmenta cap llengua com a pròpia de la nació, per la qual cosa hom interpreta que se va imposar la concepció unitària de la llengua de la monarquia, com ja ho coneixem[44]. En el títol novè, capítol únic, article 366, manava que en tots els pobles hi fossin establertes escoles, en les quals s'hi ensenyàs a llegir i escriure, *y el catecismo de la Religión católica.* Entenem que l'ensenyament havia de ser en castellà.

Entram en l'època del liberalisme, en la qual l'individu és central; però amb greus limitacions, com és la que acabam de reconèixer. El referent que s'imposa és l'individu que pertany a la majoria que ostenta el poder. I així esdevé encara en el segle XXI. El liberalisme va incitar revolucions de col·lectius que han creat nacions, però els pobles o nacions que han romàs inclosos en aquestes noves

43 J. Amengual i Batle, "*Intellectum ualde ama*. 'estima intensament la intel·ligència'. Sant Agustí, *Ep.* 120, III,13,4", *A la recerca del sentit de la Paraula. Miscel·lània d'Homenatge al Prof. Dr. Josep Rius-Camps*, *Revista Catalana de Teologia* 35/2 (2010): 581-617 (311-347).

44 F. Ferrer i Gironès, *La persecució política de la llengua catalana. Història de les mesures preses contra el seu ús des de la Nova Planta fins avui* (Barcelona: Edicions 62, 1985), 61-62.

nacions sovint són privats de les terres i de les seves llengües.

Així, en la monarquia espanyola ja liberal, mesos abans de la proclamació de la Constitució de 1837, el Governador Superior Polític de les Balears va recobrar l'aplicació d'unes mesures punitives per als infants que, en l'escola[45], diguessin una paraula en català, promulgades l'any 1789, quan esclatava la Revolució Francesa, com ho hem vist[46]. En el segle XIX el governador a Mallorca tenia ben presents els catecismes[47] perquè s'havia congriat el nacionalisme de l'Estat, racional, unitari, eficaç, i amb poder organitzat i militaritzat, contra el de les nacions naturals, que compten amb els pobles i amb mitjans tradicionals com els que ofereix la religió, la convivència diària, la festa, però que, quan les reprimeix l'Estat amb els mitjans coercitius, sempre van perdent.

Encara era el ministeri de Gràcia i Justícia que dia 16 de febrer de 1825 regulava el *Plan y Reglamento de Escuelas de primeras letras*. Eren els deu anys d'absolutisme de Ferran VII. El decret reconeix la importància de la doctrina cristiana i proclamava que *días hubo en que la Nación española pudo gloriarse de que casi ninguna otra la aventajaba en establecimientos y fundaciones piadosas*[48].

En el *Plan,* títol II, art. 14 la primera matèria que s'ha d'ensenyar és la doctrina cristiana, llegir i escriure[49]. En tot el text no s'hi mostra cap alternativa al castellà. La *Real orden* amb la *Instrucción para el Régimen y Gobierno de las Escuelas de Primeras Letras del Reino,* de dia 21 d'octubre 1834, importa en tots els àmbits, tant de província com de caps de partit, de municipi, amb els rectors (arts. 1, 7, 11). Però no al·ludeix a cap llengua, fet que dona per suposat que solament compta el castellà.

45 J. Melià, *Informe sobre la lengua catalana* (Madrid: Magisterio Español, 1970), 284-285; Ferrer i Gironès, *La persecució política de la llengua catalana...*, 66-67.

46 Sureda, *Els il·lustrats mallorquins...,* 42-48, nº. 1, 30-11-1789.

47 Melià, *Informe sobre la lengua catalana...*, 285; Ferrer i Gironès, *La persecució política de la llengua catalana...*, 67.

48 *Real Decreto aprobando y mandando poner en ejecución el plan adjunto y Reglamento de Escuelas de primeras Letras,* 16-02-1825.

49 *Plan y Reglamento de Escuelas de primeras Letras,* 16-02-1825, dins *Reales Resoluciones expedidas en febrero* (1825). 53-88. Vegeu p. 55, Art. 17: "La enseñanza de la doctrina cristiana se dará en todas las Escuelas por el pequeño y fundamental Catecismo señalado por el Ordinario de la diócesi; y en las Escuelas de primera, segunda y tercera clase se ampliará la instrucción, o por *el Compendio histórico de la Religión* de Pintón, o por los interrogatorios del *Catecismo histórico* de Freuri".

18. "Para aprender a leer, además de las cartillas fijas o movibles...", 57; "24. Los Maestros de la primera y segunda clase se valdrán para sus explicaciones de la doctrina cristiana en las Escuelas, del Catecismo del Concilio de Trento y del de Pouget; los de tercera clase se procurarán al menos uno de estos, y los de la cuarta se servirán del explicado de Ripalda y Astete".

Som, per tant, en l'època del liberalisme no agressiu al fet religiós que va historiar l'Arxiduc d'Àustria, Lluís Salvador de Habsburg-Lorena [50]. L'observació que es publicava cap al 1871, abans de la Restauració dels Borbons, de 1875, considerava que l'ensenyament a Mallorca des de 1835 estava bastant ben proveït[51]. Suposam que es tractava d'un avanç a partir de la reforma esmentada de 1834.

Els col·laboradors de l'Arxiduc observaven que a certs pobles i llocs forans els pares eren els que ensenyaven les oracions als infants, als quals ajudaven dones que, amb poca remuneració, mostraven la doctrina cristiana "naturalment en mallorquí"[52].

El text més usat era el del P. Diego de Ledesma (Cuéllar, 1519 †Roma, 1575), que després de la supressió dels jesuïtes a partir de l'any 1800 es tornà a editar, fins a la darrera vegada, el 1888. Portava el conegut títol de *Doctrina christiana a manera de dialogo entre el Mestre i lo Dexeble composta per lo R. P. Diego de la Compañia de Iesús. Abreviada, y de la última impressió*[53].

En total en coneixem 25 edicions, mentre que del compendi diocesà, *Compendi de la Doctrina Christiana que per us de la seua diócesi maná publicar el Ilm. D. Bernat Nadal Bisbe de Mallorca* [Palma, s. p. i., 1823], 32 pp. 12°.[54], molt dependent de la *Doctrina Christiana* del P. de Ledesma, i tan recomanat per les normes de l'Estat, entre 1823 i 1898 en sortiren, almenys, 23 edicions. Certament, en un i en altre cas, en català. I en aquest punt constitueixen una desobediència episcopal secular a les normes de la Corona.

V. CONCLUSIONS

La conflictivitat social que hi ha hagut al llarg de la història a causa de l'ús de la llengua catalana a Mallorca i Menorca la va introduir el rei Carles IV (III), quan va aplicar el seu cesaropapisme a la predicació i a la catequesi, tot contradient la praxi mil·lenària catòlica de predicar en la llengua dels pobles entre els quals convoca els creients. I, en concret, el monarca agredia una norma

50 Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria, *Les Balears. Descrites per la paraula i la imatge.* II: *Mallorca* (Part general), P. Bonnín Aguiló, i J. Moll Marquès (trads.), (Mallorca: Grup Serra, s. d.), 316-332.

51 d'Àustria, *Les Balears. [...]* II: *Mallorca*, 317-318.

52 d'Àustria, *Les Balears. [...]* II: *Mallorca*, 387.

53 Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 131-135 i 218-219, edicions del s. XIX. Amengual i Batle (coord.), *Historia de las diócesis españolas*. 16. *Iglesias de Mallorca*, 341, 417, 462.

54 Amengual i Batle, *Llengua i catecisme a Mallorca...*, 151-152, 223.

conciliar que tenia més de dos segles. I a seguir aquest procediment s'han avingut reis i ministres, dictadors i demòcrates, perquè tots s'han entès a implantar un projecte colonitzador sobre una part de la població de l'Estat espanyol. En efecte, el poder polític va néixer inspirat pel dret romà, que va conèixer la sacralització de l'emperador. La Il·lustració, en la pràctica, no va llimar aquelles adherències sagrades, ans les va fer més agressives, de manera que va des-historitzar els pobles no dominants, arrabassant-los la llengua i la cultura. El racionalisme va servir l'absolutisme, ja que va desenvolupar la simplificació de l'administració, de manera que era més senzill produir una pragmàtica que elaborar-ne tantes com pobles i llengües es parlaven. D'aquí que el conflicte per les llengües no ha estat una opció dels pobles mallorquí i menorquí, si bé el sistema educatiu està farcit d'incitacions perquè els escolars de la llengua del poder es preparin per sentir-se dominants sobre les llengües no castellanes. El poble, en moltes qüestions, pot ser manipulat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

CATECISMES

Catecisme de la Doctrina Cristiana que per us de la sehua Diócesis maná publicar el Illm. Sr. D. Bernat Nadal, Bisbe de Mallorca, Th. Amorós, 1801, 134 pp. 8°.

Catecisme de la Doctrina Cristiana, que per us d'aquesta Diòcesi manà publicar en mallorquí lo Ilm. Sr. D. Bernat Nadal, Bisbe de Mallorca, y en mallorquí y castellà l'Excm. e Ilm. Sr. Don Miquel Salvà. Octava Edició.- Palma de Mallorca. Tipo-Litografia de Amengual y Muntaner, 1896. - 332 planes de 153x105 mm.

Compendi de la Doctrina Christiana que per us de la seua diócesi maná publicar el Ilm. D. Bernat Nadal Bisbe de Mallorca, Palma, [s. p. i. 1823], 32 pp. 12°.

Compendi del Catecisme de la Doctrina Cristiana que per us de la seua diócesis manà publicar el Ill. Sr. D. Bernat Nadal Bisbe de Mallorca, &c. Sense data ni peu d'impremta. 8º, 39 p.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Alberigo, J., Dossetti, J. A., Joannou, P., Leonardi, C., Prodi, P., Jedin, H. (ed.) (Istituto di Scienze Religiose), Bologna: Herder, 1973.

Doctrina christiana a manera de dialogo entre el Mestre i lo Dexeble composta per lo R. P. Diego de la Compañia de Iesús. Abreviada, y de la última impressió. Palma, Vda. Guasp, 1674.

ALTRES FONTS

Alagó, Pere d'. *Leges Synodales Maioricensis Episcopatus statutae, et promulgatae in Synodo, Dioecesana* (Maioricae, 1692).

Amorós i Cerdà, Tomàs. *Relació de algunas curiositats escritas*, *comensant lo any 1740* [còpia de BLR I 93, feta per Pere d'Alcàntara Peña i Nicolau. Año 1873].

Armstrong, John. *Historia de la Isla de Menorca* (Menorca: Nura, 1978).

Armstrong, John. *La Historia de la Isla de Menorca* (Maó: Impr. de Manuel Sintes Rotger, 1930).

Armstrong, John. *Historia civil, y natural de la isla de Menorca: descripción topográfica de la ciudad de Mahón y demás poblaciones de ella: número de sus habitantes, y ganados de todas especies: estado de su comercio activo y pasivo y cantidad de los frutos que produce / Escrita en inglés por el señor Jorge (sic) Armstrong, traducida al castellano por Josef Antonio Lasierra y Navarro*. Ed. facsím. de l'ed. de Madrid: Imp. de Pedro Marin, 1781 (València: Servicio de reproducción de libros Librerías París-Valencia, 1996).

Àustria, Arxiduc Lluís Salvador d'. *Les Balears. Descrites per la paraula i la imatge.* II: *Mallorca* (Part general), Pere Bonnín Aguiló, i Josep Moll Marquès (trads.) (Mallorca: Grup Serra, s. d.).

Escolano, Diego. *Synodalium Constitutionum Episcopatus, sive Dioecesis Maioricensis. Per Illustrissimum. et Reumum. Dnum. D. Didacum Escolano [...] eiusdem Dioecesis Episcopum* [...] Anno 1659, Matriti, ex Typ. Dominici Garcia Morras. Anno 1660, 24-25.

Nadal y Crespí, Bernat. *Diario del Ilmo. Sr. Nadal*, ·lib. I, f. 349r, de l'Arxiu Diocesà de Mallorca, publicada a *Monte Toro*, 13 (1957), 31-33.

Nadal y Crespí, Bernat. *Carta pastoral en que se previene de S. M. la enseñanza de la Doctrina Cristiana y que se envíen misiones a los pueblos a Registro ordinario de Despacho diario de la Secretaria de Cámara del Ilmo. Sr. D. Bernardo Nadal y Crespí.*

Plan y Reglamento de Escuelas de primeras Letras, 16-02-1825. Dins *Reales Resoluciones expedidas en febrero* (1825).

Real Decreto aprobando y mandando poner en ejecución el plan adjunto y Reglamento de Escuelas de primeras Letras (16-02-1825).

Terrassa, Guillermo. *Anales del Reyno de Mallorca. Desde 1659 a 1699. Siglo X[V]II.* Dins *Anales de Mallorca,* BB, Ms. II-106, III.

Villanueva, Jaime. *Viage Literario à las Iglesias de España: XXII: Viaje à Mallorca* (Madrid: 1852).

BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

Adell, Marc Antoni, i Violant Estreder. "El bisbe Climent i el compromís per la nostra llengua". *Llengua nacional* 60, III trimestre (2007): 34-36.

Amengual i Batle, Josep. *Mn. Antoni Roig i Rexart, peoner de la caritat i de l'evangelització, Fundador de les Germanes de la Caritat.* Palma: 1987.

Amengual i Batle, Josep. *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política*. Mallorca: [1991] 1992.

Amengual i Batle, Josep. "La preilustración en los medios eclesiásticos de Mallorca (s. XVII-XVIII)", *Hispania. Revista española de historia* 62/3, 212 (2002): 907-956.

Amengual i Batle, Josep. "*Intellectum ualde ama*. 'estima intensament la intel·ligència'. Sant Agustí, *Ep.* 120, III,13,4", *A la recerca del sentit de la Paraula. Miscel·lània d'Homenatge al Prof. Dr. Josep Rius-Camps, Revista Catalana de Teologia* 35/2 (2010): 581-617 (311-347).

Amengual i Batle, Josep. *Ramon Llull, Sanctus Martyr mallorquí. La reivindicació de Benet XIV* (Palma: Llibres Ramon Llull, 2014).

Amengual i Batle, Josep. (coord.). *Historia de las diócesis españolas*. 16. *Iglesias de Mallorca, Menorca, Ibiza*. Josep Amengual i Batle, Pere Fullana Puigserver, Joan Piña Torres, i Guillermo Pons Pons (Madrid: BAC,2020).

Bonet i Baltà, Joan. *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

Calafat i Vila, Rosa M. *Llengua i repressió a la Mallorca del segle XVIII: 1715-1808: el projecte glotofàgic borbònic: estudi històrico-sociolingüístic*. Universitat de les Illes Balears. Departament de Filologia Catalana i Lingüística General: 1993.

Ensenyat i Pujol, Gabriel. *Treballs sobre Ramon Llull.* Palma: Institut d'Estudis Baleàrics, 2007.

Ferrer i Gironès, Francesc. *La persecució política de la llengua catalana. Historia de les mesures preses contra el seu ús des de la Nova Planta fins avui*. Barcelona: Edicions 62, 1985.

Fullana Puigserver, Pere, i Valentí Valenciano i López. *Bernat Nadal i Crespí. Un bisbe d'inspiració lul·liana*. Illa, 2020.

Hefele, Carl Joseph. *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, VII: Hefele, *Conciliengeschichte,* VII. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1874.

Jedin, H. *Storia del Concilio di Trento.* Brescia: Morcelliana, 1962.

Llompart, Gabriel. "Enseñanza de la doctrina cristiana en los pueblos de Mallorca en el año 1747", "La catequesis en Mallorca en 1747", *Hispania Sacra*, 25 (1972): 439.

Martí Bonet, Josep M. *Historia de las diócesis españolas, 2: Barcelona, Terrasa, sant Feliu de Llobregat, Gerona*. Madrid: BAC, 2006.

Martínez i Taberner, Catalina, *La llengua catalana a Mallorca al segle XVIII i primer terç del XIX*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

Melià, Bartomeu. *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay*. Tesi Facultat de Teologia d'Estrasburg, 1969.

Melià Josep. *Informe sobre la lengua catalana*. Madrid: Magisterio Español, 1970.

Oliver Jaume, Jaume. "Informe sobre la situació escolar a Mallorca l'any 1789", a *Fontes Rerum Balearium*, I, 333-337. Palma: 1977.

Pallavicino, Sforza. *Istoria del Concilio di Trento*. Citam segons l'edició *Storia del concilio di Trento ed altri scritti,* Mario Scotti (ed.). Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese 1968.

Perarnau, J., i S. Misser. "Catecisme", *GEC* 4. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 753.

Plongeron, B. "La historia de la Iglesia en la encrucijada de las ciencias religiosas", *Concilium*, 57 (1970): 51-65.

Rosselló i Vaquer, Ramon, i Antoni Gili i Ferrer. *Notes per a la història d'Ariany*. Palma: Miquel Font, 1994.

Sarpi, Paolo. *Istoria del concilio tridentino,* 1-2, Florència: Sansoni, 1966.

Schmidt, H. A. P. *Liturgie et langue vulgaire*. *Le problème de la langue chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1950.

Sureda, B. *Els il·lustrats mallorquins i els seus projectes educatius*. Palma: Conselleria de Cultura, Educació i Esports del Govern Balear, 1989.

Josep Amengual y Batle M. SS. CC.
Biblioteca Balear. Monestir de La Real
Camí de La Real, 3
07010 Palma (España)
https://orcid.org/0000-0003-0456-7517

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 881-904, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.881

GLOTOPOLÍTICA DE LA LENGUA OCCITANA EN DIACRONÍA: TRES ACTOS Y UNA INCÓGNITA

GLOTTOPOLITICS OF THE OCCITAN LANGUAGE IN DIACHRONY: THREE ACTS AND AN UNKNOWN

HENRI BOYER
Université Paul-Valéry Montpellier 3

Recibido: 13/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

La historia del occitano, de sus usos, sus representaciones y sus estatutos glotopolíticos, no puede reducirse simplemente al relato de un largo proceso de *sustitución.* Bien es cierto que la *normalización* no pudo llevarse a cabo, a pesar de una resiliencia incontestable, pero sin embargo la muerte de esta lengua, anunciada desde hace mucho tiempo, sigue sin producirse: daremos una prueba de ello en esta intervención.

Los diferentes Actos de esta muerte anunciada se terminan con una incógnita: ¿qué revela el *síntoma del retorno de la lealtad* de ciertos occitanos en el siglo XXI? Los resultados de una encuesta sociolingüística reciente nos permitirán dar elementos de respuesta a esta interrogación.

Palabras clave: conflicto lingüístico, encuesta sociolingüística, glotopolítica, lealtad lingüística, normalización, patrimonialización dinámica, substitución.

ABSTRACT

The history of Occitan, of its uses, its representations and its glottopolitical statutes, cannot be reduced simply to the story of a long process of substitution. It is true that normalization could not be carried out, despite an incontestable resilience, but nevertheless the death of this language announced for a long time, still does not occur: we will give proof of this in this intervention.

The different Acts of this announced death end with an unknown: what does the symptom of the return of the loyalty of certain Occitans in the twenty-first century reveal? The results of a recent sociolinguistic survey will allow us to give elements of answer to this question.

Keywords: dynamic patrimonialization, glottopolitics, linguistic conflict, linguistic loyalty, normalization, sociolinguistic survey, substitution

I. DE LA *MINORACIÓN* A LA *MINORIZACIÓN* DEL OCCITANO[1]

ACTO 1: SIGLO XIII. LA LENGUA DEL REY DE FRANCIA COMIENZA A IMPONERSE EN EL ESPACIO OCCITANO

La inexorable dinámica de asimilación lingüística desencadenada por la anexión de las ricas tierras occitanas a la corona de Francia que comienza en la Edad Media (con la excepción de Bearn), oficialmente como consecuencia de la herejía cátara (1209-1271), pondrá fin abruptamente a uno de los períodos más prestigiosos de la cultura europea de la Edad Media y abrirá una larga fase de *minoración* del occitano a partir de la pérdida de la soberanía política de las

1 Podemos distinguir, con otros (sin pretender una complejización tan sofisticada como la de Blanchet 2005), en los efectos de la dominación lingüística, la *minoración* de la *minorización*. La minoración es de orden *sociolingüístico*, cualitativo, que lleva a restringir el dominio comunicativo de una lengua hasta el punto de convertirla en una *lengua minorada*, es decir: menor, porque se la priva de muchas de las prerrogativas de una lengua de pleno ejercicio social (hasta que se reserva exclusivamente a la esfera privada, la fase final anunciando su pura y simple desaparición) a pesar de posiblemente su posición hegemónica en usos ordinarios sobre un territorio (este fue el caso no hace mucho en Galicia para el gallego y este es el caso con el guaraní en Paraguay). Este proceso se alimenta de una ideología y, por lo tanto, de representaciones estigmatizantes. La *minorización*, si bien a menudo es concomitante con *la minoración*, es mucho más *demolinguística*, cuantitativa, y se refiere al número de usuarios en un territorio determinado: puede conducir a una peligrosa marginación de la lengua *minoritaria*, a pesar, posiblemente, de una alta visibilidad e incluso de una importante vitalidad sociolingüística (este fue el caso bajo la España franquista para lenguas históricas distintas del castellano, particularmente el catalán). Escribo a menudo "minor(iz)ación" para designar el doble proceso ethnosociolingüístico (Boyer 2017a: 78).

tierras de Oc, en particular por la sustitución, en la escritura pública y oficial, del occitano por el francés, que el Edicto de Villers-Cotterêts (1539) seguramente confirma y acentúa.

Como sabemos, la situación sociolingüística del espacio occitano tenderá a reducirse a una nueva oposición principal (tanto en términos de imaginarios como de prácticas) entre un polo *francés estándar* y un polo *francitano,* oposición modulada, en particular, según las áreas geográficas del espacio occitano.

Sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo XIX, la minoración no alcanzó realmente de forma mayoritaria la oralidad. Aun así, el conflicto intercultural está bien presente en una literatura occitana (marginal, por supuesto) que sistemáticamente escenifica el conflicto diglósico en curso.

Acto 2: Siglos XVIII-XIX. El francés, LA lengua de la Nación Francesa y de la República. La lucha institucional/oficial contra el "patois"

Fue durante el período revolucionario, y más tarde en la primera mitad del siglo XIX, que el proceso de asimilación, en particular gracias a la difusión de las representaciones sociolingüísticas a favor de la unificación lingüística de Francia (Gardy y Lafont 1981) se aceleró considerablemente: la minoración también alcanzará la comunicación social oral, donde el francés comenzará a instalarse irreversiblemente. La *minorización* del occitano se acelera: es el período clave de la génesis y extensión de un "bastardo lingüístico" (Brun 1927: 107), una interlengua histórica hoy llamada "francitan": los occitanohablantes mudarán gradualmente al francés, pero obviamente con su lengua materna como sustrato. Una nueva fase de acentuación de la sustitución generalizada, muy oficialmente programada (y que acompañará, impotente, el Félibrige), se abre con la escolarización obligatoria: la Tercera República pondrá en práctica la política lingüística de "destrucción" del "patois" imaginada durante la Revolución francesa por el Abbé Grégoire (De Certeau, Julia, Revel 1975).

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX, el uso del occitano siguió ciertamente siendo en gran medida dominante en las relaciones familiares, gregarias e incluso profesionales en las zonas rurales. El "bastardo lingüístico" consolidó, durante este período particularmente (XIX), sus estructuras y se convirtió verdaderamente en un *interlecto* perfectamente identificado: prueba de ello es la abundante literatura epilingüística "purificadora" que suscitó en el siglo XIX (Boyer 1991: 155-158) de tipo "Gasconismes, Provençalismes… corrigés".

Pero la Escuela de la República (y algunos de sus maestros) será sin piedad con el uso del patois en clase... y en el patio del recreo.

El síndrome del signo (señal/símbolo)

En el centro del dispositivo escolar de sustitución de las lenguas dominadas por la lengua dominante, en el territorio francés, una práctica "pedagógica", ciertamente discontinua pero sin embargo bien atestiguada, no ha dejado de atraer la atención de algunos historiadores y lingüistas: es el uso de la "señal" o "símbolo", o "signo" (véase, en particular, en relación con las designaciones y la práctica: Boyer 1997: 26, Broudic, 2013: 354-358, Calvet, 1974; Lafon, 2005; Martel, 2007; Puré, 2004).

La práctica en cuestión que se aplicó en Francia en la escuela de la Tercera República en varios momentos (está atestiguada a finales del siglo XIX, pero también en el siglo XX, en el período de entreguerras) no podría ser más coercitiva: el niño *diglósico* que "sin querer", no solo en clase sino también en el patio de recreo, decía algo en "patois" (bretón, occitano…) recibía un guijarro, un trozo de madera, una bellota de roble, un marrón, una herradura... dependiendo del lugar, del que tenía que deshacerse sorprendiendo a su vez a un compañero "culpable" para evitar el castigo al final del día.

Esta práctica escolar dirigida a inculcar el uso exclusivo del francés a través de un proceso criticable (y condenado en su momento por algunos educadores) fue llevado mucho más allá de las fronteras de la Francia metropolitana. Se aplicaba durante el siglo XX en territorios africanos colonizados por Francia hasta hace poco. La información concordante proviene de varios lugares del África francófona: Camerún, Gabón y Malí en particular (Amougou 2005, Ondo Mendame 2012).

A partir de diversos testimonios (directos o indirectos) cuestionaremos por un lado esta práctica, los discursos que ha suscitado en el pasado y los que suscita en los tiempos contemporáneos, y por otro lado su profundo significado en la historia sociolingüística de Francia.

Polimorfismo del "signo"

Como hemos dicho, hay tres designaciones genéricas bien atestiguadas: "símbolo", "señal", "signo". Otros tres, menos extendidos en los testimonios recogidos, han existido, sin embargo, en un momento dado de la práctica en cuestión: la "vaca" (en Bretaña, parece ser), la "pezuña" (en el ámbito occitano),

la "patoise" (en el ámbito occitano). La "prohibición" se menciona en dos de los testimonios recogidos por M. Lafon (2015).

Pero lo que da cuenta más claramente de la extensión geográfica y seguramente de la importancia histórica del uso del "símbolo"-"señal"-"signo" es sin duda la multiplicidad de referentes: objetos de carácter diverso y a menudo sorprendente, destacando la capacidad de improvisación e implicación de los educadores. Numerosos testimonios (cf. las publicaciones citadas anteriormente) permiten establecer un importante inventario: base de anillo de hierro del pie de una lámpara de aceite, bobina, caja de cera, gorro de orejas de burro, corcho de botella, bola vasca (una bola de tierra blanca), botón, trozo de madera con la letra A [Asno] gravada, guijarro, castaña, llave, concha, herradura, guijarro de granito, bellota, pieza grande de madera nida con un cordón, medalla grande bastante pesada colgando del cuello, pieza grande de dos centavos (la "sòna"), (pieza de) pizarra, pieza de madera, cuadrada, marcada en rojo: SEÑAL, trozo de cartón (el "boleto"), hueso de animal, bola, pequeño trozo de regla, pequeña astilla de piedra o madera, pie de lámpara, piedra redonda, placa de zinc, placa de madera (la "barra"), patata, pezuña rota, pezuña de madera (colgando alrededor del cuello), agujero de centavo, escudo viejo / moneda vieja... [Fuentes: Broudic, 2013; Lafon, 2005; Boyer, 1997; Amougou, 2005; Ondo Mendame, 2012. Traduzco].

El dispositivo escolar de *sustitución* de las lenguas históricas de Francia (y más tarde de las lenguas vernáculas en uso en las colonias africanas) por la lengua francesa y cuyo símbolo/señal/signo era el atributo ocasional aunque recurrente, improvisado en el campo, es el resultado manifiesto de una ideología sociolingüística que he llamado *unilingüismo* (Boyer, 2000 y 2001), que ha guiado la historia del plurilingüismo francés (y la historia de la lengua francesa) según dos principios solidarios:

- no a la competencia, con el objetivo de destruir la heterogeneidad etnosociolingüística de Francia;
- no a la desviación, que conduce a la obsesión de la norma legítima y, por lo tanto, a la neutralización (en la medida de lo posible) de la heterogeneidad intralingüística.

En cuanto a la práctica aquí en cuestión y a la que el símbolo/señal/signo daba una visibilidad puntual pero bastante espectacular y que pretendía erradicar lo que peyorativamente se denomina "patois", es la aplicación metódica del primer principio que acabo de afirmar.

A (muy) largo plazo, se traduce en un ambicioso proyecto: la unificación

lingüística integral del territorio nacional primero (tolerando solo vestigios folclóricos del plurilingüismo inicial que de ninguna manera obstaculizan el ejercicio hegemónico de la *lengua común*), y luego el de las colonias. Este es, sin duda, un objetivo difícil de alcanzar sin una política lingüística y educativa efectiva (y necesariamente costosa), dada una cierta resistencia de los usuarios afectados dentro de sus comunidades lingüísticas, que durante mucho tiempo han conservado una asombrosa vitalidad etnolingüística (para el occitano, ver en particular Boyer & Gardy coords. 2001). A partir de la Ley Guizot de 25 de junio de 1834, se concibió ya una estrategia estatal dirigida a la unificación lingüística de Francia a través de la escuela. Pero es realmente la *Escuela gratuita y obligatoria de la Tercera República* la que será la auténtica maestra de obras, con un innegable éxito.

Sin embargo, la situación sociolingüística de Francia en la segunda mitad del siglo XIX sigue siendo en gran medida la de una sociedad pluriglósica donde el francés hablado es muy minoritario en muchos departamentos. La encuesta (1864) de Victor Duruy, ministro de Instrucción Pública, lo muestra claramente (De Certeau, Julia & Revel, 1975: 272).

El uso del símbolo/señal/signo se extendería (ciertamente de una manera muy irregular y discontinua) según Broudic 2013 durante un período de aproximadamente 130 años y la práctica se atestiguaría en Bretaña a partir de la década de 1830 (ibíd.).

En Aveyron (distrito de Rodez), el artículo 6 del Reglamento para las Escuelas Primarias (enero de 1837) establece: "Está prohibido [a los alumnos] ausentarse o llegar tarde sin motivo legítimo; permanecer cubierto sin el permiso del maestro, hablar patois entre si, hacer sin permiso cualquier venta, ningún intercambio de los objetos que les pertenecen; llevar a clase más libros que los que se usan en la escuela; para ir al retrete varios a la vez".

Dos picos históricos en (la identificación de) el uso del símbolo/señal/signo y la producción de discursos didácticos sobre su legitimidad y relevancia pedagógica

El primer pico sería en la última década del siglo XIX y la primera década del XX. El testimonio escrito que Augustine Peyrefitte ofrece en *Mon village:* Vines *vers 1900 à 1910* (citado en Lafon 2005: 165-166), ubicado en Aveyron, se sitúa en este período. La madre del ministro francés Alain Peyrefitte (ex alumno de una escuela privada para niñas) relata con gran detalle la práctica de la "señal", que mira sin indulgencia.

Habla del "martirio" que sufren las víctimas del "castigo":

> [...] Se nos dejaba total libertad durante las recreaciones al aire libre. Había una única instrucción: hablar solo francés, olvidar durante el recreo el patois, que era el idioma común de casi todos los niños en sus casas, o hablando entre sí o con los habitantes del pueblo. Solo un castigo: el uso de la "señal", una especie de medalla grande bastante pesada que colgaba del cuello de quien había dejado escapar una frase, a veces solo una palabra, en patois.
>
> Al inicio del curso escolar la hermana, recomendándonos hablar solo francés, le daba la "señal" a la más seria o simplemente a la mayor de nosotras, que tenía que pasársela al primero que escuchaba hablar patois, no era muy grave para la que recogía la "señal" al inicio del recreo, esperaba tener tiempo para pasársela a otra; pero la atención de los demás se despertaba cada vez más, porque cuando la hermana llegaba ante la fila que se había formado en la puerta de la clase tan pronto como sonaba la campana, la que llevaba la fatídica medalla en el cuello se sentía cubierta de vergüenza bajo la mirada de la hermana y de todos sus compañeros. Su único castigo, sin embargo, era guardar la "señal" para el próximo recreo y tratar de pasarla lo más rápido posible a otra culpable, y especialmente no merecerla de nuevo. Qué humillación si, varias veces seguidas, se presentaba frente a la hermana con este adorno en el pecho.
>
> Nunca tuve que conocer este "martirio" [!], pero no tenía ningún mérito en ello ya que, en casa, hablábamos francés. Por el contrario, fue un placer para mí hablar, en patois, a la gente del pueblo cuando los conocí, o a mis compañeros, fuera del horario escolar, para mostrarles que no era inferior a ellos. [...]

Durante el mismo período tenemos otros testimonios, que a veces emanan de actores de la Educación Nacional. Este es el caso del que se cita a menudo (Chanet, 1996; Broudic, 2013; Calvet, 1974; Martel, 2007), del inspector Boitiat, de Basses-Alpes (Alpes-de-Hautes-Provence), quien escribió en la *Correspondance générale de l'Instruction Primaire* (13 de septiembre de 1893):

> Por la mañana, al entrar en la clase, el maestro le da al primer alumno de la división superior un centavo marcado con una cruz hecha con un cuchillo, o cualquier otro signo que le permita ser reconocido.
>
> Este centavo se llama el signo.
>
> Se trata para el poseedor, para el *signante* como dicen los alumnos, de deshacerse del centavo dándoselo a otro estudiante a quien habrá sorprendido pronunciando solo una palabra de patois.

Este texto parece haber despertado muchas reacciones, en particular la de

Frédéric Mistral en *L'Aioli* (10, 1894) que denuncia la práctica del signo: según él hay "pruebas de las persecuciones sufridas por el provenzal en la escuela" (Chanet 1996: 213; Martel, 2007: 70-71).

Dentro de la propia Educación Nacional, la práctica es objeto de impugnación.

Un ejemplo: C. Rouquette, director de la escuela en Aspiran en el Hérault, hablando en contra de los comentarios de Boitiat, la condena sin reservas: "... En primer lugar, el medio es malo en sí mismo. [...] La moral rechaza tal principio y, si la política lo acomoda, la educación debe desterrarlo. [...]. No hay necesidad de decir que el niño que lleva el signo ya no es un niño" (citado por Broudic, 2013: 364-365).

El maestro de Campagnac (Aveyron), Frédéric Solignac, sobre el Curso Preparatorio (actas de la Conferencia Pedagógica del 26 de mayo de 1900), toma una posición opuesta a la de un Boitiat: "Tan pronto como el niño llega a la escuela, la educación que se inició en la familia debe ir desarrollándose [...] No debe ser que al llegar a la escuela esté desorientado y por eso el educador debe hacer que estos niños pequeños hablen y hacerlos hablar en su idioma. En la mayoría de las escuelas, llegan niños que solo pueden hablar patois. *Pues hay que hablar con ellos patois* [...] (citado por Lafon 2005: 155; las cursivas son mías). Esto significa que muy pronto la práctica del símbolo/señal/signo fue una práctica "pedagógica" controvertida.

Sin embargo, nada permite describir de manera completamente satisfactoria la realidad de su implantación en las aulas de las zonas predominantemente no francófonas del territorio nacional.

Un segundo pico podría estar entre los años veinte y cuarenta del siglo XX. Michel Lafon llevó a cabo una extensa investigación en Aveyron que le permitió recopilar numerosos testimonios escritos y orales (Lafon 2005 y 2015).

En su libro *Qui a volé mon "patois"?*, Michel Lafon considera que el período de entreguerras es un período crucial. Observa, a partir de sus investigaciones en el Aveyron, que el francés es considerado "un lenguaje de superposición", una idea retomada en el informe del inspector primario Bonniol al inspector de la academia (23 de noviembre de 1923).

Para Lafon: "La observación es idéntica a lo que era hace cincuenta años: la primera lengua, la de todos los días, sigue siendo la lengua de Oc. Para los profesores, el objetivo establecido en la escuela también sigue siendo el mismo: aprender mejor francés. Algunos creen que es necesario deshacerse rápidamente de los patois con la ayuda de varios medios represivos que consideran radicales; para otros, la lengua materna todavía se puede poner al servicio del aprendizaje

del francés" (Lafon 2015: 87-88).

El uso de la señal ("lo senhal") sigue siendo parte del "sistema represivo": "el método [...] demuestra ser extremadamente eficaz porque hace que los alumnos sean censores de su propio idioma [...]". Así, "poco a poco, para los alumnos y sus padres, el futuro solo puede presentarse del lado [del francés] que abre horizontes, muy a menudo permite en este momento encontrar un trabajo, ser alguien" (id: 97-98).

Sin embargo, "en ciertas situaciones, los profesores ocasionalmente usan la lengua de Oc para hacer asimilar mejor ciertas reglas ortográficas y ciertos acuerdos verbales o gramaticales", "La lengua de Oc está, por lo tanto, en este caso, al servicio de la lengua francesa" (id: 100).

Sobre el mismo período, este testimonio recogido en diciembre de 1987 en Causses-et-Veyran (Hérault) es muy esclarecedor (Boyer, 1997: 26) y confirma los testimonios recogidos por Michel Lafon.

Armand Petit (setenta y cinco años en el momento de la entrevista) cuenta en estos términos lo que él llama "el glandazo":

> [..] HB. lo que me gustaría Armand / es que me diga cómo era cuando fue a la escuela // ¿cuánto hace de eso?
>
> AP. entonces debe haber sido / yo dejé la escuela en el veintiséis he // a los catorce dejé la escuela / y tomé el arado // XX y allí cuando X el glandazo / porque nos prohibían hablar patois he en la escuela / mientras / en la familia mi abuelo mi padre en la mesa y todo esto hablábamos solo patois // después de la escuela entre nosotros después de que / hablábamos patois pero // durante el / fuera de la clase / durante el día / jugábamos a las canicas todo esto / luego prohibido hablar patois / el que era sorprendido / tenía una bellota / luego anhelaba deshacerse de este glande / luego jugando a las canicas mientras nos divertíamos automáticamente soltábamos palabras de / patois o a veces palabrotas / *macàrel* o / o así, pum "toma / te toca el glande" // luego cuando entrábamos en la clase / el profesor decía "¿quién tiene el glande?" // tenía que salir de algún lugar el glande / y eso era ciento ciento cincuenta líneas que nos esperaban // y teníamos que hacerlas "no hablaré nunca más patois hablaré en francés" y venga venga venga //
>
> HB. ¿Era ese el castigo?
>
> AP. Era el castigo sí sí ciento cincuenta líneas / XX y hay uno que recuerdo // era un fenómeno que escribía / escribía dos líneas a la vez // X para ir más rápido
>
> HB. pero / les explicaba por qué no quería que hablasen patois / lo que decía para justificarlo

> AP. decía que / hay que aprender francés hay que aprender francés [...] / y mientras DESPUÉS // yo ya había dejado la escuela en ese momento he / pero // hay algunos que decían / HABLAD patois y rectificaréis vuestra ortografía con algunas palabras dichas en patois [...]

Philippe Martel considera que "la señal, por muy utilizada que fuese, estaba lejos de ser unánime: esta es probablemente la razón por la que la prensa educativa tenía cuidado de no proclamar sus alabanzas demasiado fuerte" (Martel, 2007: 71).

La iniciativa parece haber sido también y quizás incluso sobre todo de la responsabilidad (no exclusiva) de los maestros de escuela, de la base docente, digamos. Sin embargo, esta base, cuyos miembros eran en su mayoría diglósicos, ciertamente no estaba cien por cien convencida de los méritos de la práctica del símbolo/señal/signo, incluso si la lealtad lingüística (Weinreich, 1970 [1953]) a la lengua materna tenía que ser efectivamente neutralizada por el *unilingüismo* inculcado por el discurso oficial de la Educación Nacional de la Tercera República y difundido en las Escuelas Normales, creadas durante el siglo XIX.

La extensión de la práctica del "símbolo" más allá de las fronteras de la República stricto sensu, principalmente en las colonias africanas, hasta hace poco, dice mucho sobre la continuidad de las políticas lingüísticas de Francia y la importancia institucional del *unilingüismo* (véase, por ejemplo, Amougou, 2005; Ondo Mendane, 2012).

ACTO 3: SIGLO XX. DEL OCCITANO MINOR(IZ)ADO AL "FRANCITANO" GENERALIZADO

La última fase del proceso de sustitución, el auténtico golpe de gracia (a pesar de las luchas de los militantes de la lengua y la cultura occitanas), comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, con la auténtica democratización de la educación y especialmente la abundante y generalizada difusión de los discursos mediáticos en francés exclusivamente (prensa escrita, radio, especialmente televisión). Tanto es así que podemos considerar que el dominio occitano ha visto alterada gradualmente su configuración etnosociolingüística, como se ha dicho.

Esta situación, particularmente compleja e inevitablemente conflictiva tanto en términos de usos como de actitudes y representaciones, impuso a los sociolingüistas del campo un deber de realismo. De ahí la aparición de la noción de *francitán* como reconocimiento de un polo decisivo de la configuración etnosociolingüística actual. De hecho, para la sociolingüística occitana, que ha "demostrado cómo la teoría de las funciones en Ferguson y Fishman sirve de

pantalla al conflicto que está realmente en funcionamiento en la sociedad", la percepción correcta del estado del conflicto franco-occitano conduce a "invalidar lo que, en ambos lados, es el campo de producción fantasmática, es decir, de la identidad cerrada de dos sistemas presentes": la diglosia en el espacio occitano ya no pasa (o prácticamente ya no pasa) a través de una polaridad simple (una lengua dominante A y una lengua dominada B). Así, "el concepto de *francitán* [...] permite abarcar el campo de la hibridación lingüística y la etapa de transformación de la diglosia franco-occitana en un nuevo conflicto" (Lafont 1984: 7-9). Para Y. Couderc, que fue el primero, dentro del Groupe Montpelliérain de Recherche sur la Diglossie, que utilizó la noción de "francitan" para designar el proceso de hibridación etnosociolingüística en cuestión, "el francitán no es una variante regional del francés. No es un dialecto del francés. No es un "nivel" del francés [...] Aparte de su particular sistema fonológico, se caracteriza por un léxico y una sintaxis muy cercanos al léxico y la sintaxis occitanos. No solo se trata de "occitanismos" que esmaltan la conversación, sino, en casos límites, de frases occitanas que tienen de francés solo los morfemas" (Couderc 1976: 3-4; véase también Mazel 1980).

II. LA SITUACIÓN DEL OCCITANO ENTRE DOS SIGLOS (XX-XXI)[2]

Se puede decir que el occitano fue objeto en la segunda mitad del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI de dos tipos de políticas lingüísticas: las políticas lingüísticas *desde arriba* y las políticas lingüísticas *desde abajo*[3].

En cuanto a las políticas lingüísticas *desde arriba*, es un período en el que las líneas se mueven, moderadamente, es cierto, pero con regularidad. Y si bien la *Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias* no ha sido ratificada por Francia (aunque sí firmada), las prerrogativas de la DGLF (Délégation Générale à la Langue Française) ahora se extienden a las lenguas de Francia distintas del francés (ahora se llama DGLFLF: Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France, y está adscrita al Ministerio de Cultura y Comunicación). Por otra parte la Constitución ha dejado un pequeño lugar a las

2 Utilizamos aquí la información expuesta en particular en Alén Garabato 2019, Alén Garabato 2013.

3 Según la ciencia política anglosajona, que distingue entre un enfoque *de arriba hacia abajo* y un enfoque *de abajo hacia arriba* para el análisis/evaluación de las implementaciones de políticas públicas (véase, por ejemplo, Sabatier 1986), la ecología lingüística (y la sociolingüística *aplicada* en la que se incluyen las políticas lingüísticas) considera que en el ámbito de la *política lingüística* se deben distinguir (y contrastar) las políticas (o acciones glotopolíticas) *desde arriba* ("de arriba hacia abajo") y las políticas (o acciones glotopolíticas) *desde abajo* ("de abajo hacia arriba") (véase, por ejemplo, Neetle y Romaine 2003; Leonard 2017; Alén Garabato y Boyer 2020).

otras lenguas de Francia: el artículo 75-1 consagra ahora una visión patrimonial de las "lenguas regionales" de Francia proclamando que "las lenguas regionales pertenecen al patrimonio de Francia".

Sin duda, se han producido algunos avances en la opinión pública, como lo han demostrado algunas encuestas (de alcance limitado) realizadas por el IFOP (Instituto Francés de Opinión Pública). En 1994:

El 77 % de los franceses estaban a favor de ratificar la Carta,
El 15 % se oponía,
El 8 % no expresaba su opinión.

Los debates en torno a la *Carta Europea* tuvieron claramente un impacto significativo en los imaginarios lingüísticos. Así, en 2000:

El 82% de los franceses estaban a favor de ratificar la Carta,
El 17 % se oponía,
Y solo el 1 % no se pronunciaba.

Además, el 79 % se manifestaba a favor de modificar la Constitución para ratificar la *Carta Europea*.

Quince años más tarde, una encuesta fue encargada por *Dimanche Ouest France* a la misma organización (IFOP). Los encuestados se mostraban muy a favor del "reconocimiento oficial de las lenguas regionales", si bien es cierto que el porcentaje de quienes se oponían a él aumentó considerablemente entre 1999 y 2015:

	En junio 1999 %	En junio 2015 %
Total favorable	78	72
Totalmente favorable	24	18
Más bien favorable	54	54
Total contra	19	28
Más bien contra	13	22
Totalmente contra	6	6
No opina	3	0

Tabla 1: Respuestas a la pregunta "Usted personalmente, es favorable o se opone al reconocimiento oficial de las lenguas regionales ?"[4]

4 Fuente: https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/3058-1-study_file.pdf (verificado el 3 de abril de 2020).

En cuanto a las políticas lingüísticas *desde abajo*, es necesario sobre todo que se apoyen en las estructuras infraestatales (acciones de glotopolítica[5] territorial): regiones, departamentos, academias, autoridades locales... Un ejemplo de esta actividad glotopolítica es la creación de la OPLO (Office Public de la Langue Occitane), creada en 2016 como una "Agrupación de Interés Público", asociando al Estado y a las regiones de Aquitania y Midi-Pyrénées para desarrollar el uso y la transmisión del occitano desde las *colectividades territoriales*, asociaciones, organizaciones educativas, etc. Actualmente, la OPLO reúne las dos nuevas regiones de Nueva Aquitania y Occitania y el Estado francés.

De momento, las políticas *de abajo hacia arriba* probablemente han sido más efectivas: las de las muchas asociaciones de hablantes o defensores del patrimonio occitano (acciones glotopolíticas locales o de redes) que presionan a gobernantes y organizan todo tipo de actividades... Los eventos culturales (y festivos) "occitanos" son muy numerosos y algunos logran atraer a un público que va mucho más allá de los círculos militantes.

Una encuesta documental realizada por Carmen Alén Garabato (Alén Garabato 2008) mostró que numerosas asociaciones llevan años gestionando publicaciones periódicas donde el occitano escrito ocupa un lugar que puede ser más o menos importante. Durante los primeros años del siglo XXI había 135 publicaciones periódicas en las que la lengua occitana estaba presente: el 93 % de ellas dependían de asociaciones socioculturales. Estas publicaciones han contribuido durante mucho tiempo a que los vínculos de una parte de la población (es cierto, no muy importante) con la cultura y la lengua occitanas no se hayan roto por completo: dando información sobre eventos socioculturales o festivos, difundiendo textos literarios, reviviendo las tradiciones locales...

Estos usos se limitan a un público de lectores, si no militantes, al menos defensores del mantenimiento de la lengua y la cultura de Oc, y el occitano sigue siendo aquí un idioma de redes, a diferencia del uso del occitano en el comercio que observamos en la encuesta ECO OC[6], que apunta a una población grande y abierta (mayoritariamente no occitanohablante) y no a una población "cautiva".

5 Acerca de la noción de "glotopolítica", ver Guespin et Marcellesi 1986.

6 Para una exposición completa de esta investigación, ver Alén Garabato y Boyer 2020.

III. ¿ACTO 4? LA APARICIÓN DE UNA *LEALTAD LINGÜÍSTICA NOSTÁLGICA*

Durante el mismo período (finales del siglo XX - principios del XXI), estas intervenciones *desde abajo* dieron un giro sorprendente y prometedor, constituyendo una incógnita sociolingüística para el occitano. Se trata de la aparición de prácticas glotopolíticas inéditas, que he calificado como ***microactos glotopolíticos*** y que representan un caso de lealtad (Weinreich, 1970 [1953]) original "nostálgico", en el que me detendré ahora.

La extensión del "espacio occitano" es tal que su supervivencia está desigualmente amenazada/asegurada. Por lo tanto, nuestras observaciones se limitaron a la Région Occitanie, que es sin duda con la Provenza y Gascoña una de las áreas donde la lengua occitana ha conservado una cierta visibilidad cultural y social.

En la región de Occitania, en sectores de la economía regional, observamos el aumento (limitado, ciertamente, pero claramente visible) en la comunicación social y el paisaje escriptural urbano del uso de designantes en occitano / a veces en francitano (Boyer 2010):

- ya sea para la designación de empresas (principalmente comercios);
- o para la designación de productos de carácter agroalimentario (en su mayoría) más "creativa" en cierto modo, con la aparición de denominaciones curiosas o incluso inéditas (siempre en occitano).

La aparición de estos nuevos usos del occitano es[7] *a priori* una paradoja etnosociolingüística: la lengua dominada, cuyos usuarios nativos están al borde de la extinción, aparece bajo los auspicios de puestas en escena de lexemas y enunciados occitanos en las denominaciones de productos agroalimentarios (en sentido amplio). Se trata de usos muy minoritarios pero cuya visibilidad (relativa) es inversamente proporcional a su normalidad. Además, a menudo muestran una creatividad asombrosa. Así, bautizar a una cerveza artesanal "Trobairitz" [Trovadora], una cosecha de vino blanco "Rimeta" [Rimita, poemita] o, en un registro familiar, "Tot ço que cal" [Todo lo que hay que tener] para una cosecha de "*négrette*"; o un tipo de pasta "camba de blat" [tallo / pierna de trigo para los *pennes*] o "cordilha" (cordón para *espaguetis*) no son actos sociolingüísticos insignificantes.

7 Algunos de estos usos se habían observado hace varias décadas, pero con mucha menos importancia numérica y mucha menos creatividad (ver Boyer 1984 y Alén Garabato 2007).

Se puede suponer que el fenómeno en cuestión aquí no es ajeno (indirectamente) a una evolución positiva de la presencia escolar de la lengua de Oc en la sociedad occitana. Sin embargo, la existencia de tales prácticas relativas a una lengua en estado crítico de *minoración* es un fenómeno singular. Y lo que es más, este uso escritural en sí mismo paradójico parece realmente complacerse en la paradoja: utiliza cada vez más la *ortografía clásica* del occitano (ciertamente sin eliminar por completo la ortografía *felibreana* o incluso "patoisante"[8]*),* a menudo explicitada en algunos discursos epilingüísticos nostálgicos.[9]

Obviamente, el primer cuestionamiento frente al fenómeno etnociolingüístico aquí analizado se refiere a los resortes/motivaciones de tal práctica: para nosotros se trata de un conjunto de motivaciones que no es necesariamente fácil de desentrañar. Pero no excluimos diagnosticar un "enfoque ecológico de abajo hacia arriba", es decir, un tipo de intervención glotopolítica *desde abajo*.

El proyecto de investigación ECO OC se había fijado el objetivo de hacer balance de la presencia de la lengua y la cultura occitanas en el mundo del comercio (nombres de empresas, nombres de productos, publicidad, etc.). Partimos de una observación exploratoria que nos permitió identificar varios aspectos del mercado sobre los que realizamos investigaciones: documentales y entrevistas.

8 Distinguimos, en la historia de la normativización ortográfica de la lengua de Oc, la ortografía "clásica", "estandarizada", "occitana" (elaborada bajo la tutela del Institut d'Estudis Occitans y adaptada a todos los dialectos de Oc) y la ortografía "felibreana", constituida inicialmente sobre la base de uno de los dialectos del dialecto provenzal, adoptada por Frédéric Mistral (Joseph Roumanille fue el principal actor) y el Félibrige del que fue el promotor. Se puede decir que la vida de la lengua occitana contemporánea se vió envenenada por el conflicto entre estas dos grafías, un conflicto que, en general, al parecer, ha disminuido (véase, por ejemplo, Bec 1963: 97-115). Todavía sobre la distribución de las dos grafías en competencia en el espacio occitano y en particular en las publicaciones periódicas, ver Alén Garabato 2008. En términos más generales, sobre la historia de la cuestión normativa sobre la lengua de Oc, ver Martel 2012. Véase también Sauzet 1990.

9 Obviamente, este no es un fenómeno sociolingüístico geográficamente aislado. Así, hemos podido observar (por ejemplo, Alén Garabato 2014, 2018, y por publicar; Costa 2010; Duchêne y Heller (eds.) 2012, Moïse 2011...) en las últimas décadas, en diversos contextos de dominación lingüística o incluso de sustitución avanzada de una lengua minoritaria y fuertemente disminuida, un nuevo modo de *producción de identidad lingüística*, llamado en el dominio de habla inglesa *commodification*, estudiado en la Francofonía bajo el nombre de *marchandisation.* Como indican Moïse et al. 2006, el término *commodification* se utiliza en el trabajo de Monica Heller "para referirse a los procesos de comercialización de lenguajes e identidades en espacios clave de la nueva economía globalizada, como el turismo, los servicios y las industrias lingüísticas. Este término es cercano al de 'marchandisation' utilizado en francés de Francia" (Moïse, McLaughlin, Roy, White, 2006: nota 1, 86). Más particularmente al espacio occitano, podemos mencionar Blanchet 2009 en Provenza. Véase Heller 2003, 2008.

El primer aspecto que nos pareció interesante es el de los nombres de las empresas (en primer lugar las mercantiles) de la Región de Occitania. El corpus recogido nos ha permitido realizar un estudio tanto cuantitativo como cualitativo que, tomando como base el estado actual de la red de empresas, nos proporciona una cierta cantidad de información en diacronía (según su fecha de creación) sobre las denominaciones. Los otros dos aspectos que nos interesaron en nuestras primeras observaciones son, en primer lugar, las etiquetas de los vinos de la región de Occitania: el vino es un producto arraigado en el terruño pero que se supone hoy en día portador de representaciones de modernidad, nuevas técnicas de fabricación, refinamiento... En segundo lugar nos llamó la atención la comercialización de ciertos productos que son una novedad en la Región de Occitania, ya sea porque no se fabricaban allí antes o porque llevaban mucho tiempo dejando de producirlos: cervezas y pasta.

Si bien es cierto que los nombres de las empresas utilizan un léxico pobre y estereotipado, el léxico que encontramos para nombrar productos agroalimentarios y en particular añadas de vino es variado y creativo: las palabras prácticamente no se repiten (excepto en botellas de la misma bodega) y frente a nombres tradicionales (precedidos por el determinante "Lou") como "Lou blanc" [El blanco], "Lou Felibre" [El Félibre], "Lou soulelh" [El sol]...) hay etiquetas donde rivalizan en originalidad: "Patz e amor" [Paz y amor], "Lo camin del cor" [el camino del corazón], "Canta per ieu" [Canta para mí], "Qu'es Aquo" [¿Qué es esto?], "Luna Novéla" [Luna nueva], "Lou camp de la qualitat" [El campo de la calidad], "Es de aquí" [Es de aquí], "Alta vinha" [Viña alta]. Estas palabras cuentan una historia, que a menudo se puede leer en la etiqueta o en las páginas de internet que comercializan estos vinos.

Los datos recogidos durante nuestra investigación son testimonios particularmente interesantes sobre una modificación indiscutible de las *representaciones* del occitano (que son atestiguadas a menudo por encuestas cuantitativas) al mismo tiempo que una pérdida de los usos. La realidad etnosociolingüística de la sociedad apenas ha cambiado y los actores interesados a veces lo notan con amargura; sin embargo, parecería que los *estereotipos ambivalentes* (Boyer 2007) de los que la lengua occitana fue víctima y que alimentó la autodenigración y la culpa frente al "patois" está en retroceso y que, con la tímida pero obvia progresión del uso del término "occitano", aparecen actitudes (y discursos epilingüísticos) que valorizan la lengua en peligro y la escriben de acuerdo con el estándar gráfico occitano:

> La conciencia lingüística y respeto por la norma se convierten en una regla. Podemos observarlo en esta entrevista con el productor de la añada *"Lo sang del*

Païs", elaborada en el Domaine du Cros (denominación Marcillac) por Teulier, padre e hijo, en Goutrens[10], Aveyron. El entrevistado justifica su elección por un respeto por "*la lengua"*. La entrevista que grabamos (por teléfono, el 2 de noviembre de 2019) con el padre, Philippe Teulier, es rica en informaciones y perfectamente representativa. Revela una evolución generacional muy interesante que se puede encontrar en otros casos observados durante la encuesta ECO OC: los padres dieron una denominación occitana a una añada pero utilizando una ortografía *patoisante* e incluso con una francisación gráfica de "païs" en "país": "Lou sang del pays". Sin embargo, en 1984, el hijo que tomó el relevo, conservando el nombre original, lo ortografió de acuerdo con el estándar "clásico" con mucha más coherencia: "Lo sang del païs":

E1: ... volvamos un segundo a la elección del OCCITANO / usted / usó / para el nombre / no sé si son sus padres o si fue usted quien cambió entonces pero hay *Lo sang del païs* / es "*lo*" ¿eh? se pronuncia [lu] / pero lo escribe

PhT: en occitano

E1: occitano eso es / así que tiene / ha puesto la forma de este artículo lo ha puesto en / en occitano / regularizado / estandarizado /

PhT: eso es / eso es / absolutamente / bien como el vino / está regularizado / está estandarizado / todo está bien / pero digamos / que no me hice todas estas preguntas [risas] / pero a escribirlo / quería escribirlo en la lengua vale / no hacer / a medias // de / eso es todo

E1: no hacer a medias de acuerdo / es decir / hacer como lo que debe escribirse / ¿es eso?

PhT: eso es/

He aquí la prueba (anecdótica ciertamente pero muy real) de una evolución significativa de las representaciones del *occitano* (que ya no se llama "patois", aunque siga existiendo ese designante): el discurso epilingüístico de Philippe Teulier es en este respecto muy claro. La impregnación "occitana" es obvia e innegablemente revela un avance ideológico a través de una cierta convicción glotopolítica.

Esta nueva situación normativa parece contrariar el conflicto di/pluriglósico en su progresión hacia la *sustitución* (o al menos algunas de sus expectativas) al colocar el uso de la lengua dominante y minoritaria en una relativa *autonomía* y legitimación frente al francés (Lafont 1984). Si situamos este enfoque en el con-

10 Sitio: http://www.domaine-du-cros.com (verificado el 3 de abril de 2020).

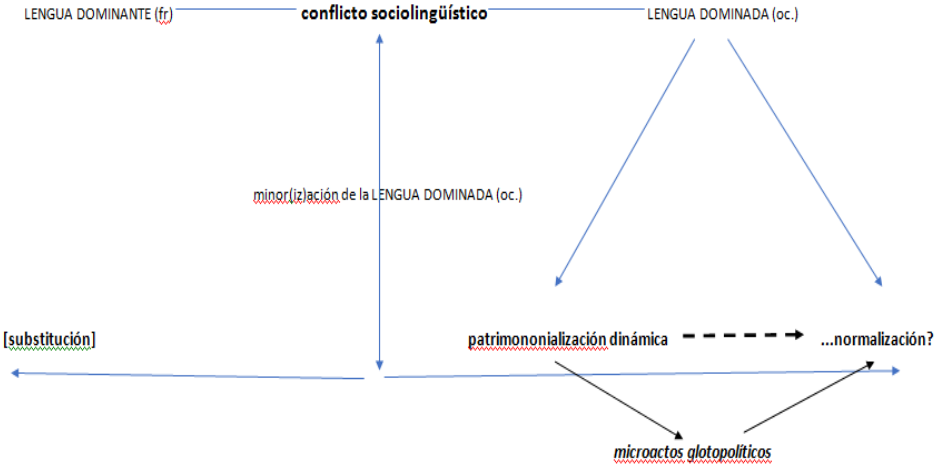
texto del *conflicto pluriglósico* del espacio occitano podríamos plantear la hipótesis de que se trata de otra modalidad de salida (¿suspensión?) del "conflicto": con elementos orientados hacia la *normalización* para ralentizar (al menos durante un determinado período...) la dinámica hacia la *desaparición* total y definitiva.

El uso escrito del occitano también recupera una vitalidad inesperada fuera de la escritura literaria. Esto es lo que se puede observar con los usos de los que damos cuenta aquí. Como si la sustitución anunciada pero también una excepcional resiliencia a esta sustitución hubiera despertado (tardíamente) una actitud de *lealtad activa.* Si la sensibilidad al imaginario de las lenguas presentes (y especialmente de la lengua dominada) no conduce necesariamente a la producción de una *contraideología diglósica*, podemos sin embargo diagnosticar la producción de *microactos glotopolíticos* que, a pesar de su carácter etnosociolingüístico a veces asumido, no se corresponden exactamente con acciones de *normalización*, claramente militante y posiblemente más o menos concertadas, lo que apuntaría al plan macro-glotopolítico. Sin embargo, una cierta impregnación (relativa pero muy real) de la norma gráfica occitana clásica parece indicar que la *normativización* del occitano ya no es prerrogativa de la élite occitana solamente, como lo demuestra la posición expresada por varios encuestados.

No se trata de invertir la lógica de un conflicto pluricentenario sino quizás, en cierto modo, de contrarrestar (deliberadamente o no) la *ideología diglósica* de la que se alimenta, aún vigente (y seguramente para dar la espalda al *auto-odi*..), mostrando consideración por el occitano (lo que queda de él, al menos en el imaginario colectivo) y lealtad a las raíces (familia en primer lugar) y también hacia una identidad lingüística en gran parte mitológica pero que parece ser objeto de cierta nostalgia (Le Page et Tabouret Keller 1985). Como si lo micro-sociolingüístico (con sus *microactos glotopolíticos* a favor del occitano) quisiera impedir a la dinámica macro-sociolingüística (hacia la *sustitución* etnosociolingüística a favor del *único* francès) seguir avanzando (Alén Garabato y Boyer 2020, Boyer en prensa)…

IV. CONCLUSIONES

Para acabar (de momento) con esta reflexión glotopolítica, presento el esquema siguiente, que intenta representar la dinámica etnosociolingüística a la que acabo de aludir:



La realidad etnosociolingüística apenas ha cambiado y los actores afectados a veces lo notan con amargura; sin embargo, parecería que el *estereotipo ambivalente* (Boyer 2007) del que la lengua occitana fue víctima y que alimentó la autodenigración y la culpa frente al "patois" está en retroceso y que, con la tímida pero obvia progresión del uso del término "occitano", aparecen actitudes (y discursos epilingüísticos) que valoran la lengua en peligro y la escriben de acuerdo con el estándar gráfico occitanista. Como se ha dicho, esta nueva situación parece suspender el conflicto di/pluriglóssico en su progresión hacia la *sustitución* (o al menos algunos de sus síntomas) al situar el uso de la lengua dominada y minorizada en una relativa autonomía y legitimación frente al francés (Lafont 1984)[11].

11 Agradezco a Carmen Alén Garabato, coautora del libro *Le marché et la langue occitane au XXIe siècle* (Lambert-Lucas 2020), por haberme autorizado a utilizar varios párrafos del mismo en esta conferencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alén Garabato, Carmen. "Le marché en quête d'identité: L'évolution des dénominations identitaires des entreprises biterroises". En *Béziers, ville occitane?*, coordinado por Carmen Alén Garabato, 169-178. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2007.

Alén Garabato, Carmen. "De la loi Deixonne à la révision de la Constitution en 2008: l'impasse idéologique". En *Histoire sociale des langues de France*, coordinado por Georg Kremnitz, 321-337. Rennes: PUR, 2013.

Alén Garabato, Carmen. "Langue, identité, médias: stratégie commerciale d'une entreprise galicienne dans les réseaux sociaux". En *Médias et plurilinguisme. La diversité à l'épreuve*, coordinado por K. Djordjevic-Léonard y E. Yasri-Labrique, 243-265. Paris: Editions des Archives contemporaines, 2014.

Alén Garabato, Carmen. "Les langues minoritaires/minorées à la conquête de "parts de marché": questionnement général et premiers résultats du projet ECO-OC". En *Identités, conflits et interventions sociolinguistiques*, coordinado por C. Alén Garabato, H. Boyer, K. Djordjevic Léonard y B. Pivot, 87-98. Limoges: Lambert Lucas, 2018.

Alén Garabato, Carmen. "Patrimoine linguistique - culturel et pratiques commerciales en situation de minor(is)ation. Etude de cas en France et en Espagne". En *Actes du Colloque Langues et Patrimoine Culturel*, Fès, 29-30 octobre 2019, coordinado por S. Moukrim, H. Jarmouni, C. Alén Garabato y H. Boyer. Paris: L'Harmattan (collection Sociolinguistique), 2021.

Alén Garabato, Carmen, y Henry Boyer. *Le marché et la langue ocitane au XXIe siècle: micro-actes glottopolitiques contre substitution*. Limoges: Lambert-Lucas, 2020.

Amougou, Emmanuel. *Symbole et Châtiments*. Paris: Menaibuc, 2005.

Bec, Pierre. *La langue occitane*. Paris: PUF, 1963.

Blanchet, Philippe. "Minorations, minorisations, minorités. Essai de théorisation d'un processus complexe". *Cahiers de sociolinguistique*, 10 (2005): 17-47.

Blanchet, Philippe. "Éléments pour une analyse des fonctions économiques de la langue et de la culture provençales. Résultat d'enquêtes dans des entreprises produisant des biens réputés provençaux". En *Langues régionales, cultures et développement: études de cas en Alsace, Bretagne et Provence*, coordinado por Dominique Huck y René Kahn, 193-208. Paris: L'Harmattan, 2009.

Boyer, Henri. "Patois: le déni français de glossonyme". En *Histoire Sociale des Langues de France,* coordinado por Georg Kremnitz, 169-177. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.

Boyer, Henri. "Conflit d'usages, conflit d'images". En *Plurilinguisme: "Contact" ou "conflit" de langues*?, 9-36. Paris: L'Harmattan, 1997.

Boyer, Henri. "Ni concurrence, ni déviance: l'*unilinguisme* français dans ses œuvres". *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 48 (2000): 89-101.

Boyer, Henri. "L'*unilinguisme* français contre le changement linguistique". *Tranel,* 34/35 (2001): 383-392.

Boyer, Henri. "Du "gland" à la "plaquette sur laquelle était dessiné un âne", de l'Hérault au Mali: l'*unilinguisme* et l'imposition de la langue française à l'école"". *Mélanges en hommage à Ahmed Boukous, Cahiers de linguistique* (coordinado por M. Rispail y L. Messaoudi), nº42/1, (2016): 253-266.

Boyer, Henri. (dir.). *De l'école occitane à l'enseignement public: vécu et représentations sociolinguistiques. Une enquête auprès d'un groupe d'ex-*calandrons. Paris: L'Harmattan, 2005.

Boyer, Henri. "Introuvable et polémique. L'Occitanie et la dénomination des entreprises: une pré-enquête". *Amiras/Repères*, 7 (1984): 75-83.

Boyer, Henri. *Langues en conflit*. Paris: L'Harmattan, 1991.

Boyer, Henri. "Conflit d'usages, conflit d'images". En *Plurilinguisme*: "*Contact" ou "conflit" de langues?,* editado por Henri Boyer, 9-36. Paris: L'Harmattan, 1997.

Boyer, Henri. "Regards sur la situation sociolinguistique de l'espace occitan. Fin de *substitution*? ". *Plurilinguismes*, 17 (1999): 133-155.

Boyer, Henri. "Ni concurrence, ni déviance: l'unilinguisme français dans ses œuvres". *Lengas*, 48 (2000): 89-101.

Boyer, Henri. "Le stéréotypage ambivalent comme indicateur de conflit diglossique". En *Stéréotypage, stéréotypes: fonctionnements ordinaires et mises en scène, T4. Langue(s), Discours*, coordinado por Henri Boyer, 39-47. Paris: L'Harmattan, 2007.

Boyer, Henri. "Que reste-t-il du *francitan* ?". En *Hybrides linguistiques…,* coordinado por Henri Boyer, 235-255. Paris: L'Harmattan, 2010.

Boyer, Henri. "L'occitan et le marché au XXIe siècle: une *patrimonialisation dynamique*? Pratiques de nomination identitaire (commerciale) en Occitanie". En *El llenguatge a la cruïlla de les disciplines. Homenatge al professor Christian Lagarde/Le langage au carrefourdes disciplines, Hommage au professeur Christian Lagarde*, coordinado por M. Pujol Berché, 265-285. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2020.

Boyer, Henri. (en prensa). "Langue minor(is)ée", "langue désirée"? Sur les dénominations d'entreprises et de produits agro-alimentaires en langue occitane au XXIe siècle: *micro-actes glottopolitiques* contre substitution ethnosociolinguistique". En *XI Col·loqui Internacional "Problemes i mètodes d'història de la llengua": La llengua desitjada* (25-28 de juny de 2019)*.* Girona: Universitat de Girona.

Boyer, Henri y Gardy Philippe. *Dix siècles d'usages et d'images de l'occitan. Des Troubadours à l'Internet*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Boyer, Henri, y Philippe Gardy (coords.). *Dix siècles d'usages et d'images de l'occitan*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Broudic, Fañch. "L'interdit de la langue première à l'école". En *Histoire sociale*

des langues de France, coordinado por Georg Kremnitz, 353-373. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.
Brun, Auguste. *La langue française en Provence de Louis XIV au Félibrige*. Marseille: Slatkine Reprints, 1927.
Calvet, Louis-Jean. *Linguistique et colonialisme*. Paris: Payot, 1974.
Certeau, Michel de, Dominique Julia y Jacques Revel. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois.* Paris: Gallimard, 1975.
Chanet, Jean-François. *L'École républicaine et les petites patries.* Paris: Aubier, 1996.
Costa, James. *Revitalisation linguistique: Discours, mythes et idéologies Approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse.* Université de Grenoble, 2010. Tesis doctoral.
Couderc, Yves. "À propos du francitan". *Cahiers du groupe de recherche sur la diglossie franco-occitane*, 3 (1976): 1-17.
Duchêne, Alexandre, y Monica Heller (ed.). *Language in Late Capitalism: Pride and Profit*. New York & London: Routledge, 2012.
Gardy, Phillipe, y Robert Lafont. "La diglosssie comme conflit: l'exemple occitan". *Langages,* 61 (1981): 75-91.
Guespin, Louis, y Jean-Baptiste Marcellesi. "Pour la glottopolitique". *Langage*s, 83 (1986): 5-34.
Heller, Monica. "Globalization, the new Economy and the Commodification of Language and Identity". *Journal of sociolinguistics*, (7) 4 (2003): 473-492.
Heller, Monica. "Repenser le plurilinguisme: langue, postnationalisme et la nouvelle économie mondialisée". *Diversité urbaine* (2008): 163-176.
Kremnitz, Georg. "De l'occitan au français (par le francitan). Étapes d'une substitution linguistique". En *Geschichte und Architektur der Sprachen*, editado por Brigitte Schlieben-Lange, 183-196. Berlín, Boston: De Gruyter, 1981.
Kremnitz, Georg, Carmen Alén Garabato, Klaus Bochmann, Henri Boyer, Frañch Broudic, Dominique Caubet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, François Pic, y Jean Sibille (dirs.). *Histoire sociale des langues de France*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
Lafon, Michel. "L'occitan a l'escòla en Avairon de 1800 a 1951: qualques idèias e testimoniatges". *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 58 (2005): 139-210.
Lafon, Michel. *Qui a volé mon "patois"? L'épopée scolaire aveyronnaise d'une langue proscrite*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2015.
Lafont, Robert. "Pour retrousser la diglossie". *Lengas*, 15 (1984): 5-36.
Le Page, Robert, y Andrée Tabouret-Keller. *Acts of Identity. Creole-based appproaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Leonard, Jean Léo. "Ecologie (socio)linguistique: évolution, élaboration et variation". *Langage et Société*, 160-161 (2017): 267-282.

Martel, Philippe. *L'école française et l'occitan. Le sourd et le bègue*. Montpellier: PULM, 2007.

Martel, Philippe. "Une norme pour la langue d'oc? Les débuts d'une histoire sans fin". *Lengas. Revue de sociolinguistique*, 72 (2012): 23-50.

Martel, Philippe. "*Carmen Alén Garabato et Henri Boyer,* L*e marché et la langue occitane au vingt-et-unième siècle: microactes glottopolitiques contre substitution*". *Lengas* [en línea], 87 (2020). URL: http://journals.openedition.org/lengas/4631.

Mazel, Jean. "Francitan et français d'oc. Problèmes de terminologie". *Lengas*, 7 (1980): 133-141.

Moïse, Claudine. "L'économie mondialisée et le tourisme: un domaine à explorer pour la sociolinguistique francophone?". *Mondes du Tourisme* [en línea], 4 (2011). URL: http://journals.openedition.org/tourisme/447.

Moïse, Claudine, Mireille Maclaughlin, Sylvie Roy, y Chantal White. "Le tourisme patrimonial: la commercialisation de l'identité franco-canadienne et ses enjeux langagiers". *Langage et société*, 118 (2006): 85-108.

Nettle, Daniel, y Suzanne Romaine. *Ces langues, ces voix qui s'effacent: menaces sur les langues du monde*. Paris: Autrement, 2003.

Ondo Mendame Ondo Ndong, T. M. G. *La transmission linguistique intergénérationnelle au Gabon: étude qualitative auprès de 12 familles gabonaises.* Université Stendhal Grenoble 3, 2012. Tesis doctoral.

Pic, François. "Des babioles, éphémères et occasionnels. Esquisse d'une typologie des supports non-livres de la communication écrite en occitan". En *Rencontres en sciences du langage et de la communication. Mélanges offerts à Henri Boyer par ses collègues et amis*, coordinado por Carmen Alén Garabato, Ksenija Djordjevic Léonard, Patricia Gardies, Alexia Kis-Marck y Guy Lochard, 195-219. Paris: Éd. L'Harmattan, 2016.

Région Aquitaine. *Enquête sociolinguistique* "*Présence, pratiques et représentations de la langue occitane en Aquitaine*", 2009. https://occitanica.eu/items/show/21768.

Sabatier, Paul A. "Top-Down and Bottom-Up Approaches to Implementation Research: a Critical Analysis and Suggested Synthesis". *Journal of Public Policy*, (6) 1 (1986): 21-48.

Sauzet, Patrick. "La grafia es mai que la grafia". *Amiras/Repères*, 20 (1990): 35-46.

Sauzet, Patrick. "Vers un service de la Langue Occitane en Languedoc-Roussillon". En *Dynamiques institutionnelles et patrimoines linguistiques de l'Aquitaine*, editado por J. Cheval y A. Viaut, 133-144. Bordeaux: M.S.H.A, 1996.

Servici de l'emplec. *Les estatistiques de l'emplec*. Tolosa: Institut d'Estudis Occitans, 2016.

Weinreich, Uriel. *Languages in Contact. Findings and Problems.* Paris: The

Hague: Mouton, 1970 [1953].
Woehrling, Jean-Marie. *La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Un commentaire analytique*. Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe, 2005.

Henri Boyer
Laboratoire DIPRALANG-EA 739
Université Paul-Valéry Montpellier 3
Route de Mende,
34199 Moontpellier (Francia)
https://orcid.org/0000-0002-1925-6132.

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 905-923, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.905

LAS GRAMÁTICAS ESCOLARES EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX EN MALLORCA Y MENORCA: TRADICIÓN METODOLÓGICA VERSUS INNOVACIÓN

EIGHTEENTH AND NINETEENTH CENTURY SCHOLARLY GRAMMAR IN MALLORCA AND MENORCA: METHODOLOGICAL TRADITION VS. INNOVATION

ROSA CALAFAT
Universitat de les Illes Balears - IEHM

Recibido: 26/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

En el siglo XVIII la actividad legislativa para estandarizar el idioma español producía en el entorno castellano gramáticas escolares que arrinconaban el latín a favor de la lengua viva, en la estela de la Real Academia Española. Sin embargo, en Mallorca y Menorca se continuaría con el tradicional método de Sempere, el cultivo del latín como resistencia a la gramática española. Aunque las versiones del clásico valenciano a medida que aumentaba la presión estatal sustituían la lengua vulgar de apoyo, el catalán por el castellano, no se alcanzarían las cotas máximas de hispanización propias de la época. Analizamos sociolingüísticamente, con una mirada atenta al didactismo, las gramáticas y los cuadernos escolares en uso en las dos islas hasta mediados del siglo XIX: las versiones manuscritas del Sempere en catalán en Menorca, y las adaptaciones en catalán y castellano presentes en las aulas mallorquinas: analogías y diferencias. Se pretende demostrar que el continuismo metodológico en la educación escolar permitió al catalán la pervivencia en las aulas más allá de 1821, año de la asignaturización obligatoria del castellano.

Palabras clave: El método de Sempere, Gramáticas escolares, lenguas en contacto (catalán-latín-español), Mallorca y Menorca.

ABSTRACT

In the eighteenth century, legislative activity to standardize the Spanish language produced school grammar in the Castilian environment that cornered Latin in favour of the living language, in the wake of the Real Academia Española. However, in Mallorca and Menorca the traditional Sempere's method would continue, the cultivation of Latin as resistance to Spanish grammar. Although the versions of the Valencian classic as state pressure increased, replaced the supporting vulgar language, Catalan for Spanish, the maximum levels of Hispanicization typical of the time would not be reached. We analyze sociolinguistically, with a careful look at didacticism, the grammar and school notebooks in use on the two islands until the mid-nineteenth century: the manuscript versions of Sempere in Catalan in Menorca, and the adaptations in Catalan and Spanish present in Majorcan classrooms: analogies and differences. It is intended to demonstrate that the methodological continuity in school education allowed Catalan to survive in the classroom beyond 1821, the year of the compulsory assignment of Spanish.

Keywords: Sempere's method, school grammar, languages in contact (Catalan-Latin-Spanish), Mallorca and Menorca.

I. INTRODUCCIÓN[1]

El período de análisis a que se enfrenta este artículo abarca desde la Real Cédula de 23 de junio de 1768 −imposición del español en la enseñanza y en la administración− hasta mediados de siglo XIX. Este espacio temporal coincide con los primeros intentos reglados para estandarizar el castellano. En el ámbito educativo se arrinconaba el latín, del mismo modo que se pretendía eliminar las lenguas vulgares distintas de la española. La Real Provisión de 22 de diciembre de 1780 exigía el dominio de la gramática española para acceder a los estudios de latinidad, al tiempo que preceptuaba el uso de la Gramática y la Ortografía de la Real Academia Española (RAE) en las aulas. En 1821 el *Reglamento general de instrucción pública*, inspirado en el Informe Quintana (1813),

1 Este trabajo ha sido cofinanciado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, con el fondo de la Ley del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03).

implantaba la lengua española como asignatura de manera oficial. Tal empresa, sin embargo, se enfrentaba a una realidad sociolingüística: la presencia consolidada y casi hegemónica de la lengua catalana en su territorio. La escuela primaria en los territorios catalanohablantes se había impartido consuetudinariamente en catalán[2]; además, la isla de Menorca, exenta de la Nueva Planta −pasaría por manos inglesas, españolas y francesas hasta que en 1802 se incorporó a la corona borbónica−, a lo largo del período reseñado seguiría reservando la función discriminante al idioma catalán.

Se iniciaba un conflicto entre dos lenguas vivas −catalán y castellano, con capitales o recursos de distintas proporciones y fuerzas− similar al que vivían otras lenguas europeas. Las lenguas vulgares arrolladas por la expansión y nacionalización de otras lenguas vivas se aferraron al latín como medida de resistencia al cambio lingüístico: "En Dinamarca y en Hungría, por ejemplo, el latín era un medio de defensa contra el alemán, y en Finlandia lo era contra el sueco"[3]. En el espacio lingüístico catalán, el cultivo de la lengua clásica, así como el continuismo metodológico, supuso un freno a la imposición del castellano en el ámbito educativo. La pervivencia de la *Grammaticae latinae institutio* (1546) del maestro valenciano Andreu Sempere −denominado popularmente el *Semperi*, en su forma genitiva− en Mallorca y Menorca se revela como un hecho singular. Existen versiones y adaptaciones impresas y manuscritas del clásico valenciano hasta mediados del siglo XIX, fecha posterior a la asignaturización del español. Entre estas versiones, mencionamos el ejemplar manuscrito *Grammatica latina* en latín con el apoyo del catalán, que era libro escolar en 1834; o la gramática *Sentits y explicació de las reglas de la etimologia y sintaxis*, que se usó al menos hasta 1852[4]. En menor medida, las adaptaciones de las *Introductiones in latinam grammaticam* de Nebrija y la *Sintaxis* de Torrella compartirían el espacio docente. Paralelamente al Sempere adaptado, en Menorca se enseñaba con el libro en catalán del maestro Antoni Portella (1762): *Nou mèthodo per apendre la llengua llatina. Primera part dels rudiments* (a partir de ahora, *Nou mètode*)[5].

2 Joan Solà, "Sobre el llatí a l'ensenyament medieval", *Randa* 9 (1979): 69.

3 Peter Burke, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna* (Madrid: Akal Ediciones, 2006), 69-70.

4 Bartomeu Obrador y Adrià Pons, "La primera instrucció llatina en català a la Menorca del segle XVIII. Les adaptacions del Semperi i de *Les rudimens* de François Bistac", *Revista de Menorca* 100 (2021): 62.

5 Véase la edición crítica de la obra del gramático menorquín: Rosa M. Calafat, Catalina Monserrat y Gabriel Seguí, *El Nou Mètode de Antoni Portella, una gramática latina en lengua catalana: Menorca y Mallorca en la Ilustración* (Nueva York: Idea, 2020).

El presente artículo analiza y compara didácticamente las adaptaciones manuscritas y editadas de la gramática de Sempere escritas en ambas islas en los siglos XVIII y XIX[6], con el objeto de valorar hasta qué punto la presencia del latín en los libros escolares, aunada con el continuismo metodológico, permitió, por una parte, al catalán seguir en las aulas isleñas, allende las prohibiciones; por otra, puso freno a los métodos que priorizaban la gramática castellana sobre la latina, así como a los que ya prescindían de la lengua clásica para cumplir con la extensión del idioma español.

Se estudian los ejemplares siguientes, ubicados en la Biblioteca Pública de Menorca (BPM), que son adaptaciones escolares manuscritas en catalán y latín (o solo en catalán) del texto del gramático valenciano: *De syntaxi, hoc est de constructione partium orationis* (BPM, mss 24), (BPM, mss 53); Manuscrito 30 (BPM, mss 30); Manuscrito 21 (BPM, mss 21)[7]; *De praeteritis, verborum primae conjugationis* (BPM, mss 50); *Sentits y explicació de las retglas de la etimologia y sintaxis* (BPM, mss 23).

En cuanto a las versiones escolares del Sempere en uso en Mallorca, nos ceñimos a la búsqueda archivística realizada en la Biblioteca del Monestir de la Real (BMR). Los títulos que presentamos, adaptaciones del clásico valenciano, están escritos en catalán y latín, o castellano y latín: *Grammatica latina* (BB-MS-II-26); *Prima Grammaticae Latinae Institutio: tribus Libris explicata* (BB-FA-360); *Etimología o Primera parte de la gramática latina en castellano: dispuesta para el alivio y mayor adelantamiento de la juventud* (BB-4128); *Preceptes, elegàncias, kalendas y frases, que se enseñan en las escolas de Gramàtica en la província de S. Francesch de Mallorca* (BB-4531); *Significats de los noms y verbs &c. contenguts en totas las reglas del primer llibre del Semperi, y advertències molt útils per apendre los miñons ab facilitat los temps, y altres rudiments de la* Grammatica *molt necessaris a los principiants. Axí com se enseña en las escolas de S. Francesc, y demés convents de la Provinci* (BB-

6 Las reseñas de los ejemplares analizados en este estudio, así como las versiones digitales de algunos de ellos, se hallan en la página web que aloja el material fruto de la labor archivística llevada a cabo por esta investigadora: <https://gramatiques.uib.cat/index.html#content1-d>. En el apartado "Bibliografía primaria" se aportan los enlaces digitales correspondientes. Los párrafos que se citan en el presente artículo se referencian con el nombre abreviado del manual, seguido de la página en la que se encuentran.

7 Ejemplar no incluido entre los trece reseñados por los investigadores Obrador/Pons. A falta de mayor estudio, podría tratarse de una versión de la parte del Sempere dedicada a la morfología verbal. El libro contiene un vocabulario latín-catalán con la clasificación de los verbos (páginas 1 a 22), además del apartado *De verbis deficientibus* (páginas 23 a 79). Al final de la última página impresa consta manuscrita una nota que continúa en la guarda trasera. Por las partes legibles, parece la redacción de un recibo con fecha 12 de agosto de 1812.

4531); *Significados de las ocho partes de la oración, del primer libro del doctor en medicina D. Andrés Semperio, con dos ortographías latina y castellana, todo muy útil para aprovecharse en la lengua latina y arte de escribir* (BB-4531); *Breve método para saber los tiempos y oraciones latinas*. *Compuesto por un profesor de Gramática para el uso y utilidad de los niños deseosos de su aprovechamiento* (BB-4531); además de la adaptación del Sempere ubicada en la Biblioteca de Montserrat: *Rudimentos de la Gramática en forma de diálogo entre el maestro y su discípulo para la más fácil instrucción de los estudiantes* (DXXXVI 12º. 52)[8].

II. GRAMÁTICAS ESPAÑOLAS AL SERVICIO DE LA LEGISLACIÓN LINGÜÍSTICA FRENTE A LA RESISTENCIA DEL MÉTODO VERSIONADO DE SEMPERE

La incorporación de las lenguas vulgares a las gramáticas latinas recorre un camino que va desde las notas aclaratorias en castellano del *Arte* de Nebrija de Juan Luis de la Cerda (1601) y los manuales de mediados del siglo XVII, con opúsculos que se apoyan en la lengua vulgar para explicar la morfología y la sintaxis latinas, hasta los textos del siglo XVIII que usaban la gramática de la lengua viva −su valor propedéutico− para llegar a la latina[9]: la adquisición de los contenidos lingüísticos del idioma hablado facilitaba el aprendizaje de otras lenguas, particularmente de la clásica.

La regulación educativa llevada a cabo entre 1768 y 1821 para la estandarización del español pretendía dos objetivos en sí complementarios. Primero, instruir a los hablantes nativos en la adecuación estilística de la lengua que debía alcanzar la compleción; para ello las gramáticas se ponían al servicio de la nación[10]. El escolapio Benito de San Pedro, en el *Arte del romance* (1769), prevenía a los lectores contra el uso de los barbarismos: incorporación de extranjerismos no "consentidos de la nación", no admitidos por la Real Academia Española; realización de vulgarismos en la ortoepía por metátesis −"*perlado* en

8 Se han regularizado ortográficamente, tanto en catalán como en castellano, las citas primarias referidas a los textos sacados de los ejemplares que conforman el estudio de este artículo.

9 Javier Espino, "El influjo de la hispanización en las gramáticas latinas en la Corona de Aragón en el siglo XVIII: la «Sintaxis de Torrella»", *Alazet* 14 (2002): 213.

10 Decía San Pedro en el *Arte del romance* (1769) que "las lenguas han seguido la condición de los pueblos que las han hablado. Una lengua es tanto más excelente, […], cuanto ha sido la nación que la ha cultivado en grandeza de ánimo, […] y extensión de imperio. […] No ha habido jamás imperio más grande y dilatado que el español en el decimosexto, y este mismo es el de la grandeza y perfección de nuestra lengua (p. VII). https://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=2373.

lugar de *prelado*" (p. 153)− o desplazamiento de acento –"*sútil* en lugar de *sutíl*" (p. 154)–. Segundo, enseñar el español a los alófonos. El obispo de Barcelona Josep Climent encargaba a Salvador Puig los *Rudimentos de gramática castellana (*1770), obra escasamente bilingüe, con predominio del castellano sobre el catalán. Las gramáticas escolares arrinconarían progresivamente el latín. Las obras de San Pedro (1769), Ballot (1796), Muñoz Álvarez (1793), González Valdés (1798) o Sanchis (1795)[11], que trataban ambas lenguas en partes separadas, subordinaban la lengua latina a las necesidades didácticas del castellano, a pesar de que algunos de sus títulos −*Explicación de los principios de la gramática castellana y latina* (Sanchis 1795)− prometieran contenidos análogos. Las obras de Calleja (1818), Costa de Val (1827) o Saqueniza (1828) prescindían ya del latín. En 1780 el padre Scío de San Miguel publicaba en Madrid el *Método uniforme* de los escolapios, cuya tarea castellanizadora se dejó sentir en los territorios catalanes.

Sin embargo, la realidad escolar isleña se desarrollaba por otros derroteros. La convivencia de tres lenguas −latina, catalana y castellana− de manera forzada e irregular habría prolongado la pervivencia en las aulas de los métodos clásicos para el estudio del latín. Al tiempo que el obispo de Barcelona encargaba a Puig la gramática para la adquisición del castellano, el rector de la universidad mallorquina daba cuenta en el pleno del Ayuntamiento de Palma, en su sesión de 26 de agosto de 1768, de la necesidad de una gramática para la enseñanza del castellano. En la misma sesión, el consistorio municipal acordaba prescindir del consuetudinario método de Sempere por estar en latín, denotando la preponderancia de dicho manual en las aulas, a la vez que encargaba al carmelita Tomàs Cifre versionar el Nebrija en castellano. El 27 de setiembre de 1773 Cifre concluía la adaptación del clásico manual latino "para la más fácil y provechosa instrucción de la juventud mallorquina en una y otra lengua, latina y castellana"[12]. De modo que, mientras la gramatografía hispana se llenaba de títulos que, a pesar de prometer la enseñanza de ambas lenguas, se sometían a la gramática de la lengua viva, en Mallorca se ordenaba la adaptación del Nebrija con el apoyo escrito del idioma vulgar.

11 En cuanto a las características y contenidos de este tipo de obras, véanse M. José García Folgado, "La gramática a finales del siglo XVIII (1769-1800): obras, objetivos y fuentes", en *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística*, coord. por Cristóbal José Corrales Zumbado, Josefa Dorta Luis et al. (Madrid: Arco libros, 2004), 561-572; y M. Dolores Martínez Gavilán, "El campo de la *Gramática* española y sus partes en el siglo XVIII", en *El castellano y su codificación gramatical*, dir. por José Jesús Gómez Asensio (Castilla-León: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2011), 571-630.

12 Arxiu Municipal de Palma (AMP). Libro de actas, 27 de setiembre de 1773.

Cabe añadir que, en los libros escolares isleños, la lengua viva (catalán o castellano) continuaba en mayor o menor grado al servicio de la latina. En 1823, Francesc Salvà, maestro de gramática en el pueblo de Sineu, escribía una de las múltiples adaptaciones del Sempere, *Rudimentos de la Gramática latina* (Palma: Salvador Savall). Recomendaba a los alumnos ampliar las materias con el original latino: "Los siguientes nombres no se declinan por todos los casos, con motivo de haber los muchachos, que hagan uso de este tratado, valerse igualmente por precisión del medio Semperio" (p. 23). Antoni Balaguer, en su adaptación del clásico, *Significados de las ocho partes* (Palma: Ignacio Serrà, 1789), de manera inusual en los gramáticos isleños, trataría los aspectos gráficos, ortológicos y ortotipográficos de ambas lenguas por separado: *Reglas de la ortografía castellana sacadas del Diccionario de la Lengua Castellana, compuesta por la Real Academia Española, dedicado a S.R.M. el Sr. D. Felipe V de gloriosa memoria a cuyas reales expensas se hizo dicha obra* (p. 79-86). En 1798 se reimprimía para los universitarios mallorquines de nivel Ínfimo (declinaciones, conjugaciones, reglas generales de las partes de la oración) el manual *Prima Grammaticae Institutio* (Mallorca: imprenta Savall), adaptación en latín del libro primero de Sempere con una presencia mínima del vulgar castellano.

A lo largo del Setecientos y principios del Ochocientos seguiría siendo difícil asignar un manual para el estudio del latín a la educación inicial, secundaria o universitaria[13]. En 1805 el abogado del Ayuntamiento de Palma, Francesc Ferrer, increpaba a la universidad isleña por su estatismo metodológico[14]. La acusaba de permanecer ajena a las obras pedagógicas contemporáneas y, por ende, de carecer de "un buen método para enseñar, que a pesar de ser el punto que más contribuye a la enseñanza no se había descubierto todavía cuando se erigió la universidad en cuyo tiempo faltaban igualmente los libros metódicos de todas facultades que han salido a luz desde mediados del siglo pasado"[15]. Mientras tanto, las gramáticas españolas, al amparo de la legislación borbónica, se revelaban deudoras de la Gramática de la Real Academia Española (GRAE, 1771), obra que se ocupaba de la codificación del idioma español: Cortés Mo-

13 Solà, "Sobre el llatí...", 67.

14 Espino apunta al profundo estatismo en el desarrollo de la didáctica del latín, aun dentro de la corriente racionalista que se daba en la España del ochocientos. Véase Javier Espino, "Política y enseñanza del latín: liberales y conservadores en la gramática latina durante el reinado de Fernando VII", *Estudios Clásicos* 123 (2003): 50.

15 Arxiu Municipal de Palma (AMP). Libro de actas, 29 de octubre de 1805.

reno (1784) o Jaramillo (1793-1798), entre otros autores, adaptaron la obra académica para uso escolar[16].

Los escasos recursos económicos de las instituciones municipales españolas para implantar las reformas borbónicas, además de la poca voluntad de los dirigentes locales por cumplir con la homogeneización lingüística, permitieron proseguir con el catalán en el ámbito docente, al menos *in voce*. En 1823 Salvà, en ningún caso ajeno a las obras gramaticales al servicio de la expansión del castellano –"Son muy dignos de alabanza los padres de las escuelas Pías por su Gramática de la lengua latina, impresa en Valencia por Benito Monfort, año 1769, y reimpresa en Madrid mucho más limada en la oficina de Gerónimo Ortega, año 1792, en 8º" (p. 5)− , añadía un nuevo argumento a la idoneidad escolar de su adaptación del Sempere por encima de las obras destinadas exclusivamente al castellano, la reducida presencia de estas últimas en Mallorca[17]: "y porque la Gramática de las escuelas Pías apenas se encuentran en esta isla, me he determinado a componer estos Rudimentos de Gramática. […] acomodándome a lo mismo que dice el *Semperi*, de donde se tomarán los nombres y los verbos, por no hacer muy dilatado este volumen" (p. 5-6).

III. LA DIDÁCTICA EN LAS AULAS ISLEÑAS

La *lectio escolar*, propia de las escuelas catedralicias medievales, perduraría en un sistema educativo reacio a los cambios: el libro del maestro *in voce*, con los apuntes del alumno *in scriptis*[18]. Declaraba el franciscano Llorenç Company (1764), a propósito de la idoneidad del *Nou mètode* de Portella en Mallorca, que la gramática del menorquín, escrita en catalán, resultaba irrelevante pedagógicamente puesto que el maestro *in voce* ya explicaba llanamente y en vulgar el texto latino: "que, si no lo entienden aún los muchachos, ya se les repite la lección y se les explica en mallorquín en todas las escuelas de Mallorca"[19].

16 García Folgado, *La gramática a finales…,* 567.

17 En 1810 llegaban a la isla, huyendo de los franceses, tres escolapios catalanes –Francesc Reventós, Jaume Torrents y Jacint Feliu− que fundaron colegio en Palma. En 1813 se imprimía en Mallorca la *Colección de muestras de letra bastarda para uso de las Escuelas Pías de Cataluña, escritas por el P. Jacinto Feliu de la Virg. Mar. Sacerdote de las mismas, y grabadas por Máximo Cipriano Maré*; a pesar de ello, parece que el *Método* no triunfó en Mallorca.

18 León Esteban Mateo, "Los precedentes de la enseñanza secundaria: De las Escuelas de Gramática a los Colegios de Humanidades", en *Jornadas de Educación Secundaria* (Sevilla: Kronos, 1996), 25.

19 Rosa Calafat, "Tres opúsculos satíricos al servicio de los debates metodológicos para el aprendizaje del latín: Mallorca, 1802", *Rilce* 38.1 (2022): 256.

La máxima catalanización en los manuales para el aprendizaje del latín, sin duda, es una característica propia de las adaptaciones del Sempere que a lo largo del período escribieron los maestros isleños, principalmente los menorquines, influenciados por el humanismo de Luis Vives y la doctrina pedagógica de los maestros de Port-Royal. Los ejemplares manuscritos evidenciaban la práctica *in scriptis* del alumno. Este tipo de cuadernos escolares −ceñidos algunos a la edición del Sempere en latín, indicando su carácter didáctico y complementario[20]– incluían vocabularios y tablas para explicar las palabras latinas, así como los puntos difíciles de la gramática, siguiendo el didactismo iniciado en épocas anteriores. El cuaderno *Sentits y explicació*, posiblemente de autor mallorquín[21], en uso en Menorca en 1816, se singulariza por la profusión de este tipo de recursos pedagógicos.

La estructura homogénea, lingüística y didácticamente, de las versiones menorquinas del Sempere constituye *per se* su máxima característica. Se trata de cuadernos escolares para Ínfimos y Menores (sintaxis y composición latina con proverbios en catalán) que se distinguen por su sencillez expositiva y claridad en el lenguaje (la lengua latina en la viva). En ellos se percibe la influencia del humanista Luis Vives –*De ratione studii puerilis* (hacia 1521), *De tradendis disciplinis* (1531)−, especialmente en la técnica de la traducción. Vives aconsejaba la práctica de la escritura latina con palabras, frases, modismos, hechos históricos, fábulas, proverbios, nombres de animales y plantas, al tiempo que consideraba que la traslación de la lengua clásica a la vulgar debía hacerse palabra por palabra[22]. Este es el procedimiento que siguen los manuscritos menorquines:

> Verba primae. *Verba*, los verbs, *primae conjugationis*, de la primera conjugació, *faciunt*, fan, *preteritum perfectum*, el passat perfet, *in avi*, en avi: *ut*, com és ara (*De praeteritis*, p. 1).

20 La primera edición de los *Significats de los noms y verbs*… (1754) depositada en la BPM, propiedad del convento del Carme de Maó (FA9766), aparece ligada a la edición en latín de Sempere. Véase Obrador y Pons, "La primera instrucció llatina…", 60. De igual modo, el breve apunte *Significados en español y mallorquín de las partes de la oración latina contenidas en el primer libro del Semperio* del jesuita Miquel Monserrat se presenta ceñido al ejemplar *Prima Grammaticae Institutio*.

21 Obrador y Pons apuntan a la autoría mallorquina del cuaderno escolar. Véase Obrador y Pons, "La primera instrucció llatina…", 64,

22 Manuel Breva-Claramonte explica que Vives (1531) proponía en los niveles de iniciación a la flexión nominal y verbal, las formas anómalas y la sintaxis, un tipo de composición oral y escrita consistente en "la repetición de lo que ha oído del preceptor palabra por palabra o la sustitución de unos vocablos por otros o sea el uso de la perífrasis como instrumento de aprendizaje". Véase Manuel Breva-Claramonte, *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1994), 33.

> De verbis deficientibus. *Verbum deficiens*, el verb defectiu, *duplex est*, és de dues maneres (mss 21, p. 23).
>
> Quod abit in nomen. *Quod*, el qual, *abit in nomen*, es fa nom, *trifariam*, de tres maneres. *Primum*, primerament, *addito adjectivo*, ajustat un nom adjectiu (*De syntaxi,* mss 53, p. 4).

En el Renacimiento el uso del cuadernillo, mencionado por Vives y citado por Erasmo en *De ratione studii* (1512), servía para practicar la escritura, así como para anotar las explicaciones del profesor. Los cuadernos escolares con las explicaciones *in voce* del maestro sobre el original latino pudieran ser obra de los alumnos, sin menoscabo de la mano del docente[23]. Una prueba de ello la hallamos en el título *De syntaxi*, que se repite en dos ejemplares: el manuscrito 53 (sin datar) –contiene indicaciones de propiedad en las guardas: "De/para Josep Vivó i Gran", mestre de Gramàtica"−, que se particulariza por una escritura a veces desaliñada: tachaduras, rectificaciones, correcciones y observaciones que indicarían la mano del maestro sobre el texto; y el manuscrito 24 (*ante quam* 1771) −incluye el nombre en inglés del alumno menorquín, además de la datación: "John Salortt / his book dolat (*sic*). 3 July 1771"−, que presenta una escritura regular, precisa, trabajada a manera de apuntes elaborados del alumno.

Los cuadernos escolares menorquines son deudores, a su vez, de la doctrina de los gramáticos de Port-Royal presente, también, en el *Nou Mètode* de Portella. La influencia de los franceses se sintió tempranamente en la Universidad de Barcelona −los menorquines cursaban estudios en esta ciudad y en universidades francesas (Aviñón, Montpellier)− con la adaptación (1676) del *Arte* de Nebrija de Gerard Marcillo. Los gramáticos de Port-Royal abogaban por la lengua viva sobre la latina. Apostaban por reglas gramaticales claras, acompañadas de una breve explicación –mediante *advertissements* y *remarques*– de los preceptos de más difícil comprensión; traducción directa (latín-vulgar) de los textos clásicos; lo escrito sobre lo oral: consideraban a la lengua clásica una lengua muerta; el recurso de la rima para las primeras reglas y posteriormente la comprensión de las normas más complejas; frases sencillas con referencias a objetos corrientes como paso previo a la comprensión textual[24]. El profesor Marcillo, en el prólogo, citaba a Lancelot e introducía la práctica de explicar las reglas ya traducidas al vulgar con palabras más próximas al estudiante, emulando así a los

23 García Folgado, *Los inicios de la gramática*..., 32.

24 Javier Espino, "Enseñanza del latín e historia de las ideas. La Revolución de Port-Royal y su repercusión en Francia y España durante el siglo XVIII", *Minerva* 23 (2010): 261-284.

portroyalistas: a la traducción literal la acompañaba otra libre[25]. Este es el proceder que siguen los textos menorquines. Se allana la traducción literal latina en el apartado "sentit", el cual se inicia sistemáticamente con la forma apelativa "diu Semperi", abreviada a veces (D.S.): "Sentit. Diu Semperi que la sintaxi, llatinament anomenada construcció, és una part de la gramàtica la qual ensenya la recta composició de les parts de l'oració entre elles mateixes" (*De syntaxi*, mss24, p. 1). En el manuscrito 30, traducción íntegra del Sempere, la norma latina, anunciada en el idioma clásico y explicada en catalán, incorpora el apartado aclaratorio "nota", a modo del *advertissement* portroyalista: "*Sum, es, est, post duo nomina*. D.S. que el verb *sum*, *es*, *est* posat després de dos noms substantius vol convenir ab el de més prop. […] Nota que los noms substantius després dels quals deu estar *sum*, *es*, *est*, han de ser de divers nombre" (p. 82).

A diferencia de las adaptaciones menorquinas, los manuales *ad hoc* mallorquines se caracterizan por ser metodológicamente irregulares entre sí. Presentan distintos niveles de catalanización e hispanización. Se constatan dos tipologías: a) aquellas obras que ponen el vulgar al servicio de la lengua latina (conservacionistas); y b) los textos en que la lengua viva sirve para explicar la gramática latina (contemporáneas).

conservacionistas		contemporáneas	
latín/catalán	latín/español	catalán/latín	español/latín
Grammatica latina.	*Prima Grammaticae Institutio.*	*Preceptes,elegàncias, kalendas y frases. Significats de los noms i verbs.*	*Breve método. Rudimentos de la Gramática. Etimología o Primera parte. Significados de las ocho partes.*

Entre las conservacionistas con un grado medio-alto de catalanización figura el manuscrito anónimo *Grammatica latina* (1728), manual que perteneció a la familia Escarrer hasta 1834 –"Hic liber est Bartholomei Escarrer. Annus 1781; Hic liber est Bartholomei Escarrer. Annus 1834" (guarda delantera)–. El cuaderno escolar incluye un vocabulario básico bilingüe latín-catalán y explica

25 Mariano Basols, "Nebrija en Cataluña", *Emérita* 13 (1945): 61.

las reglas en latín, volcadas de manera irregular a la lengua viva. Algunos apartados están exclusivamente en latín, otros en catalán, combinados con los párrafos en que el vulgar sirve de apoyo didáctico a la norma latina. La morfología verbal, explicada en catalán, contiene la clásica división semántico-funcional a partir de la lengua viva. El apartado dedicado a la sintaxis trabaja la composición con proverbios en latín, sin el vulgar. Finalmente, la prosodia latina, tan útil para medir los versos en esta lengua, se explica en catalán.

La adaptación del primer libro de Sempere, *Prima Grammaticae Institutio*[26], mayoritariamente en latín –a excepción de los breves párrafos dedicados a los nombres griegos y los llamados peregrinos, que están en castellano, además del vocabulario verbal en latín y castellano−, encaja en los manuales de hispanización media, en boga en el siglo XVII. Al texto en latín lo acompañaban apéndices en vulgar del tipo *Breve explicación* de la morfología verbal u *Observaciones* a la sintaxis. A tenor de este proceder, el *Prima Grammaticae Institutio* se complementaba con tres adendas en vulgar, sin datar, del maestro jesuita Miquel Monserrat, catedrático de la universidad mallorquina: el *Epítome de la ortografía latina,* al principio del manual, que se ocupaba de los principios básicos de la ortoepía latina en la castellana con los sonidos ajenos al catalán /θ/ y /X/: "La C y la G antes de e y i se pronuncian como en castellano" (p. 3); los *Significados en español y mallorquín de las partes de la oración latina contenidas en el primer libro del Semperio* (Palma: Guillem Bauçà, impressor), un vocabulario trilingüe añadido al final del libro en el que el autor trata las palabras homógrafas o semejantes a las dos lenguas vulgares de manera unívoca; y, finalmente, la adenda *Significados de los verbos que se hallan en la Sintaxi de los verbos, según la regla en que se hallan*, que se vendía por separado: "la Ortografía, compuesta por él mismo, va al principio del Semperio, y la explicación de los tiempos, de él mismo, se vende suelta" (*Significados en español*, p. 3).

Estos opúsculos, según Monserrat, llenaban el vacío metodológico en el aprendizaje del latín en castellano, a pesar de que el autor parecía conocer los títulos para la enseñanza de la lengua impuesta que a partir de la Real Cédula de 1768 editaba la gramatografía hispana: "Significados en español y mallorquín de las partes de la oración latina contenidas en el libro primero del Semperio, que años antes que hubiese otros en español, para facilitar las órdenes de su

26 En la edición de 1798 que se conserva en la BMR de la adaptación del primer libro de Sempere, se lee en la guarda delantera el nombre del que podría ser el autor de la referida versión: "Michel Llabres, autor Randimes (*sic*) de la Villa de Binissalem".

Majestad (que Dios guarde) y bien público, dio a luz el Reverendo Miguel Monserrat, Presbitero" (*Significados en español*, p. 3).

Entre los métodos contemporáneos escritos en catalán y latín, contamos con el manual para Menores (composición latina con proverbios y máximas en catalán) de Miquel Bruguera: *Preceptes, elegàncias, kalendas y frases* (Palma: Imprenta Guasp, 1809), que se publicó al menos hasta 1829. En la BPM se conserva un ejemplar de la primera edición de esta obra: *Preceptes, elegàncies, calendes, frases y sentits de las regles del Pare Manuel de la Companyia de Jesús, qui se ensenyen en les escoles de Gramàtica de nostra província, recopilats d'alguns manuscrits* (Palma: Imprenta Guasp, 1714)[27]. Desde la Edad Media, los estudiantes, en sus pruebas de nivel, debían construir sentencias y proverbios más o menos difíciles. El texto escolar de Bruguera se corresponde con las gramáticas con un nivel alto de catalanización: adaptación idiomática de los proverbios con la traducción inversa, recomendada por Vives: "Del teu pa faràs sopes. *Quisque suis punietur peccatis*" (p. 29). Los adagios se ordenan alfabéticamente de acuerdo con la primera letra del enunciado catalán.

En 1781 se publicaban los *Significats de los noms i verbs* (Mallorca: Imprenta Sarrà), un vocabulario bilingüe para la morfología nominal y verbal presente en el libro primero de Sempere, con un breve apunte de morfología verbal, a manera de las adendas en vulgar del siglo XVII. Los contenidos gramaticales de la lengua catalana, su valor propedéutico, servían para explicar la latina:

> Los nombres són dos, lo u se diu singular perquè parla de u tan solamente, com és ara: jo am, […], tu llig, etc. Lo altre se diu plural perquè parla de molts, com és ara: nosaltres ensenyam. Les veus són dues: activa i passiva. L'activa ja se coneix quan no hi ha pla de *sum*, *es*, *est*. I la passiva quan hi ha pla de *sum, es, est*. El pla de *sum*, *es*, *est*: som, era, estat, seré, sia, seria o fos. (p. 54)

En los manuales castellano-latín editados en la isla, el grado de hispanización no llegaría a sus cotas más altas, disonando, de este modo, de las contemporáneas peninsulares. El manual que alcanzaba uno de los estadios más elevados de hispanización −*Breve método* (Mallorca: Imprenta Guasp, 1818), manual para el estudio universitario que se publicó hasta 1853− no se ocuparía de las dos lenguas en apartados diferentes. A pesar de que en algunos párrafos

27 El cronista Joaquim Maria Bover no incluye la edición de 1714. Dice que la primera edición localizada del manual *Preceptes, elegàncias, kalendas y frases* no contiene ninguna fecha. Bover referencia las siguientes impresiones: 1752, 1764, 1809, 1814, 1817 y 1829. Véase Joaquim M. Bover, *Biblioteca de escritores baleares* (Barcelona: Curial, 1975), 122.

se prescinda de la latina −"El presente de indicativo se conoce en que la cosa se hace de presente; v.g. Yo amo; el pretérito imperfecto en que acaba en va (sic), a; v.g. Yo amaba, yo leía" (p. 2)−, el manual explicaba la gramática latina en la castellana: "Estos romances: *estando para*, *en lugar de*, se hacen del mismo modo que los haviendos con *de*; v.g. Estando Pedro para leer la carta, se levantará: *Cum Petrus lecturus sit epistolam, surget*" (p. 21). Balaguer, en los *Significados de las ocho partes*, aunque consideraba la ortografía castellana de manera independiente, se veía obligado a recurrir a la latina para introducir ciertas realizaciones fonéticas del castellano, poniendo de manifiesto la extrañeza de la lengua viva sobre la clásica entre los alumnos isleños: "La T en voces castellanas se pronuncia como T, no como C; como: *manantial* […], ni jamás se pone en el fin de la dicción" (p. 86). Recuérdese que la combinación /ti/ latina seguida de vocal se pronunciaba /ci/ en la tradición ibérica.

En los *Rudimentos de la Gramática*, Salvà se mostraba más conservador que el autor del *Breve método*. La obra se limitaba a apoyarse didácticamente en la lengua castellana para llegar a la latina, incluyendo ejemplos latinos sin traducción al vulgar, colocando la frase latina antes que la traducción al castellano "M. Poned algunos ejemplos. D. Nom. *Hic dies laetissimus*. Nom. *Haec species insignis*. Nom. *Haec res doméstica* (sic) […] *D. Joannes & Petrus ludunt, hic pila, ille libres lusoriis* / Juan y Pedro juegan, éste a pelota y aquel a naipes" (p. 37-38).

Metodológicamente, el maestro Salvà recogía sincréticamente los preceptos humanistas y portroyalistas como lo hicieran los manuscritos menorquines o el propio Portella: a) Utiliza frases que remiten al momento histórico o al paisaje local, con traducción inversa: "*Dicitur Gallos ab Hispanis devicisse* / dicen que los españoles vencieron a los franceses" (p. 119); "*Nondum enim Praetorem Suniensem vita excesise cognoveram* / Pues aún no había sabido que el bayle de Sineu hubiese muerto" (p. 63); "*Praetor Sunii* / el bayle de Sineu" (p. 117). b) Aplica a su cuaderno escolar −"me he determinado a componer estos Rudimentos […]. Como yo los tenía en bosquejo para instrucción de mis discípulos de la villa de Sineu" (p. 6)− el clásico método catequético de pregunta y respuesta, que incorporarían las adaptaciones escolares de la GRAE en el siglo XVIII. Salvà atribuía a este procedimiento un alto beneficio didáctico: "Pero, he querido valerme del diálogo […], porque con las preguntas y respuestas en lengua vulgar, que ya entienden los muchachos, ponen mayor atención a lo que dicen" (p. 6).

En el anónimo *Etimología o Primera parte* (Palma: Imprenta Guasp, 1830), a pesar de ser el único título de entre los materiales analizados que explí-

citamente se refiere al idioma castellano, los ejemplos figuran primero en la lengua clásica y posteriormente en la lengua viva; incluso se permite prescindir en alguna ocasión de la lengua vulgar, haciendo gala del conservadurismo metodológico de los gramáticos mallorquines: "El pluscuamperfecto se forma del pretérito del verbo, añadiendo *s* y *sem*; v.g. *amavi*, *docui*, *s* y *sem*, *amavissem docuissem*" (p. 6).

Las gramáticas o adaptaciones del Sempere en latín y castellano que se usaron en las aulas mallorquinas hasta mediados del siglo XIX se distinguen por conservar un grado de hispanización que no permite a la gramática de la lengua viva adquirir un valor propedéutico completo.

V.CONCLUSIONES

La Real Cédula de 1768 y disposiciones posteriores imponían el castellano en las aulas, confiriéndole la función discriminante propia de las lenguas estandarizadas. Se desterraba el latín a la vez que se arrinconaba a las demás lenguas vulgares. Los gramáticos, y sus gramáticas, en el contexto castellano se ponían al servicio de la nación: manuales que instruían en las habilidades lingüísticas del idioma y que pretendían enseñar a los alófonos.

Sin embargo, en Mallorca y Menorca −las disposiciones legales en contra de la lengua propia no afectarían a la isla menor hasta 1802− el catalán continuaría presente en la enseñanza gramatical en los distintos niveles educativos hasta bien entrado el siglo XIX, a pesar de las prohibiciones, emulando así el comportamiento sociolingüístico de las lenguas vulgares europeas que se aferraban al latín ante el envite de otras lenguas vivas. La perpetuación del Sempere, de uso consuetudinario en las islas, versionado en catalán, y en castellano a medida que iban sucediéndose las disposiciones para la universalización de este idioma, frenaba la entrada de las nuevas gramáticas escolares al servicio exclusivo de la lengua española, al tiempo que mantenía el latín y el catalán en las aulas. La *lectio escolar*, *in voce* y *in scriptis*, habría permitido al catalán, idioma del docente para facilitar el aprendizaje de la lengua desconocida (latín y posteriormente castellano), continuar en el ámbito escolar.

El anquilosamiento metodológico se sustentaba en los escasos recursos económicos de las instituciones municipales españolas para llevar a cabo las reformas educativas, a lo que se añadía la escasa voluntad de los isleños por cambiar su sistema escolar. Los gramáticos Salvà y Monserrat, en los prólogos a sus versiones o adendas escolares del Sempere en latín, declaraban conocer las nuevas gramáticas para la enseñanza del castellano; a pesar de ello, seguían

apostando por sus textos escolares. La pervivencia del Sempere en las aulas habría permitido prolongar la enseñanza de la lengua latina en la catalana: *Preceptes, elegàncias, kalendas y frases*, o *Sentits y explicació*, vigente en 1852.

El hecho de que en las escuelas mallorquinas en el Ochocientos convivieran dos tipos de adaptaciones del Sempere según el grado de catalanización o hispanización, y que esta última no llegara a las cotas máximas para la extensión del castellano (la lengua clásica y la viva tratadas en partes distintas), pone una vez más de relieve la resistencia a abandonar la enseñanza del latín. Las obras denominadas conservacionistas, por estar el vulgar al servicio de la lengua clásica, seguían en uso bien entrado el siglo XIX, como la *Grammatica latina*, escrita en latín con el apoyo irregular del catalán. En las contemporáneas, las adaptaciones del Sempere en castellano no marginaron al latín como sucedía en los títulos hispanos. Los libros escolares isleños incluían ejemplos latinos sin traducción al vulgar. En los *Rudimentos de Gramática* el autor recomendaba acudir al Sempere latino. El *Breve método*, que se publicaría hasta 1853, tan solo de manera puntual recurría a la gramática castellana con valor propedéutico. Aunque en los *Significados de las ocho partes* (1789) aparezca la ortografía castellana separada de la latina, hecho inusual en los textos isleños, el autor se veía obligado a acudir a la clásica para explicar la realización de algunos sonidos españoles ajenos a la fonética catalana, lo que denotaba la extrañeza de la lengua impuesta por encima de la latina entre los escolares.

Metodológicamente, las versiones *ad hoc* del Sempere en Mallorca y Menorca responden a cánones didácticos distintos, sin duda atribuibles a las realidades sociolingüísticas de cada isla. Las gramáticas menorquinas se particularizan por su homogeneidad estructural y lingüística, así como por su dependencia del didactismo de Port-Royal. Sin las restricciones de la Nueva Planta, las universidades de Toulouse, Montpellier y Perpiñán seguían siendo destinos frecuentados por los menorquines, lo que les permitió beber directamente de las fuentes renovadoras europeas. Estos libros escolares se singularizan en el método de la traducción: deudoras del humanista Luis Vives, practican la traslación palabra por palabra, técnica que se aleja de la tradición ibérica; en la estela del portroyalismo, a la traducción literal en catalán le sigue otra libre introducida indefectiblemente con el apelativo "diu Semperi", además de los *advertissements* o notas aclaratorias. Las gramáticas *ad hoc* mallorquinas se adecuan a las adaptaciones de los clásicos ibéricos que se hicieran a lo largo del Seiscientos y Setecientos: el manual *Rudimentos de Gramática* adopta el modo catequético de pregunta-respuesta, al igual que las versiones escolares de la Gramática de la Real Academia Española. Por el contrario, el *Prima Grammaticae Institutio*, con las adendas en latín y castellano, y los *Significats de los*

noms i verbs, a manera de opúsculo del Sempere, son breves tratados complementarios al texto latino, propios del didactismo del siglo XVII.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

Anónimo. *Grammatica latina*, 1728. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_MS_II.dir/BB_MS_II-26.pdf;jsessionid=1A83B71BB47E92E10BBE3F6A75527EDA.

Anónimo. *Significats de los noms y verbs &c. contenguts en totas las reglas del primer llibre del Semperi y advertències molt útils per aprender los miñons ab facilitat los temps y altres rudiments de la Grammàtica molt necessaris a los principiants, així com se enseña en las escolas de San Francesc y demés Convents de la Provinci*. Mallorca: Ignasi Sarrà, 1781. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_4531_/007.dir/BB_4531_007.pdf.

Anónimo. *Etimología o Primera parte de la gramática latina en castellano: dispuesta para el alivio y mayor adelantamiento de la juventud.* Palma: Imprenta Guasp, 1830. https://ibdigital.uib.es/greenstone/mallorca/collection/bibliotecaLaReal/document/BB_4128.

Anónimo. *Breve método para saber tiempos y oraciones latinas para el uso y utilidad de los niños*. Mallorca: Felip Guasp, 1853. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_4531_/002.dir/BB_4531_002.pdf.

Balaguer, Antoni. *Significados de las ocho partes de la oración, del primer libro del doctor en medicina D. Andrés Semperio, con dos ortographías latina y castellana, todo muy útil para aprovecharse en la lengua latina y arte de escribir*. Palma: Ignacio Serrá, 1789. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_4531_/006.dir/BB_4531_006.pdf.

Burguera, Miquel. *Preceptes, elegàncias, kalendas, y frases que se enseñan en las Escolas de Gramàtica de la Província de S. Francesch de Mallorca: a major utilidat y comoditat de los miñons*. Palma: Imprenta Guasp, 1809. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_4531_/005.dir/BB_4531_005.pdf.

Salvà, Francesc. *Rudimentos de la Gramática en forma de diálogo entre el maestro y su discípulo para la más fácil instrucción de los estudiantes*.

Palma: Salvador Savall, 1823. https://bvfe.es/en/directorio-bibliografico-de-gramaticas-tratados-gramaticales-historia-de-la-lengua/14005-rudimentos-de-la-gramatica-latina-en-forma-de-dialogo-entre-el-maestro-y-su-discipulo-para-mas-facil-instruccion-de-los-estudiantes.html.

Sempere, Andreu. *Prima Grammaticae latinae institutio*. Mallorca: Imprenta Savall, 1798. https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/mallorca/collect/bibliotecaLaReal/index/assoc/BB_FA_36.dir/BB_FA_360.pdf.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Basols de Climent, Mariano. "Nebrija en Cataluña". *Emérita* 13 (1945): 49-64.

Bover, Joaquim M. *Biblioteca de escritores baleares*. Barcelona: Curial, 1975.

Breva-Claramonte, Manuel. *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994.

Burke, Peter. *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*. Madrid: Akal Ediciones, 2006.

Calafat, Rosa. "Tres opúsculos satíricos al servicio de los debates metodológicos para el aprendizaje del latín: Mallorca, 1802". *Rilce* 38.1 (2022): 245-264.

Calafat, Rosa M., Catalina Monserrat y Gabriel Seguí. *El* Nou Mètode *de Antoni Portella, una gramática latina en lengua catalana: Menorca y Mallorca en la Ilustración*. Nueva York: Idea, 2020.

Espino, Javier. "El influjo de la hispanización en las gramáticas latinas en la Corona de Aragón en el siglo XVIII: la «Sintaxis de Torrella»". *Alazet* 14 (2002): 209-215.

Espino, Javier. "Política y enseñanza del latín: liberales y conservadores en la gramática latina durante el reinado de Fernando VII". *Estudios Clásicos* 123 (2003): 45-65.

Espino, Javier. "Enseñanza del latín e historia de las ideas. La Revolución de Port-Royal y su repercusión en Francia y España durante el siglo XVIII". *Minerva* 23 (2010): 261-284.

Esteban Mateo, León. "Los precedentes de la enseñanza secundaria: De las Escuelas de Gramática a los Colegios de Humanidades". En *Jornadas de Educación Secundaria*, 21-50. Sevilla: Kronos, 1996.

García Folgado, Mª José. "La gramática a finales del siglo XVIII (1769-1800): obras, objetivos y fuentes". En *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística*, coordinado por Cristóbal José Corrales Zumbado, Josefa Dorta Luis et al., 561-572. Madrid: Arco Libros, 2004.

Martínez, M. Dolores. "El campo de la Gramática española y sus partes en el siglo XVIII". En *El castellano y su codificación gramatical*, dirigido por José Jesús Gómez Asencio, 571-630 (vol. 3). León: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2011.

Obrador, Bartomeu, y Adrià Pons. "La primera instrucció llatina en català a la Menorca del segle XVIII. Les adaptacions del Semperi i de *Les rudimens* de François Bistac". *Revista de Menorca* 100 (2021): 55-82.

Solà, Joan. "Sobre el llatí a l'ensenyament medieval". *Randa* 9 (1979): 65-71.

Rosa Calafat Vila
Departamento de Filologia Catalana i Lingüística General
Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM)
Universitat de les Illes Balears
Carretera de Valldemossa, km 7,5
07122, Palma, Mallorca (España)
https://orcid.org/0000-0003-1212-0141

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 925-950, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

5Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.925

EL CONTENIDO Y EL MÉTODO DE ENSEÑANZA DEL CATALÁN EN LOS LIBROS DE TEXTO A FINALES DEL SIGLO XIX. A PROPÓSITO DE *LO PRIMER LLIBRE DELS NOYS* (1898), DE FRANCESC FLOS Y CALCAT*

THE CONTENT AND METHOD OF TEACHING CATALAN IN TEXT BOOKS AT THE END OF THE 19TH CENTURY. ABOUT LO PRIMER LLIBRE DELS NOYS *(1898), BY FRANCESC FLOS Y CALCAT*

DANIEL CASALS MARTORELL
Universitat Autònoma de Barcelona - GRHILCEC

Recibido: 26/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

Este artículo analiza la obra *Lo primer llibre dels noys* (1898), escrita por Francesc Flos y Calcat, para enseñar ortografía y lectura a los alumnos del Col·legi de Sant Jordi y posteriormente a los de otras escuelas catalanas. Dicho libro incluye la ortografía generalizada de la época, textos para la práctica de la lectura, la mayoría de los cuales están

* Esta investigación ha sido financiada parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares, a través de la Dirección General de Política Universitaria e Investigación, con fondos del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03), y también ha sido posible gracias al proyecto PID2021-128279NB-I00**,** concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación para el periodo 2022-2026, y al Grupo de Investigación en Historia de la Lengua Catalana de la Época Contemporánea (2017 SGR 1696).

extraídos del catecismo católico, y un breve apartado sobre los principales oficios de la época. Flos aplica en este manual los métodos de renovación pedagógica que emanaban del movimiento de la Escuela Nueva, basados en la enseñanza práctica de y en la lengua del alumno, en la incorporación del contexto en el que vivía y en la transmisión amena de los contenidos.

Palabras clave: enseñanza, Escuela Nueva, Francesc Flos y Calcat, lectura, lengua catalana, *Lo primer llibre dels noys*, ortografía.

ABSTRACT

This paper analyzes *Lo primer llibre dels noys* (1898), written by Francesc Flos y Calcat, to teach spelling and reading to the College of Sant Jordi students and later to those of other Catalan schools. This book includes the general spelling of the time, texts for reading practice (mainly taken from the Catholic catechism), and a brief section on the primary professions of the period. In this manual, Flos applies the methods of pedagogical renewal that emanated from the New School movement, based on the practical teaching of and in the language of students, their context, and the pleasant transmission of the contents.

Keywords: Catalan language, Francesc Flos y Calcat, *Lo primer llibre dels noys*, New School, reading, spelling, teaching.

I. INTRODUCCIÓN, OBJETIVO Y OBJETO DE ESTUDIO

Durante los siglos XVIII y XIX se dictaron normas para apartar el catalán de la escuela. Entre las más destacadas se encuentra la Real Cédula, en 1768, que prescribió la lengua castellana, y también se promulgó la Ley de instrucción pública, en 1857, que estableció la enseñanza de una única gramática, la castellana. A pesar de estas medidas, existía una corriente que propugnaba la educación en la lengua materna de los niños, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en las *Instruccions per a la ensenyansa de minyons* (1749), de Baldiri Reixach[1]. Esta obra, integrada por dos volúmenes, defiende el uso del catalán en la escuela primaria y contiene información léxica y gramatical, además de criterios para el buen uso docente. Este interés de la intelectualidad por recupe-

1 Antoni Ferrando, Miquel Nicolás, *Història de la llengua catalana* (Barcelona: Editorial UOC, 2011), 299-300, 324.

rar el catalán para la enseñanza se enmarcaba en un contexto más amplio, que lo quería estudiar y restituir en los usos cultos, y que fue asumido en el ideario del catalanismo político durante la segunda mitad del siglo XIX. En ese contexto surgieron grandes autores de poesía, teatro y narrativa en catalán; creció el interés por los trabajos lingüísticos, se planteó la necesidad de fijación de una normativa de la lengua y aumentó la demanda de enseñanza del catalán y en catalán.

Dado que para llevar a cabo este objetivo se necesitaban textos de ayuda para los maestros y también para los alumnos, siguiendo las nuevas corrientes pedagógicas que empezaban a llegar del exterior, el objetivo de este artículo es analizar los rasgos fundamentales del contenido y del método de enseñanza del catalán que vehiculaban los manuales de finales de siglo XIX en Cataluña, por medio del examen de la obra *Lo primer llibre dels noys* (1898), firmado por Francesc Flos y publicado por la Estampa de Jaume Jepús. Esta investigación se enmarca en la disciplina de la Historia social o externa de la lengua catalana, por cuanto estudia hechos sociales y culturales que afectan a una lengua, en este caso la catalana. Además de esta breve introducción (I), en el presente artículo nos aproximaremos al contexto político y pedagógico en el que fue elaborada y publicada esta obra (II), y nos detendremos en el análisis de su contenido y de su método (III), con especial atención a los temas en los que se desglosa, al modelo de lengua que transmite y al método de enseñanza que aplica. El trabajo concluye con un apartado de conclusiones (IV).

II. EL CATALÁN EN LA ENSEÑANZA, LA RENOVACIÓN PEDAGÓGICA Y FRANCESC FLOS Y CALCAT

Según Monés[2], entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX aumentó la demanda de escolarización, en un marco en el que "los déficits escolares en todos los grados de la enseñanza eran muy elevados y el analfabetismo del orden del sesenta por ciento, aunque alcanzaba casi un noventa por ciento en las zonas rurales"[3]. Con la pérdida de las colonias españolas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, el catalanismo político hizo aumentar las reivindicaciones de descentralización, entre las que se incluía la cuestión educativa. En el Congreso Pedagógico celebrado en Barcelona en 1888 apareció la

2 Jordi Monés, *La pedagogia catalana al segle XX. Els seus referents* (Barcelona, Lleida: Institut d'Estudis Catalans, Pagès Editors, 2011), 21, 26.

3 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX…*, 36.

petición de incluir la lengua catalana en la enseñanza de los párvulos[4], una demanda que se sustentaba en la creencia que se debía educar en la lengua de los niños. Monés afirma que:

> A mesura, però, que avançava el segle XIX, tots aquells que estaven més conscienciats per la problemàtica lingüística es començaren a plantejar, a nivell teòric, totes les reivindicacions educativopedagògiques i de llengua escolar. Altrament, hom va prendre consciència que l'única manera de fer efectiva la catalanització del país als diferents àmbits d'actuació sociocultural era amb el compliment de, com a mínim, dues condicions: (1) la penetració del català a tots els graus de l'ensenyament, i (2) la normativització de la nostra llengua a les institucions públiques, com a mínim a les diputacions i als ajuntaments, condició que podria exercir una influència en el context escolar[5].

La situación de la lengua catalana en el siglo XIX, sin embargo, era un obstáculo para su inserción en el ámbito escolar[6]. No obstante, como es sabido, en la última década de dicha centuria se concretaron algunas ideas reformistas, como pasó durante la Campaña Lingüística de la revista *L'Avenç*, que dejó entrever algunas de las soluciones que fueron normativizadas durante el primer tercio del siglo XX, en la primera parte del corpus normativo fundacional del Institut d'Estudis Catalans.

Paralelamente, entre finales del siglo XIX y principios del XX se detecta una voluntad de modernización pedagógica, "unes ànsies de renovació en el món de l'ensenyament"[7]. En este objetivo de reforma educativa, que es transversal desde el punto de vista político, participaron diversos sectores sociales, aunque buena parte de las iniciativas en este sentido habían tenido su génesis en el seno del catalanismo conservador[8]:

> …en la renovació pedagògica catalana adscrita al moviment de l'Escola Nova van intervenir grups i educadors de diverses tendències polítiques que van des de la burgesia liberal fins a algun grup directament o indirectament vinculat al moviment obrer. Dins del moviment, però –sempre hi ha excepcions que confirmen la regla–, els pioners provenien dels sectors vinculats directament o indirectament units a la Lliga Regionalista.

4 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX…,* 32-33.
5 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX…*, 57-58.
6 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX…*, 58.
7 Jordi Monés, *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya (1833-1938)* (Barcelona: La Magrana, 1977), 200.
8 Monés, *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya…*, 225-226.

De hecho, la Liga Regionalista integró en su ideario la mencionada reforma educativa, que también tenía aspiraciones lingüísticas, que quería incorporar aspectos de la singularidad catalana a los programas, que mejoraba el método con las novedades pedagógicas y que también se preocupaba por la formación de los maestros[9]:

> Hom proposava un canvi educatiu que anava molt més enllà de la simple reivindicació lingüística o al fet de donar a la nova educació un contingut programàtic que tingués en compte les peculiaritats de la nostra història, geografia, literatura, etc., oblidades totalment per la política escolar oficial, sinó que es proposava, a més, un canvi qualitatiu, a base d'adoptar a l'escola les darreres descobertes de les ciències de l'educació i de capacitar el personal docent per a l'aplicació de les noves tècniques pedagògiques; aquesta política requeria la participació activa dels pedagogs a l'hora de definir i de portar a terme la política educativa.

El año 1898, justo el de la publicación de *Lo primer llibre dels noys*, se ha convenido que marca el principio de la Escuela Nueva, el movimiento que pretendía cambiar los postulados que inspiraban hasta entonces la orientación de las directrices de la escuela tradicional[10]:

> Van sorgir precisament al final del segle passat les primeres experiències pràctiques del moviment que es diria més endavant *Escola Nova*. Aquest moviment pedagògic, partint de Rousseau i aprofitant les conclusions de les darreres investigacions en el camp de la psicologia infantil, situava el nen enmig del procés educatiu invertint els termes i produint un tipus de revolució copernicana a l'educació…

Portell y Marquès también se refieren a este movimiento de renovación pedagógica por cuanto focaliza su mirada en el niño como centro del interés de la enseñanza:

> La gran innovació d'aquesta pedagogia és, doncs, el respecte a l'infant, els seus temps, els seus ritmes, la seva capacitat per entendre l'entorn, apropiar-se'l, construir-se'n una imatge. D'aquí ve que l'escola es converteixi en un centre actiu, on l'infant treballi amb tots els sentits oberts quan observa i experimenta. Oli en un llum en la capacitat innata dels nens. També és una escola laica i

9 Monés, *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya…*, 226.
10 Monés, *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya…*, 226-227.

> coeducativa. Vol respectar l'opció religiosa de cadascú, sense imposicions, sense la missa diària[11].

En cuanto a la escuela primaria, que registraba un bajo uso del catalán especialmente en el sector público, los cambios referidos se concretaron en diversas iniciativas, entre las que destacan la creación del Col·legi de Sant Jordi, por parte de Francesc Flos y Calcat, también en 1898, cuyo lema era "ensenyar jugant"[12]. De hecho, a partir del siglo XVIII, se empieza a introducir la idea russoniana de que los juegos constituyen la parte más importante del proceso formativo de los niños y de las niñas[13]. Flos era partidario de instruir en catalán, tal y como manifestó en una conferencia pronunciada en la Escuela Normal de Barcelona el mismo año de la creación de su centro educativo[14]. Crítico con la formación de Flos, Alexandre Galí atribuía el éxito del nuevo centro educativo al hecho de que,

> ...per sentiment tant o més que per art, va lligar totalment el seu Col·legi al carro del catalanisme, que havia estat i era la seva veritable escola. No sols la llengua, i amb ella les disciplines escolars com la geografia, la història i la literatura: tota la vida de Catalunya entrava a dolls en el seu Col·legi, que es convertí en una mena de microcosmos del catalanisme. No era això una veritable revolució? Els nois del Col·legi d'en Flos almenys no estaven isolats del món real dels homes, i en certs aspectes vivia com ells, cosa sempre infinitament superior a passar les hores mortes i mortals aprenent coses mortes[15].

Dos objetivos sobresalen en la obra pedagógica de Francesc Flos: por un lado, considera que, para mejorar el listón intelectual de un pueblo, debe regenerarse el nivel de la instrucción y, por otro lado, había que integrar en la escuela la realidad cultural catalana, esto es, la geografía, la historia, la literatura, la lengua[16]. Justamente sobre una de estas materias, la geografía, el pedagogo Alexandre Galí postula que:

11 Portell, Raimon; Salomó Marquès, *Els mestres de la República* (Barcelona: Ara Llibres, 2016), 23.

12 Lluís Duran; Jordi Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i escola* (Barcelona: Rafael Dalmau Editor, 2001), 25. Para profunditzar sobre los juegos en la enseñanza, se puede consultar Jaume Bantulà, "La introducció dels jocs populars i tradicionals en l'educació escolar dels infants". *Temps d'educació*, 30, 2006, 235-247.

13 Bantulà, "La introducció dels jocs populars…, 247

14 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i…,* 25.

15 Alexandre Galí, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre II. Ensenyament primari. Primera part* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1978), 25.

16 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i…*, 82.

> …en Flos, potser a través dels treballs de delineant, s'havia afeccionat a la geografia, i, encara que no amb una ciència molt pregona ni gens *up to date*, fou el primer mestre català que va utilitzar la geografia com a element educatiu, ensenyant-la pràcticament, tant com podia, mitjançant les activitats a l'aire lliure, i les que es realitzaven a la granja…[17]

En particular sobre la lengua, Flos pretendía enseñar el idioma propio, propósito que representó "el inicio del conocimiento generalizado del catalán desde la escuela"[18]. Según reporta Alexandre Galí, este maestro de Arenys abrió un curso de gramática catalana el 16 de abril de 1899, unos meses después de haber creado su Col·legi de Sant Jordi, en el cual se impartieron, además, cursos de geografía e historia de Cataluña desde 1903[19].

Además del fundador y de su hija, Josepa Flos, también fueron docentes de dicho centro educativo Jaume Arquer, Francesc Comella, Joan Salvat y Antonio Utrillo, y contó con Tomás de A. Rigualt como director espiritual del centro, en el cual participó Jacint Verdaguer[20]. Un año más tarde, Flos fundó la Agrupación Protectora de l'Ensenyança Catalana, que en 1902 pasó a llamarse *Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana* (APEC), una entidad que subvencionó a centros educativos privados para que introdujeran el uso del catalán, y que promovió y publicó materiales escritos en catalán para la instrucción. Francesc Flos se planteó la cuestión de catalanizar la escuela tanto en el plano de los contenidos como en el de la lengua, y expuso sus planteamientos en este sentido en las obras *Las escolas catalanas* y *La ensenyansa en las escolas catalanas*[21]. Con el objetivo de la catalanización de la enseñanza, Francesc Flos y Calcat es un "pioner en el camp teòric, un precursor en el terreny de les experiències de tipus pràctic"[22].

La voluntad de reforma del sistema educativo se materializó también con la acción de Joan Bardina, quien en 1902 inició una campaña para reivindicar la renovación de la enseñanza. Consciente de los déficits en la formación de los maestros, creó una escuela normal, que estaba destinada a la instrucción de los docentes y que, aunque sólo estuvo operativa durante cuatro años, ejerció una

17 Galí, *Història de les institucions i del moviment cultural…*, 1978, 25.

18 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i…*, 25, 84.

19 Alexandre Galí. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre I. La llengua. Entitats defensores i propagadores* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1979), 189.

20 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i…*, 25.

21 Jordi Monés, *La llengua a l'escola. 1714-1939* (Barcelona: Barcanova Educació, 1984), 89.

22 Monés, *La llengua a l'escola. 1714-1939…*, 105.

notable influencia en los futuros estudios normales de la Mancomunidad de Cataluña[23].

III. *LO PRIMER LLIBRE DELS NOYS* (1898): CONTENIDO Y MÉTODO

Dado que Fos y Calcat pretendía enseñar la lengua catalana y dada la ausencia de materiales para llevar a cabo este objetivo, este maestro –que también ejerció en una escuela de El Masnou– tuvo que elaborárselos. Es en esta tarea que hay que enmarcar la obra *Lo primer llibre dels noys*, que fue concebido especialmente para la escuela que Flos fundó, el Col·legi de Sant Jordi, y, por extensión, para aquellas escuelas que se unieran a la enseñanza del y en catalán, tal y como consta en la cubierta de la obra:

Cubierta

Además de esta obra, y con la finalidad advertida de disponer de libros de texto para llevar a cabo su proyecto educativo, tal y como señala Lluís Duran, Francesc Flos elaboró los materiales *Promptuari de la escriptura catalana*, *Breu història de Catalunya*, *Nomenclatura geogràfica de Catalunya* y *Manuscrit Catalá*, entre otros[24].

23 Monés, *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya…*, 201-202.
24 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i…*, 26.

1. Estructura y contenido

Lo primer llibre dels noys es una obra concisa que está destinada a la enseñanza práctica de la ortografía, que se reparte en ocho breves lecciones –de una o dos páginas cada una a lo sumo–, y de la lectura, a partir de una selección de textos, la mayoría de los cuales, también de extensión exigua, son religiosos, como *Lo Senyal de la Creu*, *Lo Pare Nostre*, *La Ave María*, *Lo Credo* y *La Salve Regina*. Para dicha instrucción de la lectura, pero también para obtener una sólida edificación moral del individuo, se incluyen, además, otros escritos moralitzantes como la historieta "Lo mentider castigat" y directrices de buen comportamiento. *Lo primer llibre dels noys* también se dedica al léxico de los oficios, con la inclusión de un breve vocabulario, situado al final del libro, de treinta y cuatro términos que designan al mismo número de oficios y que son definidos brevemente.

2. Modelo ortográfico y aportación léxica

En el breve encabezamiento de *Lo primer llibre dels noys* –titulado "Quatre paraulas"– no hay ninguna declaración de la opción lingüística por la que se decanta Francesc Flos y Calcat, a diferencia de lo que ocurre en otro compendio suyo, el *Promptuari de la escriptura catalana* (1898), en cuyo prólogo se dice:

> Lo sistema ortográfich qu'hem adoptat es aquell que pot veurers més generalisat entre'ls escriptors cataláns, y entre ells, la majoría de Mestres en Gay Saber, y ès además lo que'n 1884 exposá en casi sa totalitat la Academia de Bonas Lletras de Barcelona.

Uno de los aspectos que generó polémica en el siglo XIX fue la desinencia para el plural femenino en sustantivos y adjetivos[25]. Para esta variable se proponían dos soluciones, cada una de las cuales provenía de dos concepciones de modelo de lengua literaria o formal de la Renaixença[26]. Segarra designa con *catalán académico de tradición antigua* a la línea que, apoyada en los textos de los siglos XIII, XIV y XV, los de máximo esplendor de la literatura catalana, defendía la solución *-es* para esta variable y, en cambio, denomina *catalán académico de tradición moderna* a la concepción que, en base a la literatura de los siglos XVI, XVII y XVIII, optó por la terminación *-as*. Esta última solución es la que Francesc Flos adoptó en *Lo primer llibre dels noys*, como puede verse en

25 Se puede reseguir dicha polémica en Segarra, *Història de l'ortografia...*, 180-218.
26 Mila Segarra, *Història de l'ortografia catalana* (Barcelona: Empúries, 1985), 218.

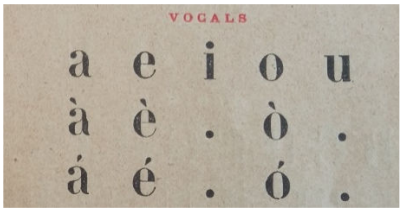
la imagen que reproducimos a continuación y que está extraída de la primera lección:

Encabezamiento de la primera lección

De acuerdo con esta solución para el plural de sustantivos y adjetivos femeninos, *Lo primer llibre dels noys* opta por la desinencia *-an* para algunas formas verbales en plural (como *divertian*, *sortian*) del presente de indicativo de los verbos de la primera conjugación.

En cambio, en la campaña de reforma lingüística de la revista *L'Avenç*, concretamente en el número 2 (de febrero de 1892), Joaquim Casas-Carbó había defendido la desinencia *-es* para nombres comunes y adjetivos femeninos, y también para las desinencias átonas terminadas en *-es* y *-en* de los verbos de la primera conjugación[27]. No obstante, Segarra afirma que el "primer pas en la modernització de l'ortografia de tradició moderna l'havia fet Aguiló amb la recuperació d'algunes grafies i usos medievals" como la desinencia *-es* para los plurales femeninos y las terminaciones con la vocal *e* en los verbos de la primera conjugación[28]. Y, durante el primer tercio del siglo XX, ésta fue la solución fijada en el punto primero de las *Normes ortogràfiques* (1913), del Institut d'Estudis Catalans.

En acentuación gráfica, *Lo primer llibre dels noys* prevé tanto el acento agudo como el acento grave[29]:



Lección primera

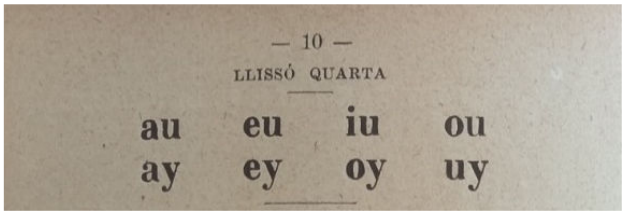
27 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 276.
28 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 289.
29 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 3.

En general, Flos y Calcat aplica el modelo de acentuación establecido por la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, aunque con algunos matices. Usa un solo acento –el agudo– para indicar la vocal tónica. Sin embargo, algunas vocales están marcadas con el acento grave, como en *llàgrimas* y *àguila*. También se detecta que las *e* y las *o* que en el Principado se pronuncian abiertas llevan el acento grave, como *aprèn* y *apostòlica*, una distinción que algunos autores ya aplicaban para marcar la apertura o cierre de las vocales *e* y *o*[30]:

> En aquells moments, alguns autors, els representants del "català acadèmic" en la vessant arcaïtzant (Aguiló i la majoria de poetes mallorquins), utilitzaven dos accents gràfics, l'agut i el greu, per marcar, a la manera francesa, el tancament i l'obertura, de *ee* i *oo*, sempre que calia, és clar, indicar la tonicitat de la síl·laba…

Por otra parte, Francesc Flos recurría a dos acentos –el agudo y el grave– para distinguir la apertura de la vocal en las palabras homógrafas, como las parejas *ós*, *òs* y *dóna*, *dòna*.

Tal y como se refleja en el título de la obra, en *Lo primer llibre dels noys*, la yod del diptongo decreciente es representada por la grafía *y* griega (*ay, ey, oy, uy*), de acuerdo con el contenido de la lección cuarta[31]:


— 10 —

LLISSÓ QUARTA

au eu iu ou

ay ey oy uy

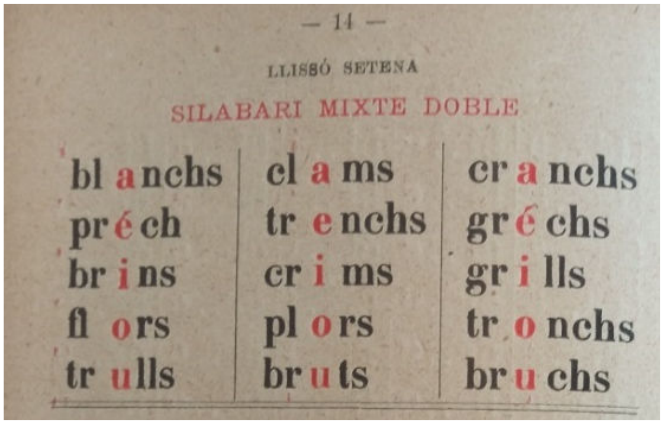
Primera parte de la lección cuarta

En *Lo primer llibre dels noys* la letra *y* también representa la conjunción copulativa, como en *...un noy molt dolent que's deya Joanet y tenía'l vici tan lleig de dir mentidas...* ("Lo mentider castigat"). Ambos usos de *y* –diptongo y conjunción copulativa, tal y como se aprecia en el ejemplo precedente– fueron suprimidos y sustituidos por la grafía *i* en la referida Campaña Lingüística de *L'Avenç*, como se defendió en el su número 3, de marzo de 1892[32]. Posterior-

30 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 165.
31 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 10.
32 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 276.

mente, también fueron proscritos en las citadas *Normes ortogràfiques* (1913) del Institut d'Estudis Catalans.

En cuanto al consonantismo, en *Lo primer llibre dels noys* (1898: 14), Flos y Calcat propugna el grupo final *-ch*, de acuerdo con lo que se puede observar en el apartado "Silabario mixto doble" de la séptima lección:


— 14 —

LLISSÓ SETENA

SILABARI MIXTE DOBLE

bl a nchs	cl a ms	cr a nchs
pr é ch	tr e nchs	gr é chs
br i ns	cr i ms	gr i lls
fl o rs	pl o rs	tr o nchs
tr u lls	br u ts	br u chs

Fragmento inicial de la séptima lección

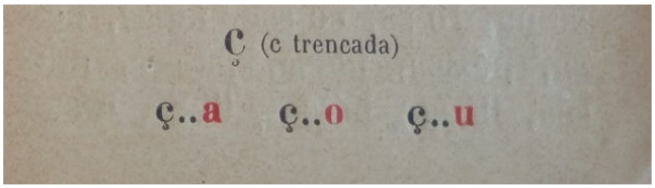
La terminación *-ch* era defendida en el *Proyecto* (1867) y en la versión definitiva de la *Ortografía de la llengua catalana* (1874) de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona[33]. Como se puede observar, en la obra de Francesc Flos se insertan palabras que incluyen el grupo *-ch*, como *ruch*. En este aspecto *L'Avenç* postuló la supresión de dicho dígrafo arcaizante y propuso las alternativas *c* o *g* según correspondiera[34].

Aún sobre la letra hache, esta solución también aparece usada en *Lo primer llibre dels noys*, en posición inicial (como en *hombre* y *horchata*) y también en posición antihiática (en palabras como *rihent* y *vehí*), de acuerdo con el modelo ortográfico que seguía Flos y Calcat[35]. Sin embargo, en el marco de la Campaña Lingüística de *L'Avenç*, concretamente en el número 3, se propugnó la supresión de la letra hache en estos dos contextos lingüísticos, medial e inicial, aunque, como es sabido, sólo la primera quedó fijada en la normativa promulgada durante el primer tercio del siglo XX.

33 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 163.
34 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 263.
35 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 164.

En *Lo primer llibre dels noys*, Francesc Flos utiliza la letra *t* a final de palabra para indicar el sonido oclusivo dental sordo, como en la palabra *fret*. Esta solución está de acuerdo con la prescripción establecida en la *Ortografía de la llengua catalana* de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona en el sentido que para el sonido oclusivo dental sordo a final de palabra solo se contemplaba *t*[36]. En cambio, *L'Avenç* propugnó la alternancia de *t* y *d* en posición final de acuerdo con la grafía que apareciera en los derivados correspondientes, tal y como postulaba un artículo de Pompeu Fabra de enero de 1892[37].

Por otro lado, en *Lo primer llibre dels noys* se incluye la grafía *ç*, como se observa en esta imagen extraída de la tercera lección[38]:



Fragmento final de la tercera lección

Sin embargo, en *Lo primer llibre dels noys* Flos no aplica la *ç* en los contextos para los que la prescribían sus partidarios, que estaban adscritos al catalán académico de tradición antigua, como podemos observar en la palabra *llissó*, escrita con una doble *s* al principio de cada unidad temática[39], y también en *alsada* y *comenso*, que constan con una sola ese. *Lo primer llibre dels noys*, pues, en la práctica, se decanta por la solución que defendían los partidarios del catalán académico de tradición moderna, que, "se servien exclusivament de *s* i *ss*, sense abandonar, però, l'ús de *c* davant de *e* i *i*"[40]. En cambio, la revista *L'Avenç* recuperó la grafía *ç*, tal y como había propuesto Joaquim Casas-Carbó en el artículo "Quina forma deu adoptar el modern català literari?", publicado el 31 de diciembre de 1890[41]. Les *Normes ortogràfiques* (1913) sancionaron, como es sabido, esa solución.

36 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 163.
37 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 276.
38 Francesc Flos y Calcat, *Lo primer llibre dels noys* (Barcelona: Estampa de Jaume Jepús, 1898), 7.
39 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 7.
40 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 221.
41 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 266-267.

Lo primer llibre dels noys prevé, en general, como grafías de la consonante africada prepalatal sorda en posición final *-ig* (*boig, fuig, safareig*) y *-tx* (*mitx*, *mitxa*). En este sentido, la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, por medio primero del *Proyecto* y después de la *Ortografía de la llengua catalana*, prescribía también la terminación *-ig* si dicha articulación no estaba precedida por la vocal *i*, como en la palabra *maig*. Proponía, además, las soluciones *-tx* o *-tj*, para cuando dicho sonido consonántico sucediera a la vocal *i*, como en *mitj*, de acuerdo con la consonante que apareciera en las palabras derivadas que se podían formar (*mitjana*). No obstante, en *Lo primer llibre dels noys* se localiza un caso, *mitx*, que contrasta con *mitj* de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. También se detecta una incongruencia entre la grafía de *estoigs* y la de su derivado *estotxista*.

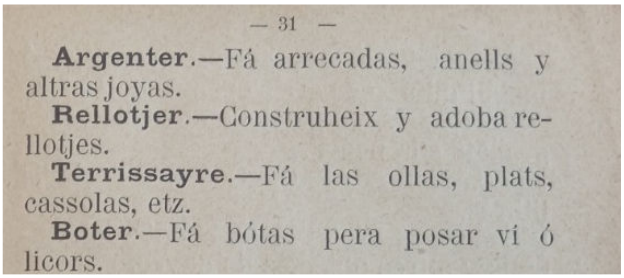
Francesc Flos usaba la letra *x*, sola o combinada con *i*, si la vocal precedente difería de esta, para representar el sonido prepalatal fricativo sordo en dos contextos: (a) entre vocales, como en las palabras *guixa* y *bruixa*, y (b) a final de palabra, como en *eix* y *baix*. También la escribía en contexto inicial, como en *xocolata*, y en posición postconsonántica, como en *horxata.* Asimismo, recorría a dicha grafía para fijar los sonidos compuestos [ks] y [gz], que aparecen en palabras como *exaltació*. Dichas soluciones concuerdan con las previstas por la *Ortografía de la llengua catalana* de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona[42]. Por otra parte, la grafía *esclamasions* refleja la simplificación del grupo cuatriconsonántico [kskl].

Francesc Flos y Calcat insertaba *j* en palabras como *vejentlo*, *metjes* y *rellotjer*. En este sentido, la *Ortografía de la llengua catalana* de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona ya contemplaba el uso de *j* ante las vocales *e* e *i* "si els mots de la mateixa família de derivació la tenen: *menjar-menjen*"[43]. Las *Normes ortogràfiques* que el Institut d'Estudis Catalans aprobó en 1913 establecían, en su punto segundo, que delante de las vocales *e* e *i* se tenía que escribir *g* y no *j*, y aportaban ejemplos como *metge* y *rellotge*. No obstante, respetando su origen etimológico, dicho primer texto del corpus normativo fundacional hacía la excepción de las palabras "*jerarquía*, *jeroglífic*, *jeure* (forma secundària de *jaure*), *majestat*, en els nexes *-jecc-* y *-ject* [...] i en alguns noms propis com *Jesús*, *Jerusalem*, *Jeremíes*, *Jeroni*"[44].

42 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 164.
43 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 164.
44 Institut d'Estudis Catalans. *Normes ortogràfiques* (Barcelona: Tipografía L'Avenç, 1913), 5.

El libro objeto de estudio adopta la forma preposicional *ab*, que era la tradicional en esa época, como evolución de la latina APUD. Francesc Flos se decantaba pues por la variante consolidada y más aceptada en aquel momento y no se hacía eco, para esta preposición, de la reforma que había impulsado a principios de aquella década la revista *L'Avenç*. La Campaña Lingüística que inició dicha cabecera defendió las formas *am* y *amb*, por medio del artículo de Joaquim Casas-Carbó "*Ab*, *amb* (*ambe*, *amb*, *embe*, *em*, *en*) ¿Quina forma deu adoptar lo modern catalá literari?", publicado el 31 de octubre de 1890[45].

En lo que concierne al léxico, aparte de las palabras y la fraseología que hay en los textos religiosos y también en los otros escritos moralizantes, destinados a la práctica de la lectura, *Lo primer llibre dels noys* contiene también un breve capítulo final[46] que recoge términos relativos a los oficios más frecuentes en aquella época, tal y como se puede ver en esta imagen:


— 31 —

Argenter.—Fá arrecadas, anells y altras joyas.

Rellotjer.—Construheix y adoba rellotjes.

Terrissayre.—Fá las ollas, plats, cassolas, etz.

Boter.—Fá bótas pera posar ví ó licors.

Cuatro definiciones del apartado "Oficios"

Cada entrada incluye uno, dos o tres lemas alternativos, que preceden a la definición del oficio que designan. Se incluyen treinta y cuatro entradas que hacen referencia al mismo número de oficios, aunque en seis ocasiones se dan dos designaciones alternativas para un mismo trabajo y en otra entrada se dan tres opciones.

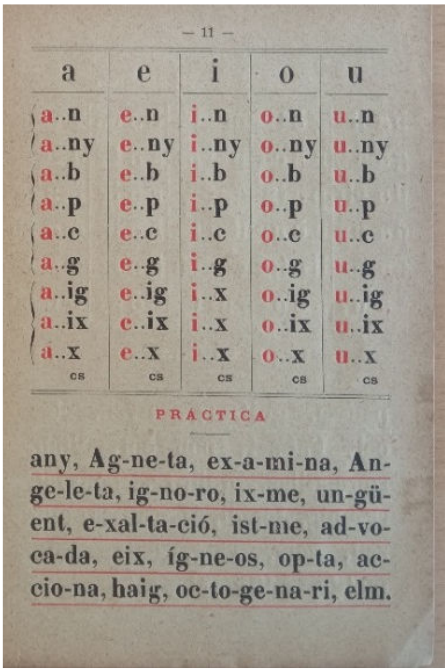
En este sentido, la existencia de este capítulo se puede encontrar en el documento que recoge los treinta puntos de la Escuela Nueva, elaborados por Adolphe Ferrière, del Instituto Rousseau de Ginebra. En este listado se incluyen los trabajos manuales, a los que se recomienda que el alumno se dedique cada día en la escuela, entre los que ocupan un lugar preferente la carpintería, el cul-

45 Segarra, *Història de l'ortografia…,* 266.
46 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 30-32.

tivo de la tierra y la cría de pequeños animales[47]. De hecho, el movimiento renovador de la Escuela Nueva consideraba que para que la educación fuera eficaz era necesaria "la influencia total del medio en el que se mueve y se desarrolla el niño"[48].

3. MÉTODO DE ENSEÑANZA

En cuanto al método, los pasos en los que se articula la enseñanza de la ortografía y de la lectura del catalán que propone la obra *Lo primer llibre dels noys* son:



— 11 —

a	e	i	o	u
a..n	e..n	i..n	o..n	u..n
a..ny	e..ny	i..ny	o..ny	u..ny
a..b	e..b	i..b	o..b	u..b
a..p	e..p	i..p	o..p	u..p
a..c	e..c	i..c	o..c	u..c
a..g	e..g	i..g	o..g	u..g
a..ig	e..ig	i..x	o..ig	u..ig
a..ix	e..ix	i..x	o..ix	u..ix
a..x cs	e..x cs	i..x cs	o..x cs	u..x cs

PRÀCTICA

any, Ag-ne-ta, ex-a-mi-na, An-ge-le-ta, ig-no-ro, ix-me, un-güent, e-xal-ta-ció, ist-me, ad-voca-da, eix, íg-ne-os, op-ta, accio-na, haig, oc-to-ge-na-ri, elm.

Segunda página de la lección cuarta

a) en primer lugar, expone, en cada lección, las grafías vocálicas y consonánticas y sus combinaciones en sílabas;

47 Portell; Marquès, *Els mestres de la República...* 168.
48 Portell; Marquès, *Els mestres de la República...* 167.

b) en segundo lugar, propone palabras para practicar las citadas sílabas de esa misma lección, y
c) en tercer lugar, ofrece textos, religiosos y moralizantes, para poner en práctica la identificación de las sílabas de distintas lecciones y la lectura en general. Excepto los monosílabos, las palabras que aparecen en dichos escritos están separadas silábicamente.

4. Exposición de las reglas ortográficas

Los aspectos de la ortografía de la lengua catalana que incluye *Lo primer llibre dels noys* comienzan con la exposición del abecedario, con la indicación del nombre de cada una de las letras que lo forman. Posteriormente distingue entre vocales y consonantes, y las siguientes lecciones atienden, de forma práctica, la noción de sílaba a partir de la exposición de las posibles combinaciones entre las consonantes y las vocales previamente presentadas.

En general el ideario de la Escuela Nueva –en el que se inserta el método Montessori, que llegó a Cataluña, posteriormente[49] a la publicación de *Lo primer llibre dels noys*–, y que influyó en la propuesta pedagógica de Francesc Flos y de otros pedagogos catalanes, confiere centralidad al entorno donde el alumno aprende:

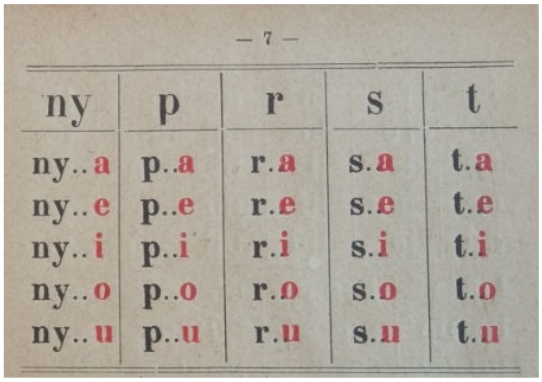
> ...la doctora Montessori dóna molta importància a l'ambient que envolta el nen, el seu món. La bellesa de l'ambient i del propi material conviden el nen o la nena a l'activitat. Tot ha de ser bonic i atractiu perquè els nens se sentin atrets i això sigui un factor estimulant[50].

Y, en este sentido, el libro es un elemento que forma parte del contexto de aprendizaje y una disposición práctica como la que hemos descrito contribuye a que este entorno sea más placentero. También hace agradable este material el uso de los colores para distinguir entre las grafías que representan los sonidos vocálicos –en rojo– de los consonánticos –en negro–, un recurso que, por otra parte, aporta claridad al contenido ortográfico que se expone[51]:

49 Sobre la llegada del Método Montessori a Cataluña, se puede consultar Alexandre Galí, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre II. Ensenyament primari. Tercera part. Llibre III. Ensenyament secundari*. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1979, 145-160. El Método Montsessori fue introducido en Cataluña por Jaume Palau y Eladi Homs. Este último fue secretario del Consejo de Pedagogía de la Mancomunitat de Catalunya, circunstancia que fue decisiva para la proyección de la línea Montessori y de la Escuela Nueva en la política educativa de esta institución.

50 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX*..., 85.

51 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 7.



— 7 —

ny	p	r	s	t
ny..a	p..a	r.a	s.a	t.a
ny..e	p..e	r.e	s.e	t.e
ny..i	p..i	r.i	s.i	t.i
ny..o	p..o	r.o	s.o	t.o
ny..u	p..u	r.u	s.u	t.u

Lección tercera

La disposición en cada columna de cinco sílabas que son una combinación de entre una y cinco consonantes y las cinco vocales gráficas, además, entronca claramente con una de las tres ideas del método diseñado por la Escuela Nueva: la autosuficiencia de estudiante. El listado en columnas de las diferentes sílabas como combinación de los sonidos consonánticos y vocálicos –que, como hemos dicho, se identifica cromáticamente– permitía que el alumno se atreviera solo al aprendizaje de dichas grafías. Este procedimiento pedagógico, además, daba la posibilidad de una lectura visual de las grafías.

Además, es fácil establecer una relación entre, por un lado, el método usado en el libro que es objeto de estudio, que permite combinar consonantes y vocales para formar sílabas y combinar sílabas en palabras, y, por otro, la forma con la que Francesc Flos y Calcat enseñaba a leer a sus alumnos en el Col·legi de Sant Jordi. Sabemos que, para esta tarea, Flos recurría a "uns quadres amb unes lletres mòbils per a la formació de paraules", tal y como señala Duran[52]. De acuerdo con el lema ya mencionado de "ensenyar jugant", Francesc Flos planteaba las asignaturas como un juego, con el propósito de que las diferentes materias pudieran ser comprendidas fácilmente por sus alumnos[53].

Otro recurso para crear materiales placenteros al alumno lo constituían las ilustraciones. Las que contiene *Lo primer llibre dels noys* estaban destinadas a amenizar la exposición del contenido y aparecen, no para la ortografía, sino en otros apartados de la obra objeto de estudio como en los textos destinados a la

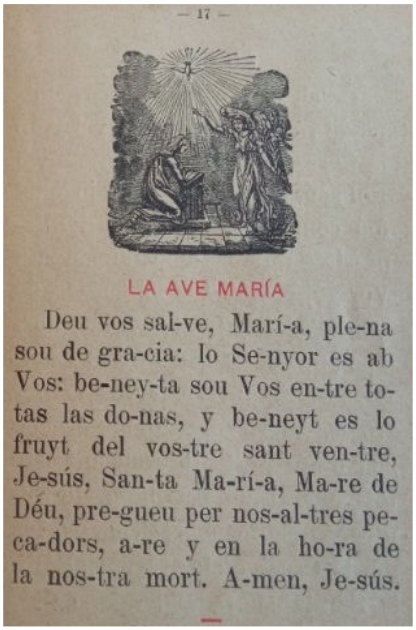
52 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i*..., 26.
53 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i*..., 26.

"Práctica de lectura corriente"[54], por ejemplo "Historieta"[55], pero también se detectan en el apartado "Oficios"[56]. Cada una de las cinco páginas que integran el capítulo "Historieta" dispone de una ilustración, con lo que se evitaba que el alumno pudiera ver una página entera solo con texto. La primera de dichas ilustraciones es una letra capitular; la última es un gallo dibujado que cierra el apartado, y las tres imágenes restantes están insertadas en el texto. En la imagen que el lector puede ver a continuación, podemos observar una de estas ilustraciones[57]:

"Historieta"

Las ilustraciones también acompañan los textos religiosos, situados en el apartado de "Práctica general de lectura". Además de un dibujo situado al final de "Salve Regina"[58], las oraciones "La Senyal de la Creu"[59] y "La Ave María"[60] se complementan con un dibujo en cada caso.

54 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 22-23.
55 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 25-29.
56 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 30-32.
57 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 27.
58 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 19-20.
59 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 15.
60 Flos y Calcat, *Lo primer llibre*…, 7.



— 17 —

LA AVE MARÍA

Deu vos sal-ve, Marí-a, ple-na sou de gra-cia: lo Se-nyor es ab Vos: be-ney-ta sou Vos en-tre to-tas las do-nas, y be-neyt es lo fruyt del vos-tre sant ven-tre, Je-sús, San-ta Ma-rí-a, Ma-re de Déu, pre-gueu per nos-al-tres pe-ca-dors, a-re y en la ho-ra de la nos-tra mort. A-men, Je-sús.

"Ave María"

La inclusión de estos textos religiosos está de acuerdo con que el Col·legi de Sant Jordi era un centro educativo confesional y se adscribía a un catalanismo de raíces católicas. Sin embargo, a diferencia de materias como la geografía, la aritmética o la lengua, a la enseñanza de la religión no se le aplicaban los métodos de la renovación pedagógica[61]. No obstante, el hecho de estar escritos en catalán ya era una novedad destacada para la época. En este sentido, *Lo primer llibre dels noys* integra textos básicos del catecismo los cuales constituyen una aportación que "no puede ser original", tal y como ocurre en otras obras de Francesc Flos como *Cansoner escolar catalá* y *Manuscrit Catalá*[62]. Sobre este tipo de textos, Duran[63] subraya que:

> *Lo primer llibre dels noys* assenyala les formes a què estan subjectes els nois dins de l'univers religiós i moralitzant, univers que es concreta en les virtuts que apareixen també a *Manuscrit Català*, on sobresurten les virtuts de

61 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i*..., 106.
62 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i*..., 106-107.
63 Duran; Flos, *Flos i Calcat: catalanisme i*..., 106.

> l'obediència, l'observança, l'austeritat, el temor a la immortalitat, l'esforç i la fe pietosa.

La presencia de textos religiosos de este tipo en *Lo primer llibre dels noys* se limitaba a una selección de oraciones extraídas de catecismo de la doctrina católica, aunque, como es sabido, estas eran solo una parte de los catecismos. Dichos compendios doctrinales incorporaban también otros contenidos[64]:

> Generalment, aquests catecismes, com els posteriors dels segles XIX i XX, solen tenir, al començament, les oracions i els preceptes; després, els diàlegs sobre els dogmes i misteris, els sagraments (amb especial extensió el sagrament de la penitencia), els manaments i les faltes; al final, solen incloure l'oferiment de les obres, un petit devocionari marià, la manera d'ajudar la missa, els sagramentals i les oracions per a obtenir una bona mort.

En el momento de elaboración de la obra de Flos y Calcat que estudiamos, existía una tradición, estudiada por Antoni Comas[65], de catecismos publicados en catalán que eran traducción de catecismos publicados en latín o en castellano. En el siglo XVIII existían más de treinta catecismos –algunos inéditos– escritos en catalán, entre los encargados por obispos y algunos que surgieron de la iniciativa particular[66]. Flos y Calcat conocería bien dicha tradición en el momento de elaborar sus obras para la enseñanza.

La presencia de contenido religioso en *Lo primer llibre dels noys* se refuerza por el hecho de que, entre finales del siglo XIX y principios del XX, se detectan cambios en la posición de una parte de la Iglesia Católica respecto al uso del catalán. Además de considerarla un derecho reivindicable, durante aquella época existía una corriente de pensamiento plenamente consolidado que postulaba que la enseñanza de la doctrina católica del catecismo debía impartirse en la lengua de cada zona, tal y como Serra y Valls[67] manifestaba con estos argumentos:

> Si donchs una regió, un poble, tenen una llengua propia y adequada, es llógich, es lo mes conforme á rahó natural que usen aquesta llengua en lo tracte, en la conversa, en les mútues relacions, en la comunicació de sos pensaments; será,

64 Antoni Comas, "Catecismes", en *Història de la literatura catalana*. Volumen V, dirigida por Martí de Riquer, Antoni Comas y Joaquim Molas (Barcelona: Ariel, 1985), 486.

65 Comas, "Catecismes", en *Història de la literatura catalana*, 485-490.

66 Comas, "Catecismes", en *Història de la literatura catalana*, 485-486.

67 Serra y Valls, Joseph M. *De com la ensenyança y propagació de la Doctrina Católica deuen ferse en llengua regional*. Barcelona: Estampa "La Catalana" de J. Puigventós, 1896, 10-11.

> per consegüent, lo més conforme á rahó natural, usarla en la ensenyança, en la predicació, dirigides á aquest poble, de la Doctrina Católica.

Y, asimismo, además de ver una dificultad en el ejercicio de traducción para la enseñanza del catecismo, esgrimía otras razones por las que tampoco consideraba aconsejable la transmisión del catecismo en otra lengua diferente –el castellano en Cataluña– de la propia de cada región[68]:

> Lo contrari, es a dir, l'usar una llengua forastera, anch que fos, lo qual no es possible, tan perfecta y universalment coneguda com la propia, es emmanllevar als altres lo que's té á casa, lo qual si pot ésser resultat d'una bogería de la moda (tantes n'autorisa!), no pot en cap manera ser conseqüencia de la voluntat de la Iglesia.
>
> […]
>
> Lo ensenyar lo Catacisme en llengua forastera, es obligar als noys á aprendre una lletanía de paraules estranyes pera ells, que recordarán perfectament tal volta, y ab les quals lluhirán en un acte oficial, peró que no serán més que lletra morta, de la que no'n capirán un mot. Si alguna activitat ó energía apliquen al estudi del llibre, y no es racional demanarne molta al qui per primera vegada aprén la Doctrina Cristiana, será á entendre lo escrit, será merament treball de traducció, del que algú quedará molt satisfet y pagat sens comptar que *non erat hic locus*. En una paraula, los fruyts de aquesta ensenyança serán nuls, ó al menys tan migrats y esquifits, que per força farán llástima als matexos mestres, si ja no es que aquests tenen també que representar una comedia, per cert poch profitosa, al ensenyar en una llengua que no més mitjanament conexen.

La defensa de la lengua catalana para la enseñanza del catecismo afectaba tanto a la modalidad oral como a la modalidad escrita. Esta última está directamente relacionada con nuestro objeto de estudio por cuanto es la que vehiculaba los contenidos de la doctrina cristiana en los libros, como *Lo primer llibre dels noys*. La Iglesia, pues, también era partidaria que los catecismos y los libros de texto que contenían doctrina católica estuvieran escritos en la lengua de la zona para la cual estaban destinados, tal como Serra y Valls[69] advertía:

> Y les fulles del Catecisme, com les fulles de tot llibre que deuen aprendre los infants, no de cor, sinó pera entendre, y adhuc practicar, han d'estar escrites en

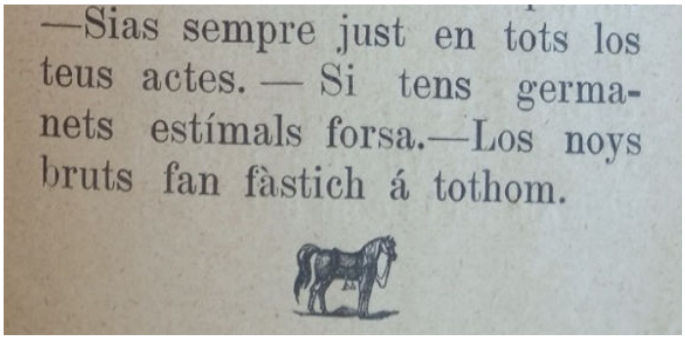
68 Joseph M. Serra y Valls, *De com la ensenyança y propagació*…, 11, 23.
69 Joseph M. Serra y Valls, *De com la ensenyança y propagació*…, 23.

> la llengua més adequada al enteniment y al cor, en la llengua més inteligible y amable; es aquesta la propia, la llengua de la patria.
>
> Lo de que's déu ensenyar en una llengua coneguda del dexeble pera obtenir fruyts reals y verdaders, ha estat y será sempre un principi que no té retop.

Y poco después de la publicación de *Lo primer llibre dels noys*, ya en el Obispado de Barcelona, Josep Morgades y Gili se manifestó favorable a la enseñanza de la catequesis en catalán[70].

5. Lectura

Dentro del movimiento de la Escuela Nueva se había elaborado un método innovador para la enseñanza, entre otras materias, de la escritura y la lectura[71], que incluía unas ideas que recogía *Lo primer llibre dels noys*. Este breve compendio práctico tenía por objetivo enseñar a leer y para ello, en el apartado de "Práctica general", aportaba los cinco textos religiosos mencionados. Además, contiene un apartado específico de ""Pràctica de lectura corrent", que reúne tres textos moralizantes. El primero está integrado por veintitrés sentencias escritas para que el estudiante que las leyera se las aplicara y que pretendían educar su conducta:


—Sias sempre just en tots los teus actes. — Si tens germanets estímals forsa.—Los noys bruts fan fàstich á tothom.

"Pràctica de lectura corrent"

Este contenido se ajusta a otro de los postulados de la Escuela Nueva, que consideraba, en palabras de Adolphe Ferrière, que "l'educació de la consciència moral es practica en moltes escoles noves amb narracions i lectures que provo-

70 Monés, *La llengua a l'escola. 1714-1939*…, 118.
71 Monés, *La pedagogia catalana al segle XX*…, 81.

quen en els nens respostes espontànies, veritables judicis de valor que, a mesura que es van repetint i accentuant, acaben relacionant-se més estretament amb ells mateixos i els altres"[72].

IV. CONCLUSIONES

Del estudio que hemos llevado a cabo sobre la obra *Lo primer llibre dels noys* (1898), de Francesc Flos y Calcat, se derivan estas conclusiones:

1. es un manual de texto dirigido al alumnado del Col·legi de Sant Jordi –fundado por el autor de este libro– y al de las escuelas que enseñaran el catalán y en catalán, para el aprendizaje práctico de la ortografía y de la lectura. Es, pues, un precedente de la labor de publicación de materiales que llevó a cabo la Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana (APEC), también creada por Flos y Calcat;
2. se inscribe en el ideario de la Escuela Nueva, el movimiento de renovación pedagógica inspirado en las nuevas corrientes europeas y norteamericanas de la época en ciencias de la educación, que llegó a Cataluña entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX y que pretendía cambiar las directrices de la escuela tradicional, una aspiración que recogió el catalanismo político;
3. instauraba el principio de este movimiento renovador de enseñar en la lengua de los niños –ya reivindicado anteriormente– y transmitía uno de los modelos ortográficos existentes y el más consolidado en esa época, el de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, pero sin ser permeable a las nuevas ideas renovadoras en ortografía que ya se debatían en esa misma década, especialmente en la Campaña Lingüística de *L'Avenç*;
4. proponía la práctica de la lectura por medio de textos básicos del catecismo, de acuerdo con el carácter confesional del Col·legi de Sant Jordi, y en consonancia con las ideas de una parte de la Iglesia Católica de la época de usar el catalán en la transmisión de su doctrina, y también reunía escritos moralizantes para la educación de la conducta del estudiante, de acuerdo con el canon del catalanismo conservador;
5. incorporaba elementos gráficos a lo largo del libro, como ilustraciones y colores, con el objetivo de hacer más agradable el entorno de aprendizaje y de amenizar la transmisión de sus contenidos, por ejemplo evitando páginas integradas solo por texto, de acuerdo con los postulados del movimiento de

72 Portell; Marquès, *Els mestres de la República...*, 169.

la Escuela Nueva, y más concretamente aplicando el lema de Francesc Flos y Calcat de "ensenyar jugant", y

6. propuso, de acuerdo con la llegada de las nuevas ideas de renovación pedagógica, un método autónomo para el aprendizaje de la ortografía y la lectura, y familiarizó al alumnado con el contexto en el que vivía, porque, por ejemplo, le acercó a los principales oficios manuales de su entorno, indicándole los términos que los designaban y una definición breve de cada uno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bantulà, Jaume. "La introducció dels jocs populars i tradicionals en l'educació escolar dels infants". *Temps d'educació*, 30, 2006, 235-247.

Comas, Antoni. "Catecismes". En *Història de la literatura catalana*. Volumen V. Dirigida por Martí de Riquer, Antoni Comas y Joaquim Molas, 485-490. Barcelona: Ariel, 1985.

Duran, Lluís, y Jordi Flos. *Flos i Calcat: catalanisme i escola*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor, 2001.

Ferrando, Antoni, y Miquel Nicolás. *Història de la llengua catalana* (Nova edició revisada i ampliada). Barcelona: Editorial UOC, 2011.

Flos y Calcat, Francesc. *Promptuari de la escriptura catalana*. Barcelona: Estampa de Jaume Jepús, 1898.

Flos y Calcat, Francesc. *Lo primer llibre dels noys*. Barcelona: Estampa de Jaume Jepús, 1898.

Galí, Alexandre. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre II. Ensenyament primari. Primera part*. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1978.

Galí, Alexandre. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre I. La llengua. Entitats defensores i propagadores*. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1979.

Galí, Alexandre. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900-1936. Llibre II. Ensenyament primari. Tercera part. Llibre III. Ensenyament secundari*. Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1979.

Institut d'Estudis Catalans. *Normes ortogràfiques*. Barcelonna: Tipografia L'Avenç, 1913.

Monés, Jordi. *El pensament escolar i la renovació pedagògica a Catalunya (1833-1938)*. Barcelona: La Magrana, 1977.

Monés, Jordi. *La llengua a l'escola. 1714-1939*. Barcelona: Barcanova Educació, 1984.

Monés, Jordi. *La pedagogia catalana al segle XX. Els seus referents*. Barcelona, Lleida: Institut d'Estudis Catalans, Pagès Editors, 2011.

Portell, Raimon, y Salomó Marquès. *Els mestres de la República*. Barcelona: Ara Llibres, 2016.

Segarra, Mila. *Història de l'ortografia catalana*. Barcelona: Empúries, 1985.
Serra y Valls, Joseph M. *De com la ensenyança y propagació de la Doctrina Católica deuen ferse en llengua regional*. Barcelona: Estampa "La Catalana" de J. Puigventós, 1896.

Daniel Casals i Martorell
Departamento de Filología Catalana
Universitat Autònoma de Barcelona
Calle de la Fortuna, s. n., Campus de la UAB,
08193, Bellaterra, Cerdanyola del Vallès (España)
https://orcid.org/0000-0002-2488-5961

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 951-969, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.951

QUAN LA *LENGUA NACIONAL* DESPLAÇA LA LLENGUA MATERNA A L'ENSENYAMENT: RASTRES DE DOCÈNCIA EN CATALÀ A COMENÇAMENT DEL SEGLE XIX*

WHEN THE NATIONAL LANGUAGE *DISPLACES THE MOTHER TONGUE IN EDUCATION: TRACES OF TEACHING IN CATALAN AT THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURY*

JORDI GINEBRA SERRABOU
Universitat Rovira i Virgili

Recibido: 26/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUM / RESUMEN

En aquest estudi es proporcionen dues menes de dades. En primer lloc, dades sobre textos escolars en català que s'imprimeixen entre 1800 i 1833. En segon lloc, dades de declaracions i testimoniatges sobre la perviviència del català com a llengua docent durant aquests anys. A continuació es planteja un debat per interpretar l'existència de les dades adduïdes: la continuïtat del català a l'escola malgrat la repressió practicada per les autoritats polítiques des de l'inici del segle XVIII. Primer s'emmarquen en el context de la situació històrica del segle, és a dir, de l'Antic Règim. Després en el context dels canvis polítics que tenen lloc a començament del segle XIX, amb la implantació del nou estat nacional contemporani. La conclusió és que els rastres de docència en català de començament del segle XIX són el testimoniatge final d'unes condicions històriques i

* Aquest treball ha estat finançat parcialment per la Comunitat Autònoma de les Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, amb fons de l'impost sobre estades turístiques ITS 2017-006 (PRD2018/03).

polítiques que s'esvaeixen, ja que en la nova nació espanyola només és possible una llengua nacional: la llengua espanyola.

Paraules clau / Palabras clave: Català, història del català, història de l'educació, llengua i nació

ABSTRACT

This work provides two types of evidence. Firstly, data on school texts in Catalan that were printed between 1800 and 1833. Secondly, data on statements and testimonies on the survival of Catalan as a teaching language during these years. Next, I raise a discussion to interpret the existence of the evidence provided: the continuity of Catalan in school despite the repression practiced by the political authorities since the beginning of the 18th century. First, the dara are framed in the context of the historical situation of the century, that is, of the *Ancien Régime*. Then in the context of the political changes that take place at the beginning of the 19th century, with the birth of the new contemporary national state. The conclusion is that the traces of teaching in Catalan at the beginning of the 19th century are the final testimony of historical and political conditions that are vanishing, since in the new Spanish nation only one national language is possible: Spanish.

Keywords: Catalan, History of Catalan, History of Education, Language and Nation.

I. INTRODUCCIÓ

Em plau començar aquest article amb una referència de Josep Massot i Muntaner, traspassat recentment, com a petit homenatge a la seva memòria. En la tercera edició del seu treball sobre la llengua dels mallorquins, el savi monjo benedictí al·ludeix a l'obra *Preceptes, elegancias, kalendas, y frases; que se enseñan en las escolas de gramatiga de la Provincia de S. Francesch de Mallorca*, i en concret a l'edició de 1829, i remarca: "senyal que en aquell moment, malgrat els esforços oficials per imposar el castellà, el català encara es feia servir a l'ensenyament" (Massot i Muntaner 2017, 341). Efectivament, el fet que un llibre escolar es continuï editant més d'un segle després d'haver-se publicat per primera vegada és sobretot una dada que mostra que l'obra s'utilitzava a les aules. I, en el món educatiu de l'Antic Règim, un text escolar escrit en un idioma es "llegia" —s'ensenyava— en l'idioma en què estava escrit.

Massot no aprofundeix més en la qüestió, perquè no és el propòsit del seu estudi, però la dada que ens ofereix té sens dubte interès per a la història de l'idioma del sistema educatiu a les terres de parla catalana i, més en general, per a la història social de la llengua catalana. Sobretot si tenim en compte dos fets: que hi ha altres dades —abundants— que informen en sentit contrari, i que el discurs tradicional de la historiografia catalana —o un cert discurs— ha donat per descomptat que amb els decrets de Nova Planta, a començament del segle XVIII, el castellà es va imposar a les aules; o, en tot cas, que es va començar a imposar, i que aquesta imposició va culminar el 1768, amb la coneguda Real Cédula de Aranjuez. ¿Què representa, llavors, una edició dels *Preceptes, elegancias, kalendas, y frases* feta el 1829?

En les pàgines que seguiran es pretén donar, almenys parcialment, una resposta a la pregunta que s'acaba de fer. En l'apartat 2 es proporcionen altres dades sobre textos escolars en català que s'imprimeixen entre 1800 i 1833. En l'apartat 3 s'apleguen declaracions i testimoniatges sobre la pervivència del català com a llengua docent durant aquests anys. En els apartats 4 i 5 es planteja un debat per interpretar l'existència de les dades adduïdes: en l'aparat 4 emmarcant les dades en el context de la situació històrica del segle XVIII, i en l'apartat 5 en el context dels canvis que tenen lloc a començament del segle XIX. L'elecció de les dates 1800-1833 és en part convencional, sobretot la primera, que ha estat fixada per les limitacions de la recerca: com més reculem, més dades trobem relacionades amb la presència del català al món escolar, i calia aturar-se en algun punt. La segona data està més motivada: és la que es considera la del final de l'absolutisme borbònic a Espanya (encara que de vegades la data que es dona és la de 1834).

II. DADES (I). TEXTOS ESCOLARS IMPRESOS

La dada que ofereix Massot i Muntaner no és, en realitat, una dada del tot rara. Durant el primer terç del segle XIX l'obra a la qual es refereix l'estudiós mallorquí ja s'havia editat el 1809, el 1814, el 1817 i el 1822 (Marcet i Solà 1998, 388). Una mica abans, el 1791 —tot i que cau fora del període establert—, s'havia publicat a Girona el manual *Clara explicació de las parts, de que constan las oracions gramaticals y altres rudiments molt utils per als principiants de gramatica*, redactat per Josep Micola. Segons Rosa Mut i Teresa Martí (1981, 23), l'edició, en la seva versió catalana, d'alguns dels vells textos tradicionals per a l'ensenyament del llatí —les gramàtiques de Nebrija, de Sempere, de Torrella, la *Summa de temps*, el *Sensus erasmiani*— va tenir

continuïtat fins a l'entrada del segle XIX[1]. També hi ha alguna impressió vuitcentista del *Compendi breu de las quatre reglas generals de la arismetica practica* de Francesc Ifern (Verrié 1981, 30; Maduell 2001, 49). Totes aquestes edicions testifiquen que el català era encara, poc o molt, llengua de docència. Naturalment, pot ser que el català també es fes servir com a idioma docent amb el suport de material més antic. Per exemple, Rosa Calafat (2017*a*, 366) indica que les escoles de Menorca van utilitzar el *Nou mèthodo per aprendrer la llengua llatina* (1762) d'Antoni Portella fins ben entrat el segle XIX. I és que, efectivament, el 1810 els jurats de Maó, en l'"Arreglament" que redacten com a resposta a una petició per a l'establiment de diverses escoles a la ciutat, determinen que el mestre menor de gramàtica ensenyarà amb "ab los rudiments mahonesos" —és a dir, amb l'esmentada gramàtica llatina en català (Pons 1995, 485; Marcet i Solà 1998, 391). I, a partir de l'anàlisi que fan de les versions catalanes manuscrites de la gramàtica de Sempere, Bartomeu Obrador i Adrià Pons (2021, 68) arriben a la conclusió que el català era viu a les aules mallorquines fins a la implantació, amb motiu de la Constitució de 1812, de les escoles nacionals —la recerca sistemàtica (en la línia d'aquests autors) de material docent manuscrit segurament mostraria encara una major presència del català a les aules[2].

1 De tota manera, en la part de repertori de l'obra, no en consignen cap de posterior al 1799. D'acord amb les dades de Marcet i Solà, sembla que l'última edició en català tant de la *Summa de temps* d'Ignacio de los Valles com del *Sensus erasmiani* són del 1775. Verrié (1981, 19) escriu que alguns exemplars del *Sensus* "estaven en ús encara a 1818." La *Syntaxis* de Torrella en català sembla que tampoc va arribar al segle XIX. Pel que fa al Nebrija i a la *Prima grammaticae latinae institutio* de Sempere, les dades, quant a la llengua, són més difícils d'interpretar (vegeu per a tot això Marcet i Solà 1998, 4, 13, 37, 53, 81). Tinguem en compte que, per a totes aquestes obres, el contingut de l'expressió "edició en català" no sempre és fàcil d'objectivar, perquè sovint presenten parts en llatí i parts en català, en proporcions variables. La gramàtica d'Andreu Sempere, per exemple, conté, des de la primera edició, del segle XVI, una part de la morfologia verbal amb la traducció al català dels temps verbals i amb alguna frase de la metallengua també en català (vegeu-ne l'edició crítica de Xavier Gómez 1997). Més endavant s'hi afegeixen, també en català, unes "Reglas de ortografia llatina" i un "Tractat de las Kalendas". En la relació d'edicions de Gómez (1997) es pot comprovar que aquest tractat es manté en català fins al 1849, en edicions que ja han castellanitzat la resta de l'obra. D'altra banda, amb totes aquestes gramàtiques llatines són freqüents les impressions sense data (potser per no revelar precisament que s'havien imprès quan oficialment ja no estaven permeses).

2 Catalina Martínez Taberner (2000) arriba a unes conclusions semblants a les d'Obrador i Pons. Em sembla important puntualitzar, en qualsevol cas, que les obres a les quals m'he referit fins ara són textos escolars, perquè m'interessa precisament documentar l'ús del català com a llengua d'ensenyament. És per aquest motiu que el recull és restrictiu i deixo de banda obres del període de contingut gramatical que sabem que no van tenir implantació en el món escolar (o que no tenim cap indici per pensar que en van tenir), com la gramàtica catalana de Josep Pau Ballot (1813) o la *Nueva ortografía de la lengua mallorquina* (1812) d'Antoni M. Cervera. Pel que fa als *Principis de la lectura menorquina* de 1804 —després m'hi referiré—, podrien haver estat usats a l'escola de primeres lletres de Maó, ja que l'autor, Joaquim Pons i Cardona, en va ser nomenat director el 1819, però no en tenim cap certesa.

Si girem els ulls cap al món de la docència de primeres lletres, també trobarem dades de les quals només es pot deduir que en aquesta docència —llegir i escriure i comptar, i la doctrina cristiana— el català encara hi era present: els llibres escolars de lectura usats tradicionalment es continuen imprimint. De l'anomenat *Fra Anselm*, el text que es llegia a Catalunya i el regne de València tot just després de les beceroles, n'hi ha edicions del 1806, el 1808, el 1811, el 1813, el 1821, el 1822, el 1824 i el 1826 (Mut i Martí 1981, 135-136; Marcet i Solà 1998, 68-69)[3]. De l'anomenat *Pelegrí*, un altre dels textos clàssics de l'ensenyament de primeres lletres, n'hi ha edicions del 1804, el 1814, el 1824 i el 1830 —i d'altres sense data, però que Marcet i Solà (1998, 283-284) i Mahiques (2015*a*) situen en aquest període. Dels *Quatre cents aforismes catalans* se'n fa una edició el 1805, una el 1821 i tres el 1825 (Marcet i Solà 1998, 262-163; Maduell 2001, 13)[4]. I, en un altre ordre de coses, el 1813 un metge de Llucmajor, regidor degà de l'ajuntament de la vila, posava entre les obligacions del mestre de primeres lletres la d'ensenyar "Ortografía mallorquina" (Massot i Muntaner 2017, 41).

Encara en l'àmbit de les primeres lletres cal fer referència als catecismes. Com se sap, l'ensenyament de la doctrina cristiana formava part de l'ensenyament de les primeres lletres i era, de fet, com assenyala Amengual (2002, 146), un instrument d'alfabetització. En aquest sentit, cal comptar els catecismes com a llibres escolars. En el primer terç del segle XIX es publica a Palma el conegut *Catecisme de la doctrina christiana* (1801) promogut pel bisbe Bernat Nadal —una obra que va tenir un èxit sense precedents, amb edicions posteriors, dins el període que considerem, de 1806, 1813, 1819, 1823, 1830 i 1831, i amb una versió reduïda, el *Compendi de la doctrina christiana*, editat el 1823 i el 1830 (Amengual 2002, 150-152, 222-223). A Palma, a més, es va continuar publicant la versió catalana del catecisme de Ledesma, amb impressions del 1800, 1810, 1817, 1819, 1822 i 1824; se'n va imprimir una a Menorca el 1933 (Amengual 2002, 218-219, 240). A Cervera s'edita el 1803 el *Catecisme de la doctrina christiana em forma de dialogo entre mestre y deixeble*,

3 N'hi també de posteriors, que no consigno perquè queden fora del període que m'interessa. D'aquest llibret n'hi ha, a més, moltes edicions sense data.

4 De les *Faules d'Isop*, un altre dels textos escolars tradicionals a les terres de parla catalana, no n'he detectat cap edició en català entre el 1800 i el 1833, però Marcet i Solà (1998, 75-77) en consignen d'anteriors i de posteriors. No és aventurat pensar que també se'n degueren imprimir al primer terç del segle. De les beceroles o cartilles és molt difícil donar-ne dades, perquè habitualment no portaven data d'impressió. En general, datar —i localitzar-ne exemplars— tota aquesta mena de textos és complex, pel tipus de literatura a la qual s'adscriuen, que es caracteritza des del punt de vista material —com indica Joan Mahiques (2015*b*) tractant del *Pelegrí* — "per la utilització de suports efímers, fet que amb el pas del temps comporta la dispersió i pèrdua gradual d'una gran part de la producció".

de Pau Domènech, franciscà. A Perpinyà s'imprimeix el 1807, per ordre del bisbe de Carcassona, el *Compendi del Catecisme al us de totes las Iglesias del Imperi Francés, traduit en catalá* (amb una segona edició de 1812); el 1815, el *Catecisme de la doctrina christiana*, versió revisada de l'obra siscentista de Joan Flamenville i, encara, el 1833, per manament del bisbe de Perpinyà, un breu *Catecisme*. A Barcelona, del bisbe Armanyà de Tarragona, ja traspassat, es publica el *Compendi de la doctrina christiana* el 1817. A Tortosa s'edita el *Catecisme breu de la doctrina christiana* (1819) —una traducció al català de l'obra original castellana de Pere Vives, de 1779. El catecisme setcentista de Francesc Matheu s'imprimeix el 1808 a Manresa, a Vilanova el 1824 i a Barcelona el 1831 i el 1832 (Maduell 2001, 57; 2010, 28). El de Francesc Orriols, també setcentista, el 1813 a Manresa (Maduell 2010, 33) i el 1820 a Figueres. El de Raimon Strauch, a Vic el 1820, 1828 i 1832. Podem afegir, encara que tot just se'n vagi del límit temporal que ens hem marcat, el *Breu resumen de la doctrina christiana* publicat pel bisbe d'Urgell a Cervera el 1799 (Marcet i Solà 1998, 298)[5]. Naturalment, res no fa pensar que no es poguessin utilizar textos editats anteriorment, com ja he dit abans. Encara en aquest àmbit de l'ensenyament de la doctrina cristiana es pot fer referència a la Reial Societat Econòmica Mallorquina d'Amics del País. Aquesta entitat, que vetllà zelosament perquè en les seves escoles s'utilitzés la llengua espanyola com a idioma general de docència, va acordar, en canvi, que el catecisme s'hi ensenyaria en català (Mas i Vives 1994-1995, 15-18)[6].

Ja es deu haver vist que, entre els llibres escolars, els catecismes són els que, en aquest període, mostren més vitalitat. No sé si seria un error pensar que això s'explica tenint en compte que les autoritats devien acceptar l'ús del català com a idioma de la doctrina cristiana perquè era un àmbit de poc relleu públic, gairebé domèstic. Potser cal pensar altrament: en l'Europa catòlica dels segles XVIII i XIX, conèixer la doctrina cristiana constituïa la formació que les autoritats consideraven més important per a qualsevol súbdit. Al capdavall, era el que calia saber per salvar-se i guanyar-se la vida eterna. Fins i tot la "progressista" Constitució espanyola de 1812 hi fa referència: en l'article 366 estableix que en tots els pobles de la monarquia hi haurà escoles de primeres

5 Si no he indicat expressament una altra font, les dades sobre els catecismes provenen de Marcet i Solà (1998), Aguiló (1923) i Maduell (2010), que de fet registren alguna altra edició que aquí no he consignat. Segons Jordi Carbonell (1964, 18) —una informació que reprodueix Amengual (2002, 239)—, a Menorca, entre el 1801 i el 1860, es publiquen dotze edicions del *Catecisme* de Gabriel Pons. Segurament es tracta, però, d'una informació errònia.

6 De fet, en aquest cas no es tracta pròpiament d'un fenomen de *continuïtat*, sinó d'adaptació a la nova situació, un supòsit que en rigor queda fora de l'objecte d'estudi d'aquest treball. No em referiré, doncs, al material que, generat durant el segle XIX per aprendre castellà, incorpora poc o mot el català per raons pedagògiques.

lletres, en les quals s'ensenyarà als nens a "leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica"[7].

III. DADES (II). TESTIMONIATGES

En l'apartat anterior he fet un petit recull de dades indirectes: de textos escolars en català que testifiquen de manera indirecta l'ús d'aquest idioma com a llengua docent durant el període que estudio. Hi ha, a més, dades que proporcionen informació directa: testimonis i declaracions —de vegades evocacions fetes anys després per persones que recorden el temps de la seva joventut— que deixen constància que el català era viu a l'escola.

Així, és prou coneguda la lamentació de Jaime Villanueva en la seva visita a Barcelona l'any 1806, que recull al setè tom del seu *Viage literario á las iglesias de España*. L'il·lustrat erudit testifica la pervivència de la docència del catecisme en català quan formula, indignat, aquestes preguntes: "¿por que no se ha de deponer la resistencia antigua? ¿por que se ha de continuar la enseñanza del catecismo y oraciones en el vulgar catalan á los niños en la escuela?" (Villanueva 1821, 202-203).

En la mateixa línia tenim el testimoni del viatger i erudit francès Alexandre de Laborde, que a començament del segle XIX assenyala, al famós *Itinerario descriptivo de las provincias de España*, que "el vulgo de Cataluña conserva tenazmente el idioma patrio, en el cual se enseñan las primeras letras, las oraciones y el catecismo" (Laborde 1816, 46).

Un altre il·lustrat, Gaspar Melchor de Jovellanos —en aquest cas amb un propòsit ben diferent del de Villanueva—, també fa constar que el català és llengua d'ensenyament (de fet, encara més: segons ell, *la* llengua d'ensenyament). El 1802, en la coneguda *Memoria sobre educación pública. Tratado teorico-practico de enseñanza con aplicacion a las escuelas y colegios de niños*, es refereix a la llengua dels mallorquins com a "la que primero aprenden, la que hablan en su primera edad, aquella en que hablamos siempre con el pueblo, y *en que este pueblo recibe toda su instruccion* [subratllat meu]"

7 Cal tenir en compte, a més, que quan parlem d'ensenyament de la doctrina cristiana en català també estem afirmant que l'alfabetització i l'aprenentatge de llegir es feien en català, precisament perquè aquest aprenentatge, per a una part important de la població, com assenyala Puigvert (1995, 249), tenia com a objectiu principal estar en condicions de poder estudiar el catecisme, que en molts casos constituïa l'únic contingut de cultura escrita al qual accedien durant tota la vida.

(Jovellanos 1802, 262)[8]. I Josep Pau Ballot, a la *Gramática de la llengua cathalana*, constata el 1813, en part per justificar precisament l'edició de la seva obra, que "en cathalá, finalment, se ensenya y explica la doctrina cristiana" (Ballot 1813, XXV).

Si ens movem en el terreny de les evocacions del passat (un passat generalment viscut pels autors de l'evocació), podem adduir aquest comentari de Magí Pers i Ramona, de 1857: "Anselmo Turmeda, natural de Monblanch, escribió en catalán y en verso un librito de *Máximas morales y cristianas* sumamente precioso, que desde tiempos antiguos hasta pocos años hace iba en manos de los niños para aprender á leer" (Pers i Ramona 1857, 127). És clar que no sabem quin és l'abast d'aquest "hace pocos años", però em sembla que no resulta agosarat pensar que Pers i Ramon, nascut el 1803, es refereix a les primeres dècades del segle XIX. No sabem, en canvi, si també pensava en les primeres dècades del segle —en el període de la seva infantesa, doncs— Antoni de Bofarull quan afirma, el 1864, que la llengua materna, després de 1714, va continuar sent "la única para enseñar la doctrina cristiana y aquella con que se dán á entender los maestros y con que aprenden a leer y escribir [...] los alumnos de las escuelas de primera educacion, cuyo caudal de libros de enseñanza vienen á constituir las Bassarolas, el fra Anselm, el devot Pelegrí y la Nombra" (Bofarull 1864, 100-101)[9].

El qui sí que es mostra precís des del punt de vista cronològic és Marià Aguiló, que en el discurs dels Jocs Florals de 1888 dona l'any 1833 —en la primera citació— i el 1835 —en la segona— com a punt final de l'escola en català: "tots los qui volien saber de llegir, fins á principis del regnat de Isabel segona, n'aprengueren en poemets didáctichs del catorzèn o quinzèn segles, com los *Consells del mallorquí Turmeda*, lo *llibre del Pelegrí*, les Faules de Isop y altres que en populars edicions innombrables se troban encara avuy pels escons de les masíes" (Aguiló 1988, 81); "Y [l]'exclaustració tancá les derreres escoles en que encara s'hi ensenyava en catalá" (Aguiló 1988, 83). També es pot determinar quin moment evocava l'any 1870 Jaume Collell, quan escrivia que amb el *Fra Anselm* "hi aprengueren de llegir, ensemps que d'esser bons cristians, los nostres avis i besavis y *molts de nostres pares* [subratllat meu]" (Collell 1870, 6). Collell va néixer el 1846: la generació dels seus pares és la nascuda en la segona dècada del XIX. En un altre lloc, el 1871, el mateix autor, referint-se al *Pelegrí*, escrivia: "No fa encara una sexantena d'anys que en moltes escoles del

8 Dono el 1802 com a data de redacció de la memòria de Jovellanos perquè és la més generalment indicada. Encara que això no és rellavant aquí ni escau de debatre-ho, sembla que podria ser de 1801.

9 El que Bofarull anomena "Nombra" era la cartilla per aprendre a comptar. El nom és una variant gràfica de *nombre*.

Principat, quant la maynada sabia de confegir y á llegir ras començava, aprenia aleshores los bonichs y saludables consells del frare menor." (Collell 1871, 4).

Igualment en aquest terreny de les evocacions comptem amb l'aportació de l'escriptor Josep Martí i Folguera, que assenyalava, l'any 1878, que, cap a la dècada dels anys vint del segle XIX, "en todas las escuelas de Cataluña la enseñanza era completamente catalana" (Anguera 1992, 283). I amb les paraules del polític vuitcentista republicà Antoni de Magriñà, que, en la seva *Tarragona en el siglo XIX*, tractant de la història de l'educació a la ciutat a començament del segle XIX, fa aquesta afirmació: "La instrucción se limitaba al Seminario y algunas pocas Escuelas en las que se enseñaba en catalán" (Magriñà 1901, 53).

Per acabar, i encara que es tracta d'una referència marginal i de detall, no deixa de tenir interès aquest altre testimoniatge. Joaquima de Vedruna, la fundadora de la Congregació de les Germanes Carmelites de la Caritat, escriu el 1825 una carta a la seva filla per parlar d'assumptes diversos, i li fa saber que a un dels seus nets ja li han comprat unes beceroles (Vedruna 1969, 123) —pel context, és segur que l'al·lusió és a unes beceroles catalanes.

La informació proporcionada en aquest apartat i en l'anterior no té com a objectiu fer pensar que, en les primeres dècades del segle XIX, el català fos la llengua habitual de docència per a catalans, mallorquins i valencians. Caldria contextualitzar, analitzar i valorar moltes de les dades aportades, i fer recerques sistemàtiques per àmbits —distingir l'ensenyament de primeres lletres i el catecisme, l'ensenyament de la gramàtica llatina, l'ensenyament universitari, etc.— i per àrees geogràfiques —per exemple, cap de les dades aportades fins ara afecta el País Valencià[10]. Una recerca laboriosa[11]. Però sí que té l'objectiu de fer notar que, en una proporció que encara som lluny de poder establir —però més alta del que s'ha cregut tradicionalment—, el català era viu a l'escola com a idioma docent —i com a idioma del material imprès i manuscrit corresponent. I que això no és del tot irrellevant. En l'apartat que segueix intento plantejar alguns punts de reflexió que potser ajudaran a explicar aquesta pervivència.

10 De tota manera, Tomàs Font i Piris escrivia, a mitjan segle XIX, al pròleg del seu diccionari manuscrit, que "la verdadera pronunciación valenciana de estas letras se enseñaba en mi tiempo en las escuelas juntamente con la pronunciación castellana, al presente se enseña solamente esta" (Picazo 1991, 106). No hi ha cap altra dada a Pellicer (2003).

11 Una recerca laboriosa, entre altres coses, perquè es tracta sovint de matisar, per vies indirectes, el que ens diuen les fonts més a l'abast (lleis, acords, reglaments, etc.). I també perquè el col·lectiu investigador al qual hauríem de recórrer com a al·liat principal, els historiadors de l'educació, no sol prestar gaire atenció a la qüestió de la llengua.

IV. DEBAT (PRIMERA PART). EL CONTEXT CULTURAL DEL SEGLE XVIII

La victòria de Felip V en la guerra de Successió va significar el final de l'organització política i jurídica pròpia dels territoris de la Corona d'Aragó. Amb els decrets de Nova Planta es van abolir les institucions autòctones de govern i es va imposar un sistema absolutista, uniformista i centralista, assimilat a les lleis de Castella. Aquesta política va afectar la llengua: a partir d'aquest moment la voluntat dels vencedors és la d'imposar la llengua castellana i fer recular l'ús del català fins a la residualització. Aquesta realitat admet molt pocs matisos, si és que n'admet cap.

Ara bé: un segle després, la llengua catalana, en contra de la voluntat i les "previsions" dels vencedors de la guerra de Successió, era encara la llengua dels habitants dels territoris de l'antiga Corona d'Aragó —amb l'excepció, lògicament dels del regne d'Aragó. I no era sols la llengua d'aquests habitants en el sentit que fos l'idioma matern, d'ús en les relacions familiars i espontànies (això ja ha estat normalment assenyalat), sinó que també era un idioma viu a l'escola —i en altres àmbits, que aquí no són objecte d'atenció—, i un idioma que s'escrivia i en el qual s'imprimien llibres docents. Amb això no es vol qüestionar el progrés que va fer el castellà en totes les esferes de la vida política, legal, administrativa i cultural. El castellà, a l'inici del segle XIX, era l'idioma predominant en tots aquestes esferes —en algunes, de manera absoluta—, i tenia l'exclusivitat com a llengua de l'Estat. I la ferma voluntat de reprimir el català continuava, sovint amb la plena acceptació de les elits autòctones.

La pregunta a la qual cal respondre, llavors, és precisament aquesta: ¿per què el català no havia desaparegut del tot o, si més no, havia quedat reduït a una llengua oral, d'ús estrictament familiar? ¿Per què —centrant-nos en el nostre tema d'estudi— no havia desaparegut del món de l'ensenyament?

La raó, en part, té a veure, com ja s'ha dit més d'una vegada, amb qüestions tècniques i pràctiques. Els monarques espanyols del segle XVIII no van disposar d'un aparell d'Estat amb prou força coercitiva —estructura administrativa, sistema docent, mecanismes de cohesió— per aconseguir els objectius previstos. Eliminar la llengua d'una població i substituir-la per una altra que aquesta població no coneix no és una tasca senzilla, i encara ho era menys a l'Antic Règim. Pensem, per exemple, que devia ser per causes d'aquesta mena que als decrets de Nova Planta no es va fer finalment cap referència a la llengua de l'ensenyament, tot i que en les deliberacions prèvies —almenys en el cas del de Catalunya— el tema sí que s'havia plantejat. També devia ser en part per

aquesta raó que la Universitat de Cervera va ser autoritzada a imprimir textos docents en català.

Però, segurament, la raó també té a veure amb el clima cultural i la mentalitat de l'època, i amb l'estructura jurídica de la societat del moment—uns condicionants que, a més, connecten amb els problemes pràctics i tècnics que s'acaben d'esmentar. És important tenir en compte que ens trobem en l'escenari històric de l'Antic Règim. La manera d'entendre el valor i les funcions socials de les llengües i la seva relació amb l'esfera política i cultural divergeixen de la manera com avui ens plantegem el problema, i això és així perquè el pensament sobre les llengües és una conseqüència del pensament i la mentalitat generals de cada moment històric. No resulta sempre fàcil, doncs, interpretar les dades de manera precisa. El poder civil i el poder eclesiàstic es relacionen i s'entrellacen d'una manera que de vegades és difícil d'entendre per un estudiós de mentalitat laica del segle XXI.

Per exemple, les consideracions pastorals podien fer suavitzar l'aplicació de certs preceptes. Així, el 1776 el bisbe Juan Díaz de la Guerra, en la seva visita pastoral a Felanitx, disposa que almenys una vegada al mes s'expliqui la doctrina en castellà, de manera que així "se logren los piadosos fines de S. M. de que se haga general en la Isla este idioma" (Marcet i Solà 1998, 19). En sentit literal estricte, Díaz de la Guerra contravenia conscientment el que prescrivia la Real Cédula de 1768, que era que només es fes servir el castellà. Però també sembla clar que, amb el que ell establia, el bisbe es donava per satisfet quant al compliment de la prescripció. Fixem-nos que Díaz de la Guerra parla de "piadosos fines". L'enfocament de la seva disposició tenia un cert caràcter pastoral, d'aplicació d'una norma moral, i devia tenir en compte el principi teològic següent: si s'escau, cal prendre en consideració la incapacitat present que dificulta a algú complir totes les exigències de la llei moral mentre s'esforça gradualment per esdevenir capaç de complir-les de forma plena en el futur. Sigui com sigui, el fet, de cara al que ens interessa, és que els infants de Felanitx devien continuar amb la docència del catecisme bàsicament en català, i amb l'ús dels textos corresponents.

El cas del bisbe Díaz de la Guerra, precisament, il·lustra bé la qüestió —a la qual em referia abans— de com l'estructura jurídica de la societat del moment afecta el tema lingüístic. El que emmarca el seu conegut enfrontament amb els canonges de la Seu de Mallorca a propòsit de l'aplicació de la Real Cédula de 1768 (Llompart 1965 i 1974; Amengual 2002, 141-146; Calafat 2015) —durant el qual, contràriament al que acabem de veure al paràgraf anterior, sembla que no el van moure gaire les raons pastorals— és un conflicte de jurisdiccions típic

de l'Antic Règim. Per als canonges prevalien les disposicions del concili de Trento i dels sínodes mallorquins, mentre que per a Díaz de la Guerra tenia més força la legislació borbònica. Rosa Calafat (2017*b*, 170) fa uns comentaris anàlegs, també a propòsit de l'aplicació de la Real Cédula a Mallorca, quan tracta del conflicte entre l'Ajuntament de Palma i el fiscal de l'Audiència Fernández de Córdoba: els membres de la corporació municipal, per oposar-se a Fernández, van adduir a favor seu la pràctica de la consuetud i les lleis de la Corona catalanoaragonesa anteriors a la l'ordenament jurídic borbònic. Aquesta mena de conflictes, de fet, en la mesura que les qüestionava o les matisava, feia perdre poder coercitiu a les disposicions legals reials i les atenuava. Es tracta d'una realitat, però, que ja no serà possible pocs anys després, en l'emergent estat nacional, en el qual la norma civil positiva és la norma màxima per a l'ordenament jurídic, perquè es basa en la sobirania plena de la nació.

Tenim un altre exemple d'aparent incompliment de la legislació borbònica en un document de la Reial Audència del Principat de Catalunya de 1772. Es tracta de la resposta a una consulta del síndic del Col·legi de Primeres Lletres, que havia adreçat a l'Audiència una petició demanant que es clausuressin les escoles que havia fundat a Barcelona el bisbe Climent. El contingut de la resposta en si ara no és pertinent (els mestres acusaven el bisbe del que avui en diríem instrusisme professional), però sí que ho és que, entre les consideracions que es llegeixen al document, es fa referència al fet que "en conformidad a la Real Provisión de 23 de junio de 1768 se enseñe en lengua castellana, *sin dejar la catalana* [subratllat meu]". I que, més endavant, quan es tracta dels requisits per ser mestre, s'al·ludeixi "al examen por la lectura de libros *cathalanes*, castellanos y latinos"[12]. Com en el cas del bisbe Díaz de la Guerra amb l'escola de Felanitx, en sentit estricte la Reial Audiència no s'ajustava a la prescripció establerta per la disposició de l'autoritat borbònica, però és segur que els funcionaris que van redactar el document de resposta als mestres del Col·legi de Primeres Lletres estaven convençuts que sí que s'hi ajustaven. En algun lloc de la seva representació del món hi havia la idea que no era incompatible l'obediència a la Real Cédula amb la continuïtat, ordenada de la manera adequada, de l'ensenyament en català. Sembla que aquesta idea, en canvi, esdevé francament problemàtica pocs anys després. En la mateixa línia cal situar, el 1778, el pensament del fiscal de l'Audiència de Mallorca, que a l'informe que escriu al Consejo de Castilla afirma que al rei no li interessa privar els súbdits mallorquins de la llengua dels seus avis si adquireixen el coneixement de la de tota la nació (Sureda 1988, 54).

12 Obtinc les citacions de Ricard Expósito (2016, 144-145 i 146), que reprodueix el document sencer, però que no fa cap comentari d'aquestes frases.

A tots aquests factors cal sumar-n'hi un altre. Durant el segle XVIII cristal·litza a Europa un moviment de dignificació de les llengües vulgars que té, entre altres objectius, el de la substitució, en l'ensenyament, del llatí per aquestes llengües. I el de la implantació de les llengües vulgars per ensenyar la gramàtica llatina. Es tracta d'un fenomen relativament ben estudiat que, en els dominis dels monarques espanyols, adquireix més protagonisme públic sobretot en la segona meitat de segle. Per això s'ha dit alguna vegada que la Real Cédula de 1768 anava sobretot contra el llatí. Aquest és un punt que ara no debatré. El que m'interessa destacar és que, en la mentalitat de mestres, pedagogs i intel·lectuals preocupats per l'educació sembla que d'alguna manera el català, com a llengua vulgar que era, va ser percebut com un idioma més que s'arrenglerava *contra el llatí*. I que això, de fet, va ajudar a la seva pervivència a l'escola. Això és relativament clar durant la primera meitat de segle i, per exemple, les *Instruccions per a l'ensenyança de minyons* són un exponent clar d'aquest nou moviment de dignificació dels vulgars. A partir del 1768 la situació es complica, perquè el reformisme borbònic i la recepció de la nova cultura de la Il·lustració identifica, per a tot l'Estat, la llengua vulgar amb el castellà. Però aquest procés va ser progressiu, i la idea que el català era la llengua vulgar en una part del territori —i, per tant, candidata a substituir el llatí— no desapareix del tot. O, més ben dit, va desapareixent a poc a poc. Per això el català continua viu a l'escola. Una continuïtat que s'estén, com hem vist, fins a les primeres dècades del segle XIX.

Encara que és relativament marginal en relació amb el que dic, el moviment de dignificació dels vulgars té una altra conseqüència: la cristal·lització de la idea que, abans d'estudiar la gramàtica llatina, cal estudiar la gramàtica de la pròpia llengua. Aquesta idea condueix a la implantació progressiva de les llengües vulgars com a matèria del sistema educatiu i, per tant, a la redacció de gramàtiques i altres obres orientades a servir com a llibres de text. Però la materialització sòlida d'aquest procés ja coincideix cronològicament amb l'etapa de l'emergència de les llengües nacionals. Per això, en el cas dels territoris de llengua catalana, aquest procés, de cara a l'idioma propi, té efectes molt reduïts. Les escasses iniciatives de l'època que, deutores d'aquest clima pedagògic, són poc o molt favorables a la redacció de gramàtiques del català per ensenyar l'idioma propi abans que el llatí —les iniciatives d'autors com Joan Petit i Aguilar, Antoni Febrer i Cardona, Joaquim Pons i Cardona i el mateix Jovellanos— no tenen recorregut[13].

13 Vegeu, per a un bon estudi de la implantació de la gramàtica escolar a Espanya —de la gramàtica castellana—, García Folgado (2013). Per a un breu estudi de conjunt de les iniciatives dels autors o

V. DEBAT (SEGONA PART). ELS CANVIS IDEOLÒGICS I POLÍTICS DEL SEGLE XIX

Però a finals del segle XVIII i, sobretot, a començament del segle XIX, es produeix un canvi de discurs. Un canvi de discurs que omple de noves justificacions ideològiques i culturals l'elevació d'un idioma a la categoria de llengua única per a totes les relacions formals de la societat. És el discurs de l'estat nacional. I el discurs de l'educació nacional i de la llengua nacional. La nova cultura nacional estableix que la uniformitat lingüística dels ciutadans és un element necessari per a la seva mateixa condició legal de ciutadans: necessari per al progrés social —que ja no és una oportunitat sinó un dret— i per garantir les relacions igualitàries al si de la nació. Perquè la nació —la col·lectivitat formada pel conjunt dels ciutadans— és ara la idea legitimadora per excel·lència del nou Estat. Un canvi de discurs que, políticament, a Espanya cristal·litza en les Corts de Cadis i la Constitució de 1812 i es materialitza definitivament el 1833 (l'any, precisament, que, com hem vist, Marià Aguiló donava per liquidada definitivament l'escola en català).

L'educació —l'educació nacional— esdevé una prioritat política. Com escriu Ramón López Facal, "El estado liberal que emergió a partir de las Cortes de Cádiz fue consciente desde sus inicios de la importancia de la educación, y de que el control del sistema escolar era uno de los instrumentos básicos para la consolidación del proceso de construcción nacional. El triunfo de un estado constitucional, basado en la igualdad jurídica y en las libertades individuales, solamente era posible si se asentaba en un amplio cuerpo de ciudadanos: de un conjunto de individuos conscientes que conocen y asumen los nuevos derechos políticos y participan en los asuntos públicos» (López Facal 2015, 80).

I l'educació nacional té, entre els objectius principals, l'ensenyament de la llengua nacional. A l'Àntic Règim l'educació no és un servei públic de l'Estat. L'Estat setcentista, sobretot a partir del reformisme borbònic de la segona meitat de segle, afavoreix l'educació dels seus súbdits i imposa la llengua del monarca perquè, d'aquesta manera, es contribueix al progrés de l'Estat, a fer que la maquinària estatal funcioni adequadament, i que el poder de les elits sigui estable i durador[14]. Però això és compatible amb el fet que les llengües subordinades tinguin encara, diguem-ne, l'estatut, per oposició al llatí, de

impulsors de gramàtiques catalanes, amb l'excepció de Jovellanos, Ginebra (1992). Cal tenir en compte, llavors, que *gramàtica escolar* té un significat al segle XVIII (gramàtica llatina) i un altre al segle XIX — i en part a finals del XVIII (gramàtica de la llengua vulgar).

14 El sintagma *lengua general de la Nación* és freqüent en el discurs del reformisme borbònic, però en aquest sintagma sembla que la paraula *Nación* vol dir 'Estat'. No equival encara al concepte de *lengua nacional* del nou estat nacional contemporani.

llengua vulgar, un estatut que té un cert valor cultural i fins i tot un cert valor «polític» (el català és una llengua amb tradició escrita, és la llengua consuetudinària, la llengua materna, la llengua de la pàtria). Al segle XIX això ja no és així, perquè la categoria *llengua nacional* esborra, amb un discurs nou, qualsevol traça de diversitat idiomàtica.

És important destacar aquest punt: el que canvia, en el pas del XVIII al XIX, és la justificació ideològica de la imposició lingüística. En l'escenari de l'Antic Règim la imposició de la llengua de l'Estat es pot justificar en part, com s'ha dit habitualment, per "dret de conquesta". Aquesta raó ja és legítima. El qui té el poder té el dret d'exigir l'ús d'una determinada llengua. Aquesta exigència es reforça, a més, perquè així els processos legals i administratius són més uniformes i perquè, efectivament, s'afavoreix l'"armonía y enlace recíproco": una harmonia i un enllaç entre súbdits, que, d'altra banda, ocupen en la jerarquia social el lloc que els ha estat assignat.

En canvi, en l'escenari de la contemporaneïtat la imposició de la llengua de l'Estat es justifica perquè és la *llengua nacional*: perquè és la llengua de tots. Dels qui parlen aquesta llengua com a llengua materna i dels qui no; i fins i tot dels qui no la coneixen (tràgica paradoxa!). Ensenyar i aprendre la llengua "comuna" esdevé, llavors, com he dit, una prioritat i un deure *nacionals*. I l'Estat en té la responsabilitat. L'anomenat "Informe Quintana" (aprovat a les Corts al setembre de 1813), el "Dictamen y proyecto de decreto sobre el arreglo general de la enseñanza pública" (presentat a les Corts el 1814), el "Reglamento de la Instrucción Pública" (aprovat el 1821) i la creació d'escoles de mestres (el 1820 se'n crea la primera a Madrid, i el "Plan de Instrucción Primaria" de 1838 estableix la creació d'escoles normals provincials) són les principals fites de l'inici d'aquest procés d'uniformització lingüística sistemàtica fonamentada teòricament en la modernització educativa, la superació de l'absolutisme i la instauració d'un règim liberal[15].

Diguem-ho amb una formulació sintètica: a l'Antic Règim la llengua de l'Estat s'imposa perquè el poder polític té a favor seu la llei i les armes. En el món contemporani —el món de l'estat nacional— el poder polític té a favor seu la llei, les armes i, a més, el discurs.

15 Són les principals fites de l'inici del procés a Espanya. En les terres de parla catalana de l'Estat francès el procés de nacionalització comença unes dècades abans. A Andorra no es produeix mai.

VI. CONCLUSIONS

Al començament d'aquest article feia la pregunta següent: ¿Què representa una edició dels *Preceptes, elegancias, kalendas, y frases* feta el 1829? La meva proposta de resposta és que representa el final d'un període històric. I el final d'un període de la història social de la llengua catalana. És la mateixa resposta que proposo per a les altres preguntes que feia: ¿Per què, a començament del segle XIX, després d'un segle d'esforços polítics, legals i intel·lectuals per residualitzar el català, la llengua dels catalans, mallorquins i valencians no havia desaparegut del tot o, si més no, no havia quedat reduïda a un idioma oral, d'ús estrictament familiar? ¿Per què no havia desaparegut del món de l'ensenyament? Com dic, la resposta em sembla que és aquesta: encara no s'havia arribat a un període històric —el del món de les nacions, el del protagonisme radical de l'estat nacional— en el qual apareixen les eines —polítiques i administratives, però, sobretot, ideològiques— per legitimar, en nom del progrés i la modernitat, la destrucció sistemàtica de la diversitat lingüística. I per anorrear, doncs, idiomes que comptaven amb una tradició escrita secular.

Els rastres de docència en català de començament del segle XIX són, així, el testimoniatge final d'unes condicions històriques i polítiques que s'esvaeixen. Són, a més, uns rastres que desapareixen molt ràpidament. La *lengua nacional* desplaça amb diligència la llengua materna a l'ensenyament. En la nova nació espanyola no es considera mai la possibilitat que cap llengua vulgar, fora de la llengua elegida com a nacional, pugui tenir validesa com a expressió de les relacions formals en l'àmbit literari, cultural i polític. El català no serà mai, durant el XIX, una *llengua nacional*. Almenys fins a les darreres dècades del segle.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Aguiló, Marià. 1988. *Obra en prosa*, a cura de Margalida Tomàs. Palma/ Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Aguiló, Marià. 1923. *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Amengual i Batlle, Josep. 2002. *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política (1576-1962)*. 2a edició, revisada. Palma: Institut d'Estudis Baleàrics.

Anguera, Pere. 1992. "La Renaixença a Reus. Notes sòcio-ideològiques." Dins *Actes del Col·loqui Internacional sobre la Renaixença (18-22 de desembre*

de 1984), coordinat per Joan R. Veny-Mesquida, I, 281-296. Barcelona: Curial.

Ballot i Torres, Josep Pau. 1813. *Gramática de la llengua cathalana*. Barcelona: Estampa de Pere Pau Husson. Edició facsímil a cura de Mila Segarra, Barcelona, Alta Fulla, 1987.

Bofarull, Antoni de. 1864. *Estudios, sistema gramatical y crestomatía de la lengua catalana*. Barcelona: Libreria El Plus Ultra de Luis Tasso. Edició facsímil dins Antoni de Bofarull, *Escrits lingüístics*, a cura de Jordi Ginebra, Barcelona, Alta Fulla, 1987.

Calafat, Rosa. 2015. "Lenguaje común y simbología en el siglo XVIII: Mallorca en el episcopado de Juan Díaz de la Guerra (1772-1777)." *Estudios Románicos* 24: 101-113.

Calafat, Rosa. 2017*a*. "Ideario lingüístico en la enseñanza del latín durante los siglos XVII y XVIII. La pugna entre lenguas vernáculas: el *Nou mètode per aprendre la llengua llatina* de Antoni Portella," *Hipogrifo* 5, núm. 2: 357-379.

Calafat, Rosa. 2017*b*. "Les lleis de Carles III a Mallorca: ideologia i llengua en l'acció funcionarial." *Revista de Llengua i Dret* 68: 157-174.

Carbonell, Jordi. 1964. "La cultura a Menorca." *Serra d'Or*, segona època, VI, 11: 13-24.

Collell, Jaume. 1870. *Nou Fra Anselm. Llibre de bons consells compost per un estudiant de teologia*. Vic: Estampa de Ramon Anglada.

Collell, Jaume. 1871. *Altra peregrinació del Venturós Peregrí dictada per un estudiant de teologia*. Vic: Estampa de Ramon Anglada.

Expósito i Amagat, Ricard. 2016. *Nivells d'alfabetització i pràctiques culturals en la Catalunya moderna: aprendre de llegir, escriure i comptar*. Maçanet de la Selva: Gregal.

García Folgado, María José. 2013. *Los inicios de la gramática escolar en España (1768-1813). Una aproximación historiográfica*. Munic: Peniope.

Ginebra, Jordi. 1992. "Llengua, gramàtica i ensenyament en el tombant del segle XVIII al XIX." *Randa* 31: 65-79.

Gómez i Font, Xavier. 1997. *Andreu Sempere (1510-1572) i la seua "Prima Grammaticae Latinae Institutio"*. Alcoi: Ajuntament d'Alcoi / Institut de Cultura "Juan Gil-Albert".

Jovellanos, Gaspar Melchor de. 1802. *Memoria sobre educación pública. Tratado teorico-practico de enseñanza con aplicacion a las escuelas y colegios de niños*. Text inèdit quan va ser escrit. Dins *Historia de la educación en España I. Del Despotismo Ilustrado a las Cortes de Cádiz*, 222-318. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 2a edició, 1985.

Laborde, Alexandre de. 1816. *Itinerario descriptivo de las provincias de España*. València: Imprenta de Ildefonso Mompié. [Adaptació de l'edició original francesa de 1809.]

Llompart, Gabriel. 1965. "La Real Cédula de 1768 sobre la difusión del castellano y su repercusión en la Diócesis de Mallorca." *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, segona època, LXXXI, 33, núm. 801-803: 357-379.

Llompart, Gabriel. 1974. "Una puntualización sobre de la enseñanza del castellano en Mallorca en 1778." *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, segona època, CX, 34, núm. 820-821: 404-406.

López Facal, Ramón. 2015. "La historia enseñada y la identificación nacional en Galicia." Dins *L'Escola i la Nació*, editat per Joan Pagès i Sant i Edda Sant, 77-94. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

Maduell, Àlvar. 2001. *Autors editats en català a principis del segle XIX (1801-1833)*. Teià: Maduixer.

Maduell, Àlvar. 2010. *Edicions del XIX que desmitifiquen Aribau i redimensionen la Renaixença*. Barcelona: Maduixer.

Magriñà, Antonio de. 1901. *Tarragona en el siglo XIX*. Tarragona: Establecimiento Tipográfico de Hered.ˢ de J. A. Nel-lo.

Mahiques Climent, Joan. 2015*a*. "La *«Peregrinació del venturós pelegrí» ab les «cobles de la mort»*. Edicions impreses a Vic." *Ausa*, XXVII, 176: 333-352.

Mahiques Climent, Joan. 2015*b*. "Notes sobre la difusió del venturós pelegrí als segles XVIII-XIX: tres edicions barcelonines més una altra d'impresa a Lleida." *BiD: Textos Universitaris de Biblioteconomia i Documentació* 34, juny. http://bid.ub.edu/34/ mahiques.htm.

Marcet, Pere, i Joan Solà. 1998. *Història de la lingüística catalana 1775-1900. Repertori crític*. 2 vols. Vic/Girona: Eumo Editorial / Universitat de Girona / Universitat de Vic.

Martínez i Taberner, Catalina. 2000. *La llengua catalana a Mallorca al segle XVIII i primer terç del XIX*. Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Mas i Vives, Joan. 1994-1995. "Josep de Togores i la llengua catalana." *Llengua & Literatura* 6: 7-41.

Massot i Muntaner, Josep. 2017. "Els mallorquins i la llengua autòctona." 3a ed. revisada. Dins Josep Massot i Muntaner, *De València i mallorca. Escrits seleccionats*, editat per Vicent Simbor Roig, 92-178. València: Universitat de València.

Mut i Carbassa, Rosa, i Teresa Martí i Armengol. 1981. *La resistència escolar catalana en llibres (1716-1939). Bibliografia*. Barcelona: Edicions 62.

Obrador, Bartomeu, i Adrià Pons. 2021. "La primera instrucció llatina en català a la Menorca del segle XVIII. Les adaptacions del *Semperi* i de *Les rudimens* de François Bistac." *Revista de Menorca* 100: 55-82.

Pellicer i Borràs, Joan Enric. 2003. *L'ensenyament de la llengua catalana al País Valencià (1238-1939)*. València: Universitat de València.

Pers i Ramona, Magí. 1857. *Historia de la lengua y de la literatura catalana*. Barcelona: Imprenta de José Tauló.

Picazo i Jover, Antoni. 1991. "El diccionari valencià-castellà inèdit de Tomàs Font i Piris." *Caplletra* 11: 91-122.

Pons i Pons, Antoni-Joan. 1995. "La llengua a Menorca: entre el mite i la realitat." Dins *La llengua catalana al segle XVIII*, a cura de Pep Balsalobre i Joan Gratacós, 469-498. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema.

Puigvert i Solà, Joaquim M. 1995. "Església, cultura i llengua a la societat catalana del setcents." Dins *La llengua catalana al segle XVIII*, a cura de Pep Balsalobre i Joan Gratacós, 245-286. Barcelona: Edicions dels Quaderns Crema.

Sureda Garcia, Bernat. 1988. "Lengua y educación en la Mallorca ilustrada". *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria* 7: 47-58.

Vedruna, Joaquima de. 1969. *Epistolario*, edició crítica preparada per Melchor de Pobladura i Ana María Alonso Fernández. Vitòria: Editorial Vedruna.

Verrié, Jordi. 1981. *Continuïtat pedagògica catalana durant els segles XVIII i XIX*. Barcelona: Grup Promotor d'Ensenyament i Difusió en Català.

Villanueva, Joaquín. 1821. *Viage literario á las iglesias de España* [...]. *Año 1806*, tom VII. València: Imprenta de Oliveres.

Jordi Ginebra
Departament de Filologia Catalana;
Universitat Rovira i Virgili
Avinguda Catalunya, 32
43002 Tarragona (España)
https://orcid.org/0000-0002-8426-6548

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 971-989, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.971

LENGUA VERNÁCULA Y DIMENSIÓN PEDAGÓGICA EN LA TEOLOGÍA MÍSTICA: UNA NOTA BREVE

VERNACULAR LANGUAGE AND PEDAGOGICAL DIMENSION IN MYSTICAL THEOLOGY: A BRIEF NOTE

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidad Internacional de La Rioja – UNIR
Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 21/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

La teología mística se desenvuelve en una teología interior y desarrollará toda una labor pedagógico-pastoral dentro de su metodología de acercamiento a Dios. Frente al escolasticismo y la teología dogmática explicada en latín en las cátedras universitarias para formar a teólogos y pastores, el ideal místico tiene conciencia de constituirse en un itinerario espiritual para la formación interior de los religiosos y del pueblo con el que conviven, tal como señala "Juan de la Cruz, O.P., en 1555: "En nuestra edad y en nuestras tierras el Señor despierta muchos hombres y mujeres… Y los esfuerza para vida y ocupaciones espirituales". Este deseo universal en el que cada uno de los que inician el camino místico sigue su propio recorrido desde la Edad Media exigirá un cambio metodológico en el que se incluye el uso de la lengua vernácula, en este caso el español, en un contexto de humanismo castellano y de una Reforma en ciernes.

Palabras clave: mística, literatura, lengua vernácula, Siglo de Oro, franciscanismo.

ABSTRACT

Mystical theology unfolds in an interior theology and will develop a whole pedagogical-pastoral work within its methodology of approaching God. As opposed to scholasticism and dogmatic theology explained in Latin in university chairs to train theologians and pastors, the mystical ideal is conscious of being a spiritual itinerary for the interior formation of the religious and the people with whom they live, as "John of the Cross, O.P., pointed out in 1555: "In our age and in our lands the Lord awakens many men and women... And he strives them for spiritual life and spiritual occupations". This universal desire in which each of those who set out on the mystical path follows his or her own path from the Middle Ages will require a methodological change which includes the use of the vernacular language, in this case Spanish, in a context of Castilian humanism and a budding Reformation.

Keywords: mysticism, literature, vernacular language, Golden Age, franciscanism.

I. Hablar del nacimiento de las lenguas vernáculas en su expresión oral y escrita nos lleva a las formas literarias medievales caracterizadas por la lírica tradicional primitiva, la poesía en sus diferentes variables (épica, mester de clerecía, el cancionero y el romancero del siglo XV), o por la prosa narrativa medieval, que conocerá en la obra de Alfonso X el Sabio un conjunto de gran extensión, profundidad y tintes pedagógicos que tendrán un eco significativo en la prosa didáctica[1]. Efectivamente, el desarrollo de la prosa didáctica romance en la Edad Media está vinculado a las necesidades formativas que los nobles tienen para ejercer las labores de gobierno y para mantener su estatus social. Esta labor formativa, inicialmente desarrollada en la corte real y reproducida posteriormente en las cortes de nobles y prelados, suele recibir en el siglo XIII el nombre de consejo. Si había un protagonista en el pensamiento medieval relativo a la formación, en este caso cristiana, este lo encontramos en el uso pastoral de la prosa.

El analfabetismo del pueblo cristiano hace inviable un esfuerzo intelectual y económico que justifique la extensión de una literatura romance para tal público[2]. De ahí que su formación se basara en la transmisión oral de la catequética,

1 Joseph F. O'Callaghan, *The learned king. The reign of Alfonso X of Castille* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993) 41-42, 270-282.

2 Francisco Javier Grande Quejigo, *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2020), 430.

en la homilética y en la pedagogía visual de los retablos y elementos arquitectónicos y ornamentales de las iglesias. Esto motiva que la oralidad prosaica pastoral se enriquezca conforme avance el siglo XIII. Un punto de inflexión deviene de la experiencia conventual en romance en el ámbito de las órdenes mendicantes, sobre todo en torno a los dominicos, los franciscanos, quienes toman particular cuidado de las dos prescripciones que simbolizaron la a revolución acontecida en el Concilio IV de Letrán, y que aparecen en el capítulo 21 relativas a la comunión pascual anual y la confesión: "el deber de confesarse, el sigilo que sobre la confesión debe guardar el sacerdote y la recepción de la comunión en Pascua"[3]. La difusión de las prescripciones conciliares impulsa a los frailes, así como a los hombres de letras, cuando son obispos, pastores o literatos, a que se esfuerzan por llevar a lengua vernácula, las doctrinas mediante metáforas, imágenes, escenografías o ficciones literarias. Esta función vernácula impulsada por el concilio ya se venía haciendo en el siglo anterior. Efectivamente, un ejemplo de esta función pedagógica ya se encuentra en traducciones monásticas. Podemos ver un "grupo homogéneo" de traducciones en occitano, compuesto hacia 1150-1200, traduciendo textos espirituales y grandes tratados de la literatura monástica del siglo XI[4].

Así, pues, la puesta en práctica del concilio lateranense va a ir generando una nueva cultura donde se va extendiendo la literatura en lengua vernácula. Se pasa de la oralidad a la escritura, destinada a un público laico, denominada "literatura pastoral", o incluso la literatura en latín destinada a los ministros que predican a los laicos en forma de "teología popular" o "teología vernácula", expresión utilizada por Bernard McGinn para designar una exposición reflexiva de la creencia cristiana presentada mediante la enseñanza y la escritura, cuya preocupación tiene carácter pastoral[5]. Se trata de alcanzar una mayor formación del pueblo cristiano. Un medio que, como señala el profesor Francisco Javier Grande, tuvo un doble circuito de difusión:

> En primer lugar, la Iglesia pretende en el siglo XIII una mayor formación de sus clérigos mediante el latín y los contenidos de cultura occidental que han de aprender en las universidades. En segundo lugar, el pueblo cristiano ha de ser formado en romance mediante la predicación y la orientación pastoral del sa-

3 Inocencio III, *Concilio IV de Letrán (XII ecuménico), 11-30 de noviembre de 1215*, en *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder 2012.), nn. 812-814, 361-362.

4 Maria Careri, Christine Ruby e Ian Short, *Livres et écritures en français et en occitan au XIIe siècle. Catalogue illustré* (Viella: Roma 2011).

5 Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350-1550. The Presence of God, vol. 5. A History of Western Christian Mysticism*, 9 ed. (New York: Crossroad Publishing Co., 2016).

> cramento de la penitencia. Esta labor formativa se basa, por tanto, en un fondo literario en latín (al que tienen acceso los clérigos) y una divulgación oral en romance que, como oral que es, es efímera y no deja testimonios escritos, salvo algunas manifestaciones ocasionales[6].

Se va creando un corpus vernáculo que expresa los "ecos literarios" del Concilio IV de Letrán en los diversos territorios de la cristiandad tal como lo muestran, por ejemplo, los comentarios y sermones de Maurice de Sully sobre el *Pater noster*[7] o la circulación en colecciones de sermones vernáculos sobre el Credo y el Sacramento de la Penitencia, a partir del siglo XIII. A ello se le suma las traducciones vernáculas de textos teológicos como el *Elucidarium de Honorius Augustodunensis*[8] (siglo XI) que fue traducido, adaptado y abreviado y que se convirtió en el equivalente de un catecismo hasta finales del siglo XV[9].

Este esfuerzo traductor de textos religiosos refleja la conexión existente entre la disociación del latín y la lengua vernácula y la distinción eclesial entre clérigos y laicos, en un mundo occidental en el que la Europa moderna se construye en torno a la identidad cristina[10]. El dominio del latín implicaba una situación especial de identidad organizativa en la administración y en la Iglesia, encarnada en los clérigos. Esta distinción se vio reforzada en tiempo del concilio lateranense, acaso motivada por los movimientos heterodoxos laicales de la época[11]. El trabajo expresado en vernáculo supone un impulso a la posición relevante del laico en la iglesia, toda vez que, como hemos señalado, el latín era considerado como el idioma de lo sagrado. La Biblia y la liturgia utilizarán el latín, pero el latín no es comparable al árabe en el mundo islámico, donde el árabe coránico se considera la lengua de Dios, toda vez que el Corán fue comunicado a Mahoma por Alá en su misma textualidad, por lo que todo musulmán debe ser capaz de leer el Corán en su forma original, lo que supone la exigencia del aprendizaje del árabe para quienes no lo conozcan. La Iglesia, sin embargo,

6 Francisco Javier Grande Quejigo, *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media*, 430.

7 Cf. C. A. Robson, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily: with the text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS* (Oxford: Basil Blackwell, 1952).

8 Honorius Augustodunensis, *Elucidarium sive Dialogus de Summa totius christianae theologiae*, en *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 172, ed. por Jean Paul Migne (Paris: Garnier, 1866).

9 Maureen B. M. Boulton, ed., *Literary Echoes of the Fourth Lateran Council in England and France, 1215-1405* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019), 150. Cf. Marco Robecchi, "Honorius Augustodunensis e l'Elucidarium in Europa", en *Il Lucidario bergamasco: (Biblioteca Civica Angeli Mai, ms MA 188)*, ed. por Marco Robecchi (Milano: Ledizioni, 2017), 7-14.

10 Michèle Gally y Christiane Marchello-Nizia, *Littératures de l'Europe médiévale* (Paris: Magnard, 1987).

11 Manuel Lázaro y Esteban Anchústegui, "La reducción secular de la laicidad religiosa", *Cauriensia* 16 (2921): 431.

es consciente de que el latín no podía ser una lengua sagrada, ya que derivaba sus cánones gramaticales y estilísticos de los autores paganos de la antigüedad y no del Libro Sagrado. Por ese motivo los teólogos no son ajenos al desfase irreconciliable que existe en el universo cristiano entre la mente de Dios, el texto de la Biblia y el lenguaje de los hombres[12].

En la literatura secular cantar por amor está estrechamente ligado al canto en la lengua vernácula, donde el amor se convierte en sinónimo de poesía[13]. Del mismo modo que en el amor de los hombres, el amor de Dios se expresa en formas poéticas y en vernáculo. En este sentido, la aproximación espiritual y mística que expresa la teología del amor se expresa de forma preferencial en lengua vernácula, expresada en tonos poéticos, en cánticos, como forma teológico-mística del *Cantar de los cantares* que –como señala María Eugenia Góngora– fue uno de los textos fundamentales en la exploración de la subjetividad y del amor entre sus lectores medievales, haciendo confluir de este modo las tradiciones interpretativas de rabinos y de lectores y exégetas cristianos[14].

II. El sentido místico cristiano aúna los significados bíblicos y patrísticos sumados a la tradición especulativa del Pseudo-Dionisio, lo que supone la posibilidad de una cointuición del misterio divino prefigurado en Cristo[15]. En este sentido se trata de una teología (negativa preferentemente) que se esfuerza por "pensar a Dios en su impensabilidad"[16]. El pensamiento especulativo y el espiritual dominado por la teología del amor conocen en el siglo XII escenarios algunas veces contrapuestos manifestados en la disputa entre Pedro Abelardo y san Bernardo, disputa que queda superada en la figura de Francisco de Asís, y, especialmente, en la síntesis teológico espiritual de la biografía bonaventuriana de la *Leyenda Mayor*. Y es que, sin duda alguna, en este tiempo la figura de Francisco de Asís es una de las más populares y consensuadas del misticismo y

12 Cf. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident XIIe-XIVe siècle* (Paris: Cerf, 1999), 37-73.

13 Jacqueline Cerquiglini-Toulet, "Chapitre III. Écrire en langue vernaculaire", en *Femmes et littérature. Une histoire culturelle,* I, ed. por Martine Reid (Paris: Gallimard, 2020), 66.

14 María Eugenia Góngora, "El Cantar de los Cantares y la escritura medieval: Richard Rolle de Hampole (CA. 1300-1349)", *Revista chilena de literatura* 99 (2019): 61-76.

15 Cf. Manuel Lázaro, "Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología", *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.

16 Dominique Poirel, "'Mystique' : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu", en *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, ed. por Dominique Poirel (Turnhout: Brepols, 2021), 20-21.

la espiritualidad, una fuerza desestabilizadora que reexamina constantemente la relación entre la verdad religiosa, la vida y la ética.

Jacobo de Vitry presenta a san Francisco en su *Historia Orientalis* –obra presente en los manuscritos medievales[17]– como *simplicem et illiteratum*, en sintonía con el propio santo que se había definido en tanto que *simplex et idiota*. Es decir, se presenta como un hermano (*simplex*) e iletrado (*illiteratum*). *Idiota* sintetiza las anteriores puesto que *idiotiae* es el apelativo de los monjes, apellidados conversos, que no tenían órdenes eclesiásticas, algo común entre los franciscanos. En cierto modo, ser iletrado es un signo de un estado laical, al menos no eclesiástico, aunque dentro de una orden religiosa. A esto súmese que la dicotomía *litteratus-illiteratus*, entendida como la diferenciación entre clérigo y laico, supone también una brecha lingüística, toda vez que también asume la diferencia entre los que leen y escriben en latín y los que no son capaces de hacerlo y, por tanto, solo leen y se expresan en la lengua vulgar. Es verdad que existen excepciones, ejemplos de laicos letrados. No obstante, citando al medievalista Ruedi Imbach: el término "*laicus*" se refiere tanto al no clérigo como al no experto, el iletrado[18]. Este iletrado, sin embargo, construye –como señala Jacques Dalarum– una de las fuentes inaugurales de la lengua italiana[19]. Desde la impronta mística, Francisco de Asís. compone un texto –el *Cántico del hermano sol o laudes de las creaturas*– escrito en dialecto umbro, que constituye una de las fuentes de la lengua italiana moderna y que en sí presenta un innegable interés lingüístico al que se le añade una visión del cosmos propia de la Edad Media occidental: Dios creador está en el origen de todos los elementos, así como una mirada profundamente espiritual con una intención profundamente pastoral, pedagógica. El *Cántico* es la expresión de la riqueza interior en un momento difícil desde el punto de vista humano. En la profundidad de la humanización surge la gloria de la encarnación que ha experimentado en la identificación con el Crucificado. Se trata de una interpretación cristológica –"la redención cósmica del Redentor (Rm 8, 19-22)"[20]– del *Cántico de los tres jóvenes* del libro de Daniel (Dn 3, 51-90). La cultura provenzal de Francisco de Asís inculcada amorosamente por su madre se presenta como el contexto de la ex-

17 Mianda Coiba, "La «Historia Orientalis» de Jacques de Vitry en manuscritos castellanos medievales", *Revista de Filología Románica*, 13, (1996) 153-166.

18 Cf. Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1* (Paris: Cerf, Fribourg: Éditions universitaires, 1996).

19 Jacques Dalarum, *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié* (Paris: Alma éditeur, 2014).

20 Juan Ortín, ed., *Los escritos de san Francisco de Asís*, intr. de Juan Meseguer, comentario de Isidoro Rodríguez y Alfonso Ortega, 2ª edición, (Murcia: Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM), 205.

presión del amor al Padre, mediante tres damas que le enseñan *la perspectiva del amor* (Jacques de Voragine): la obediencia, la castidad y la pobreza. Su mirada simple es iletrada, no es la del latín clérigo, sino la del alma del trovador y juglar de Dios, de quien "quiere en todo momento cantar y enaltecer a su Señor"[21], prefiguradora de la pluma de un Dante inspirado en los franciscanos[22]. Como señala Rosa Maria Desì, "Cuando Francisco canta las alabanzas, es la lengua francesa la que brota de su corazón"[23].

Francisco de Asís encarna una profundidad espiritual que se hace teología, no es de extrañar que la sabiduría cristiana se manifieste como teología penetrada de espiritualidad. Dos autores que realizan una teología espiritual se nos señalan de forma paradigmática en el uso de términos vernáculos: el franciscano Pedro de Juan Olivi y el dominico Maestro Eckhart. El franciscano es uno de los pocos teólogos medievales con formación universitaria que llegó a un amplio público en lengua vernácula. En su caso, no son sermones sino opúsculos que transmiten consejos espirituales los que se han conservado. La utilización vernácula de Olivi aparece también en toda su obra latina, así en sus comentarios bíblicos es frecuente el uso de palabras o expresiones romances. El caso no es único en la producción académica, pues, como muestra Martin Morard, Alain de Lille († 1203) ya lo utiliza en un contexto de teología trinitaria, especialmente para fundamentar un adjetivo calificativo de la divinidad: "*omnipotens, quod melius in gallico exprimi potest:* li *tuit puissant*"[24]. Este uso diafórico, como lo llama M. Morard, continuó durante todo el siglo XIII[25]. Pero lo que hace a Olivi especial es el carácter sistemático y reflexivo de este uso. Este recurso al occitano no cumple únicamente la función de ilustración puntual de un discurso erudito. También desempeña un papel dentro de una reflexión lingüística que concede un lugar destacado a la lengua vulgar.

El Maestro Eckhart, por su parte, también usa términos vulgares en sus escritos filosóficos, por ejemplo, los términos *istic* e *isticheit* para indicar la conversión del ser divino en sí mismo[26]. Ciertamente, el uso del vulgar lo ha usado el Maestro dominico desde los años en torno a 1290, piénsese en la pu-

21 Enrique Rivera, *Acercamiento al alma de San Francisco* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 33.

22 Santa Casciani, ed., *Dante and the Franciscans* (Leiden: Brill, 2006).

23 Rosa Maria Dessì, "François d'Assise, les laude et la naissance des confréries de laudesi", *Religions & Histoire* 5 (2011): 66.

24 Martin Morard, "Le petit «li» des scolastiques : assimilation de l'article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* 117, n. 2. (2005): 541.

25 Morard, "Le petit «li» des scolastiques…", 541.

26 Alessandra Beccarisi, "Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus", en *Meister Eckhart in Erfurt*, ed. por Andreas Speer y Lydia Wegener (Berlin, New York: De Gruyter, 2005), 314-334.

blicación de los *Reden* o el *Discurso de Erfurt*, pero nos interesa señalar cómo lo utiliza presentándose como un indicio de ruptura con las formas escolásticas, orientado al espíritu y manteniendo en la retina las expresiones religiosas, incluso teológicas, para los laicos. Efectivamente, los críticos han interpretado la actividad literaria en vernáculo por parte del Maestro renano de forma casi unánime, entendiendo que los sermones alemanes son un signo de una especie de "conversión" de la teología al ministerio pastoral, que Eckhart realizó en los años inmediatamente posteriores a su regreso a Alemania tras su segunda enseñanza parisina en 1314[27]. Expresa el dominico en el uso de la lengua vernácula una elección social y política que constituye la base de una actividad pedagógica dirigida explícitamente a aquellos que, aun poseyendo una razón natural, no tenía acceso al conocimiento más elevado.

Es evidente la influencia de san Francisco en la vida religiosa, espiritual y mística posterior. Pero esta influencia no es única a ellas se le sumen figuras como las que hemos mencionado, así, por lo que ni Olivi, ni especialmente, Eckhart, serán inocuas a la mística posterior ni a la del Siglo de Oro. Curiosamente ambos autores y sus esfuerzos en lengua vernácula tendrán influencia en las experiencias religiosas de las beguinas. Del primero tenemos testimonios de traducciones utilizadas por las beguinas de Languedoc que no sobrevivieron a la represión inquisitorial de los años 1320[28]. Del segundo sabemos de su influencia en las beguinas de Alsacia. Se refleja pues una escritura en lengua vernácula que apoya la enseñanza espiritual a través de la predicación para beguinas y laicos: "del encuentro entre los teólogos dominicos y las monjas de su orden bajo su dirección, así como de beguinas y laicos piadosos en busca de espiritualidad, nació –afirma Benoît Beyer de Ryke– la mística renana, producto de la transposición a la lengua vernácula de las sutiles reflexiones teológicas y filosóficas elaboradas en latín en el seno del Estudio Dominico de Colonia o de la Universidad de París"[29].

27 Loris Sturlese,. "Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la « *locutio emphatica* »", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n. 3 (2014): 445.

28 Louisa A. Burnham, *So Great a Light, so Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008), 30.

29 "C'est de la rencontre entre des théologiens dominicains et des religieuses de leur ordre placées sous leur direction ainsi que des béguines et de pieux laïcs en quête de spiritualité qu'est née la mystique rhénane, produit de la transposition en vernaculaire des subtiles réflexions théologiques et philosophiques élaborées en latin au sein du Studium dominicain de Cologne ou de l'Université de Paris". Benoît Beyer de Ryke, "Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)", en *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique «rhéno-flamande» (XIIIe-XIVe siècle)*, ed. por Alain Dierkens y Benoît Beyer de Ryke (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014), 12.

Se muestra en los ejemplos señalados la presencia de una teología en latín y una mística en vernáculo en dependencia tanto temática, como textual, que se refleja en la producción académica y la homilética. Existe una diferencia de tono metodológico en cuanto al uso de ejemplos y de la libertad de referencia a las fuentes, pero son muestra de un carácter pedagógico dentro de la exposición teológica que tendrá su reflejo en el tiempo.

Por una parte, existirá un desarrollo de la mística que tiene una fuerte impronta franciscana encontrando en Buenaventura una de sus referencias principales, ya sea por sus obras –el *Breviloquium*, el *De triplice via* y el *Itinerarium mentis in Deum* serán obras de asidua lectura en los místicos del siglo XVI[30]–, ya sea por la atribución a él de obras que son apócrifas, es el caso de las *Meditationes vitae Iesu Christi*, el *Stimulus amoris*, *el Doctrina cordis* del dominico Gerardo de Lieja, las *Meditationes de Passione Domini* o la *Mistica Theologia* de Hugo de Balma, entre otras[31]. El Seráfico es la figura hermenéutica de primera magnitud, junto a la cual pivotan otros autores significativos como los Victorinos, Balma y Gerson, y desde el cual poder realizar una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renano-flamenca.

Por otra parte, efectivamente, se encuentra la corriente espiritual de los siglos XIII y XIV tematizada en lo que se denomina mística "renano-flamenca" que se desarrollará a partir de dos grupos distintos, que beben de las mismas fuentes, pero con matices diferenciados, a saber: una tradición "alemana", heredera de los dominicos Maestro Eckhrt, Enrique Suso y Juan Tauler, cercana a las beguinas, como hemos señalado, en especial a la beguina Mechtilde de Magdeburgo; y otra tradición flamenca que tiene en los canónigos agustinos Jan van Ruusbroec y Jan van Leeuwen, sus valedores más representativos y las que acompañas las figuras femeninas de la beguina Hadewijch de Amberes y la monja cisterciense Beatriz de Nazaret.

La conjunción de ambas sensibilidades místicas se deja ver en la presencia que ejerció el franciscanismo en la mística renano-flamenca –especialmente hasta que la reforma luterana toma auge– y también en la literatura espiritual

30 Como señala Marcelino Menéndez y Pelayo: "San Buenaventura influye más que él (santo Tomás de Aquino) en los místicos posteriores, especialmente en los de la escuela española, quienes convirtieron en asidua lectura suya el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*, de cuyos pensamientos están sembrados sus escritos". Marcelino Menédez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. I, ed. revisada por E. Sánchez (Santander: CSIC-Aldus, 1940), 398.

31 Cf. Isaac Vázquez, "Bonaventura nella storia della spiritualità spagnola", en *San Bonaventura, maestro di vita fracescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di san Bonaventura da Bargnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. III, ed. por Antonio Pompei (Roma: Pontificia Facultà Teologica "San Bonaventura", 1976), 440-443.

escrita en el área inglesa[32]. Esta experiencia teológico-mística y religiosa se ve reforzada en los siglos XIV y XV a través de las prácticas reformadas, no solo de las Ordenes mendicantes, sino en la introducción de nuevas órdenes que conocerá en los jerónimos, cuyo principal centro será el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, un modelo paradigmático.

Este nuevo ámbito desarrollará y revitalizará la literatura interna de formación de frailes (sobre todo dirigida a aquellos frailes legos que no tenían formación universitaria) y de monjas (que tanto por ser mujeres como por su clausura no tienen por lo general acceso a la formación en latín). Se trata de una literatura espiritual o devocional que forma y conforma su vocación religiosa y sus prácticas de piedad. Junto a esta literatura de consumo interno en los conventos, la actividad de las órdenes mendicantes (y en menor medida la actividad reformadora de obispos y prelados) genera una literatura externa vinculada a la predicación en romance, a la práctica sacramental (especialmente del sacramento de la penitencia) y a la demanda de atención o formación espiritual que los nobles solicitan de manera explícita.

Dominque de Courcelles en su obra *Langages mystiques et avènement de la modernité*[33], evocaba un hecho que aquí en parte queremos señalar y es el de la relación existente entre la experiencia y la producción literaria vinculada al misticismo y la modernidad y que el autor examina en autores que van desde Hadewijch de Amberes en el siglo XIII hasta Miguel de Cervantes, pasando por Raymond Llull, Catalina de Siena, Juan de Valdés, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, para señalar la existencia de una continuidad intelectual entre los místicos y el fundador de la novela moderna.

III. Demos un pequeño salto en el tiempo desde la Edad Media al inicio de la Modernidad. No hacemos sino seguir el recorrido iniciado. Nos situamos en los siglos XV y XVI. En un remedo de la dicotomía letrada e iletrada medieval se sigue escribiendo en latín las obras científicas y filosóficas. Los humanistas escriben normalmente en latín. La naciente iglesia protestante o reformada lute-

32 Cf. M. Grabmann, "Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit der deutschen Mittelalter", en *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 29 (1944) 19-27; G. Adolf-Altenberg, "San Bonabentura nei paei germanici", en *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 35-54; G. Steer, "Die Rezeption des theologischen Bonaventura–Schrifttums im deutschen Spätmittelalter", en I. Vanderheyden (ed.), *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte. Referate des Bonaventura–Kongresses vom 10.–12. September 1974 in Münster/Westfalen*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl 1976, 146-156; M. Muckshoff, "Der Einfluss des hl. Bonaventura Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse, en *San Bonaventura 1274-1974*, vol. II, cit., pp. 225-277.

33 Dominque de Courcelles, *Langages mystiques et avènement de la modernité* (Paris: Classiques Garnier, 2003).

rana que da primacía a la palabra de Dios, es decir, a los escritos bíblicos, en detrimento de los representantes de la Iglesia para recuperar la autenticidad, la verdad cristiana, tiene como pretensión dar a todos los creyentes acceso directo a los Evangelios. Esto provoca un impulso de las lenguas vernáculas, especialmente a partir de la traducción a lenguas vernáculas de las Sagradas Escrituras. El proceso traductor tenía un fin pastoral y pedagógico, que, hemos visto, no era totalmente original, pues la literatura teológico-mística ya había conocido este carácter abierto al Pueblo de Dios. Se une en la literatura mística la expresión en vernáculo de los sentimientos más íntimos –aunque con una singular profundidad conceptual teológica– con la finalidad pastoral. Frente al luteranismo no se combatirá solamente mediante el refuerzo dogmático, sino también mediante la producción de la literatura mística, comprendido la traducción de los clásicos de la mística renano-flamenca. En este sentido, se realiza una estrategia dogmática y una realidad pastoral. El primer caso es la traducción latina de obras espirituales clásicas renano-flamencas para contrarrestar la estrategia luterana. Es el caso, que se constituirá en pionero, de la primera edición latina de los *Sermones* del dominico Juan Tauler que salió de las prensas coloniales de Juan Quentel en 1548[34]. A él le seguirán los de Ruusbroec en 1552[35] y Suso en 1555[36], a través del trabajo del cartujo Lorenzo Surio (Laurentio Surius). El segundo caso, el de la producción en lengua vernácula, en nuestro caso en castellano, realizada por los autores místicos desde la conciencia del catolicismo.

El humanismo del siglo XVI en su vertiente castellana empieza a revalorizar tanto la lengua vernácula, romance, como pone de manifiesto la *Gramática castellana* de Nebrija[37], como por otra parte influirá en el cambio del modelo teológico, revitalización que se observa en la *Minerva* del Brocense[38].

34 Johann Tauler, *D. Ioannis Tauleri De vita et passione Saluatoris Nostri Iesu Christi piisima exercitia... adiuncta sunt eiusdem fere argum?ti alia quaedam exercitia... authore D. Nicolao Eschio* (Coloniae: ex officina Ioannis Quentel, 1548).

35 Jan van Ruusbroec, *D. Ioannis Rusbrochij sanctissimi divinissimique contemplatoris, Opera omnia: a r.f. Laurentio Surio Carthusiano, ex Belgico idiomate in Latinum conuersa, & denuo quam diligentissimè recusa. Omnibus pietatis studiosis, theologiam quam mysticam vocant sectantibus, & ad vitam contemplatiuam aspirantibus, vtilissima* (Coloniae: s/n, 1549).

36 Heinrich Seuse, *D. Henrici Susonis viri sanctitate, eruditione et miraculis clari Opera : nunc demum post annos ducentos & amplius e` Sueuico idiomate Latine` reddita* (Coloniae: Apud Arnoldum Quentelium, 1615 [1555]).

37 Cf. Eugenio de Bustos, "Nebrija, primer lingüista español", en *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista: Universidad de Salamanca, 9, 10 y 11 de diciembre, 1981*, ed. por Víctor García de la Concha (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983), 205-222.

38 Constantino García, *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense* (Madrid: CSIC, 1960).

No obstante, la resistencia dogmática hace afirmar en 1495, como nos recuerda Melquiades Andrés, a Pedro Jiménez de Préjano, antiguo profesor de Salamanca en su obra ascética *Lucero de la vida cristiana*: que "por su imperfección no podemos declarar cosas altas e subtiles, ni de sus propiedades, así como en lengua latina que es perfectísima"[39]. El obispo de Coria reedita en esta obra de formación religiosa y de iniciación a la vida cristiana la subrayada dicotomía, si bien el tono pedagógico hace que la escriba en castellano.

Por su parte, el franciscano García de Cisneros, desde una perspectiva pastoral y pedagógica señala la importancia del uso de la lengua vulgar, con el fin de llegar al corazón de los humildes devotos que contrapone a la soberbia de los letrados[40].

En las palabras del obispo cauriense se reedita la dicotomía, una doble valoración, dependiente de los *topos* medievales –que hemos mencionado– entre un latín culto y una utilización del romance o lengua vernácula del vulgo. Pero esta dicotomía ya había sido puesta en duda no solo por los místicos sino por los profesores humanistas respecto al método. Es el caso de Pedro López Montoya, que escribe en su *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles*...: "Y assí no ay que dudar sino que sera mas acertado enseñar la Gramática en Castellano, ahorrando todo lo posible la importunidad de los preceptos, y procurando hazellos menos dessabridos, con ir con ellos exercitando lo que se pretende, que es la noticia de la lengua"[41].

Fray Luis de León pretende superar dicha separación en lo que se podría denominar el desarrollo de una "cultura humanística en romance"[42], siendo consciente de que el castellano bien escrito es un instrumento igualmente válido para la construcción teológica y espiritual:

> "Y no sé yo de dónde les nace el estar con ella tan mal; que ni ella lo merece, ni ellos saben tanto de la latina que no sepan más de la suya, por poco que de ella sepan, como de hecho saben de ella poquísimo muchos. Y de éstos son los que dicen que no hablo en romance porque no hablo desatadamente y sin orden,

39 Pedro Jiménez de Préjano, *Lucero de la vida cristiana* (Salamanca: Juan de Porras, 1497 [1493]), c. 37, fol. 27, citado en Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994), 82.

40 Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 82.

41 Pedro López de Montoya, *Libro de la buena educación y enseñança de los nobles en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos* (Madrid: Por la biuda de P. Madrigal, 1595), 76.

42 Avelina Carrera de la Red, "La latinidad de Fray Luis de León", *Helmántica* 39, n. 120 (1988): 313.

> y porque pongo en las palabras concierto, y las escojo y les doy su lugar; porque piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo; y no conocen que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice sino en la manera como se dice. Y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura. Y si dicen que no es estilo para los humildes y simples, entiendan que, así como los simples tienen su gusto, así los sabios y los grados y los naturalmente compuestos no se aplican bien a lo que se escribe mal y sin orden, y confiesen que debemos tener cuenta con ellos, y señaladamente en las escrituras que son para ellos solos, como aquesta lo es"[43].

Efectivamente, la elección de la lengua vernácula, en nuestro caso el castellano, no supone la falta de pericia, pues nos encontramos con formas literariamente brillantes. Pero esta forma elevada de literatura no supone el olvido de las razones del uso dicha forma que es tanto pedagógica como también teológica: hablar del amor de Dios implica hablar de orden, de belleza, de armonía, de dulzura y eso exige un cuidado de la forma literaria, muchas veces poética, y del estilo narrativo. La adopción del castellano en la mística del Siglo de Oro presume, pues, una conciencia teológica, psicológica y lingüística, capaz de expresar la plenitud del gozo del alma, de por sí, inexplicable con palabras, ya que toda vez que como señala san Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*:

> "De donde la delicadez del deleite que en este toque se siente es posible decirse; ni yo querría hablar en ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar y nombrar cosas tan subidas de Dios, como en estas almas pasan; de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene".[44]

Las dificultades del uso de las palabras –"lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible"[45]– a la hora de reflejar la experiencia mística para uno mismo se tornan aún más dificultosas cuando se quiere

43 Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. por Antonio Sánchez Zamarreño (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), 390-391.

44 Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 2, 19. Pueden verse en múltiples ediciones, por ejemplo: *Llama de Amor viva de San Juan de la Cruz*, ed. por Eulogio Pacho (Burgos: Editorial Monte Camelo, 2010). Podemos señalar también para el conjunto de las obras *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Obras Completas (texto crítico-popular)*, ed. por Simeón de la Sagrada Familia (Burgos: Editorial Monte Camelo, 1959)

45 Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 26,4.

compartir dicha experiencia. La pedagogía de la experiencia mística afecta así a las formas literarias atrayendo la poesía, como señala Teresa de Jesús:

> "¡Oh, válame Dios, cuál está un alma está ansí! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor, dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona que, con non ser poeta, que la acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a Dios"[46]

Y también el lenguaje usado no solo en cuanto a las palabras, sino en cuanto al idioma, aflorando lo más cercano. Y es que efectivamente, dirá el carmelita en *Cántico espiritual*: "así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él, porque el mismo Dios sea el que lo comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno"[47].

A la necesidad de expresión en lengua vernácula de los sentimientos místicos interiores, se le acompaña la creación de conceptos que vienen del latín, por lo que se fomenta las versiones de los tratados místicos latinos en obras vernáculas, como el caso de la *Teología Mística* del cartujo Hugo de Balma convertida desde la mística del recogimiento franciscano en *Sol de Contemplativos*[48]. Palabras como *divinal, reposo, ardor de amor, ayuntarse* inician un camino de implementación que alcanzarán una expresión elevada en Alonso de Madrid o Francisco de Osuna[49]. Se trata de una labor no solo de traducción lingüística sino teológica, espiritual y pedagógica. Bernardino de Laredo recuerda en su *Subida al Monte Sión* la inefabilidad del lenguaje, y la necesidad del sentimiento frente al discurso ("siéntese que se siente y no se sabe decir")[50].

Bernardino de Laredo trae a colación la crítica a la teología escolástica (inquisidores de Dios), que no a la teología subyacente incluso medieval como puede ser la monástica, que efectivamente se había cuidado en los conventos a través de autores como san Buenaventura sumado a la tradición renana. Efectivamente, la corriente mística que tenía como fuente fundamental la teología

46 Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, V, 16, 4. Pueden verse en múltiples ediciones, señalamos: *Obras completas. Edición manual*, ed. por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 9 ed. (Madrid: BAC, 2012).

47 Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 26,4.

48 Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: teología mística*, ed. por Teodoro H. Martin (Salamanca: Sígueme, 1992).

49 Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, 89.

50 Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, en *Místicos franciscanos*, vol. II, ed. por Juan Bautista Gomis (Madrid: BAC, 1948), cap. 18.

renano-flamenca daba lugar a una interpretación contemplativa que ponía en serios problemas el alcance existencial cristiano de la propia mística. Especialmente significativa es la obra del franciscano flamenco Enrique de Herp (1410-1477) y su *Theologia mystica* (compilación de la obra del franciscano flamenco realizada en 1538[51]), en la que se encuentra en el vol. II su célebre *Spieghel der Volkomenheit*[52], traducida al latín como *Directorium aureum contemplativorum*[53] y que en España se conoce como *Directorio de contemplativos*[54]. *Entrando a* España por Sevilla, se convierte en un éxito editorial de la época[55]. Francisco de Osuna (1497-1540) y Bernardino de Laredo son lectores atentos de la obra de Herp. Posiblemente estos primeros maestros místicos, en su esfuerzo por la búsqueda de la contemplación, pudieron derivar algunas afirmaciones a partir de una mirada desde lo inefable y, posiblemente, sus coetáneos vieron el peligro de una lectura simple de este texto, por otra parte, tan leído. Pero no podemos olvidar que la mística peninsular y especialmente el recogimiento franciscano se apoyaba en la tradición que le era bien conocida –y aquí señalada– y que ello posibilitó una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renano-flamenca que tenían en los discípulos del Maestro Eckhart, Heinrich Suso y John Tauler ejemplos de la vinculación entre contemplación mística, difusión pedagógica y predicación en la lengua vernácula.

Así pues, la expresión lingüística de la experiencia mística representa para los profanos el medio para conquistar lo que san Buenaventura proponía como cointución del misterio de Dios Uno y Trino. La especulación teológica no será meramente racional o quiditativa, sino realmente contemplativa, de modo que se hace realmente una forma de vida y un género espiritual.

La poética de los místicos busca la abundancia de imágenes para traducir la palabra divina escuchada en la visión o el sueño. Escribir como se habla podría

51 Henricus de Herp, *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione juvatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita* (Colonia: Melchior Novesanius, 1538).

52 P. Schoeffer, Mainz c. 1475.

53 Henricus de Herp, *Directorium Aureum Contemplativorum* (Colonia: J. Landen, 1509 [1513 revisada]).

54 Henricus de Herp, *Directorio de contemplativos*, estudio preliminar, ed. y trad. de J. Martín Kelly, FUE-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1974; H. de Herp, *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, Sígueme, Salamanca 1991; H. de Herp, *Directorio de contemplativos*, ed. de T. H. Martín, BAC, Madrid 2004.

55 Cf. Teodoro H. Martín, *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas* (Ávila: Talleres de El Diario de Ávila, 1973).

describir el enfoque de los místicos, que a menudo eran magníficos creadores de lenguas vernáculas.

La poética y la mística, que convergen en la sustancialidad de la palabra, constituyen un modo de conocimiento y un modo de vida, una forma de comunicación pedagógica de la forma de vida. La literatura mística contribuye con su poesía en castellano al nacimiento de una nueva cultura cristiana en la lengua vernácula.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrés, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.

Balma, Hugo de. *Sol de contemplativos: teología mística*, edición por Teodoro H. Martin. Salamanca: Sígueme, 1992.

Beccarisi, Alessandra. "Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus". En *Meister Eckhart in Erfurt*, editado por Andreas Speer y Lydia Wegener, 314-334. Berlin, New York: De Gruyter, 2005.

Beyer de Ryke, Benoît. "Entre Rhin et Escaut : la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)". En *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique «rhéno-flamande» (XIIIe-XIVe siècle)*, editado por Alain Dierkens y Benoît Beyer de Ryke, 9-16. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014.

Boulton, Maureen B. M. Editor. *Literary Echoes of the Fourth Lateran Council in England and France, 1215-1405*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2019.

Burnham, Louisa A. *So Great a Light, so Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

Bustos, Eugenio de. "Nebrija, primer lingüista español". En *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España. Actas de la III Academia Literaria Renacentista: Universidad de Salamanca, 9, 10 y 11 de diciembre, 1981*, editado por Víctor García de la Concha, 205-222. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.

Careri, Maria, Christine Ruby e Ian Short, *Livres et écritures en français et en occitan au XIIe siècle*. Catalogue illustré. Viella: Roma 2011.

Carrera de la Red, Avelina. "La latinidad de Fray Luis de León". *Helmántica* 39, n. 120 (1988): 311-332.

Casciani, Santa, editor. *Dante and the Franciscans*. Leiden: Brill, 2006.

Cerquiglini-Toulet, Jacqueline. "Chapitre III. Écrire en langue vernaculaire". En *Femmes et littérature. Une histoire culturelle,* I, editado por Martine Reid, 66-109. Paris: Gallimard, 2020.

Cioba, Mianda "La «Historia Orientalis» de Jacques de Vitry en manuscritos castellanos medievales", *Revista de Filología Románica*, 13, (1996) 153-166

Courcelles, Dominque de. *Langages mystiques et avènement de la modernité*. Paris: Classiques Garnier, 2003.

Cruz, Juan de la. *San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia. Obras Completas (texto crítico-popular)*, editado por Simeón de la Sagrada Familia. Burgos: Editorial Monte Camelo, 1959.

Cruz, Juan de la. *Llama de Amor viva de San Juan de la Cruz*, editado por Eulogio Pacho. Burgos: Editorial Monte Camelo, 2010.

Dalarum, Jacques. *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié*. Paris: Alma éditeur, 2014.

Dessì, Rosa Maria. "François d'Assise, les laude et la naissance des confréries de laudesi". *Religions & Histoire* 5 (2011): 66-71.

García, Constantino. *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense*. Madrid: CSIC, 1960.

Gally, Michèle y Christiane Marchello-Nizia. *Littératures de l'Europe médiévale*. Paris: Magnard, 1987.

Gilbert Dahan. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident XIIe-XIVe siècle*. Paris: Cerf, 1999.

Góngora, María Eugenia. "El Cantar de los Cantares y la escritura medieval: Richard Rolle de Hampole (CA. 1300-1349)". *Revista chilena de literatura* 99 (2019): 61-76.

Grande Quejigo, Francisco Javier. *Aproximación a la literatura castellana de la Edad Media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2020.

Herp, Henricus de. *Directorium Aureum Contemplativorum*. Colonia: J. Landen, 1509 [1513 revisada].

Herp, Henricus de. *Theologia mystica cum speculativa, tum praecipue affectiva, quae non tam lectione juvatur quam exercitio obtinetur amoris, tribus libris luculentissime tradita*. Colonia: Melchior Novesanius, 1538.

Imbach, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*. Paris: Cerf, Fribourg: Éditions universitaires, 1996.

Inocencio III. *Concilio IV de Letrán (XII ecuménico), 11-30 de noviembre de 1215*. En *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editado por Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. Barcelona: Herder 2012.

Jesús, Teresa de. *Obras completas. Edición manual*, editado por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 9 ed. Madrid: BAC, 2012.

Laredo, Bernardino de. *Subida del Monte Sión*, en *Místicos franciscanos*, vol. II, ed. por Juan Bautista Gomis. Madrid: BAC, 1948.

Lázaro, Manuel. "Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología". *Carthaginensia* 36 (2020): 375-404.

Lázaro, Manuel y Esteban Anchústegui. "La reducción secular de la laicidad religiosa". *Cauriensia* 16 (2921): 421-454.

León, Fray Luis de. *De los nombres de Cristo, ed. por Antonio Sánchez Zamarreño*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

López de Montoya, Pedro. *Libro de la buena educación y enseñança de los nobles en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos*. Madrid: Por la biuda de P. Madrigal, 1595.

Martín, Teodoro H. *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas* (Ávila: Talleres de El Diario de Ávila, 1973).

McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism 1350-1550. The Presence of God, vol. 5. A History of Western Christian Mysticism*, 9 ed. New York: Crossroad Publishing Co., 2016.

Menédez y Pelayo, Marcelino. *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. I, edición revisada por E. Sánchez. Santander: CSIC-Aldus, 1940.

Morard, Martin. "Le petit «li» des scolastiques : assimilation de l'article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux". *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* 117, n. 2. (2005): 531-593.

O'Callaghan, Joseph F. *The learned king. The reign of Alfonso X of Castille*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

Ortín, Juan, editor. *Los escritos de san Francisco de Asís*, introducción de Juan Meseguer, comentario de Isidoro Rodríguez y Alfonso Ortega, 2ª edición. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM.

Poirel, Dominique. "'Mystique' : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu". En *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l'Institut d'Études Médiévales et tenu à l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, editado por Dominique Poirel, 11-31. Turnhout: Brepols, 2021.

Préjano, Pedro Jiménez de. *Lucero de la vida cristiana*. Salamanca: Juan de Porras, 1497 [1493].

Rivera, Enrique. *Acercamiento al alma de San Francisco*.Salamanca: Tenacitas, 2008).

Robecchi, Marco. "Honorius Augustodunensis e l'Elucidarium in Europa". En *Il Lucidario bergamasco: (Biblioteca Civica Angeli Mai, ms MA 188),* editado por Marco Robecchi , 7-14. Milano: Ledizioni, 2017.

Robson, C. A. *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily: with the text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.

Ruusbroec, Jan van. *D. Ioannis Rusbrochij sanctissimi divinissimique contemplatoris, Opera omnia: a r.f. Laurentio Surio Carthusiano, ex Belgico idiomate in Latinum conuersa, & denuo quam diligentissimè recusa. Omnibus pietatis studiosis, theologiam quam mysticam vocant sectantibus, & ad vitam contemplatiuam aspirantibus, vtilissima.* Coloniae: s/n, 1549.

Seuse, Heinrich. *D. Henrici Susonis viri sanctitate, eruditione et miraculis clari Opera : nunc demum post annos ducentos & amplius e` Sueuico idiomate Latine` reddita*. Coloniae: Apud Arnoldum Quentelium, 1615 [1555].

Sturlese, Loris. "Observations sur la prédication d'Eckhart. Le rôle des prédications dans l'ensemble de l'œuvre d'Eckhart, avec quelques réflexions sur la « *locutio emphatica* »". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n. 3 (2014): 443-455.

Tauler, Johann. *D. Ioannis Tauleri De vita et passione Saluatoris Nostri Iesu Christi piisima exercitia... adiuncta sunt eiusdem fere argum?ti alia quaedam exercitia... authore D. Nicolao Eschio*. Coloniae: ex officina Ioannis Quentel, 1548.

Vázquez, Isaac. "Bonaventura nella storia della spiritualità spagnola". En *San Bonaventura, maestro di vita fracescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di san Bonaventura da Bargnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. III, editado por Antonio Pompei, 439-459. Roma: Pontificia Facultà Teologica "San Bonaventura", 1976.

Manuel Lázaro Pulido
Facultad de Derecho
Universidad Internacional de La Rioja
Av. de la Paz, 137
26006 Logroño (España)
https://orcid.org/0000-0002-9519-4113

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) *991-1011*, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.991

A PROPÓSITO DE LA *GRAMÁTICA HISTÓRICA DE LAS LENGUAS CASTELLANA Y CATALANA* (1884), DE IGNASI FERRER I CARRIÓ*

ABOUT THE GRAMÁTICA HISTÓRICA DE LAS LENGUAS CASTELLANA Y CATALANA *(1884), BY IGNASI FERRER I CARRIÓ*

MAR MASSANELL I MESSALLES
Universitat Autònoma de Barcelona, Institut d'Estudis Catalans

Recibido: 22/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

La historiografía lingüística señala como primera gramática histórica del catalán la *Gramática de la lengua catalana*, póstuma e inconclusa, de Tomàs Forteza, editada en 1915 con un prólogo de Antoni M. Alcover. A pesar de ello, en 1884 Ignasi Ferrer i Carrió, docente, articulista y autor de diversas obras gramaticales, había publicado una con el título de *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, que tiene la idiosincrasia de tratar en paralelo estas dos lenguas y que también para el castellano es

* Este trabajo, que se ha llevado a cabo en el marco del Grupo de investigación en historia de la lengua catalana de la época contemporánea (2017 SGR 1696), ha sido financiado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares, a través de la Dirección General de Política Universitaria e Investigación, con fondos del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03), y se ha beneficiado de la concesión del proyecto de investigación PID2021-128279NB-I00 por parte del Ministerio de Ciencia e Innovación.

la primera que se presenta como *histórica*, dos décadas antes que el *Manual elemental de gramática histórica española*, de Ramón Menéndez Pidal. En el presente artículo nos acercamos a dicha gramática de Ferrer i Carrió a través de lo que de ella se refleja en las publicaciones periódicas coetáneas y mediante los paratextos de la propia *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, una obra que, pese a no resultar muy lograda, presentó la novedad de ser la primera que reclamó para sí el calificativo de *histórica*.

Palabras clave: catalán, gramática histórica, historia de la lengua catalana, historiografía lingüística, Ignasi Ferrer i Carrió.

ABSTRACT

Linguistic historiography considers that the first historical grammar of the Catalan language is the work *Gramática de la lengua catalana*, by Tomàs Forteza, posthumous and unfinished, edited and prologue by Antoni M. Alcover in 1915. Despite this, in 1884 Ignasi Ferrer i Carrió, teacher, columnist, and author of several grammatical works, had published one entitled *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*. This grammar, which has the idiosyncrasy of treating in parallel the Spanish and the Catalan languages, is also the first to be presented as historical for the Spanish language, two decades before the *Manual elemental de gramática histórica española*, by Ramón Menéndez Pidal. In this paper we make an approach to this grammar of Ferrer i Carrió through what is reflected in contemporary periodical publications and through the paratexts of the *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*. Even though this grammatical work was not very successful, it presented the novelty of being the first to claim for itself the qualifying of *historical*.

Keywords: Catalan, historical grammar, history of the Catalan language, linguistic historiography, Ignasi Ferrer i Carrió.

I. INTRODUCCIÓN

La historiografía lingüística señala como primera gramática histórica del catalán la *Gramática de la lengua catalana*[1] del mallorquín Tomàs Forteza i

1 Tomás Forteza y Cortés, *Gramática de la lengua catalana* ([Palma]: Escuela Tipográfica Provincial, 1915).

Cortès[2]. Esta obra, que parte de la profunda reelaboración y ampliación de un trabajo homónimo premiado por el ayuntamiento de Palma en 1881, quedó inacabada a la muerte de su autor, acaecida el 21 de mayo de 1898, y fue editada póstumamente, en 1915, por Antoni M. Alcover, quien la encabezó con un extenso prólogo. A pesar de ello, unos años antes, en 1884, Ignasi Ferrer i Carrió, docente muy implicado en su trabajo, autor prolífico de artículos en la prensa sobre lengua y sobre su enseñanza en las escuelas, y redactor de una ortografía y de diversas obras gramaticales con las que quería contribuir al renacimiento del catalán, había publicado una con el título de *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*[3], que tiene la idiosincrasia de tratar en paralelo estas dos lenguas románicas. Según parece, también para el castellano la de Ferrer i Carrió es la primera obra gramatical que se presenta con el calificativo de *histórica*[4], puesto que precede en dos décadas a la publicación, en 1904, de la primera edición del *Manual elemental de gramática histórica española*[5], de Ramón Menéndez Pidal, y es anterior también a otras obras menores con idéntico objetivo que pronto quedaron eclipsadas por el manual menéndezpidaliano[6]. Más adelante, Ferrer i Carrió publicará una "nova edició", escrita en catalán y referida solo a esta lengua, de estructura similar pero ampliada con una parte de sintaxis, con el nuevo título de *Gramática de la llengua catalana segons los principis que informan la gramática histórica*[7], de la cual Alcover, en el prólogo antes mencionado[8], afirma ásperamente que "no sabem per quines cinc centes [l'autor] la donà per escrita 'segons los principis que informen la gramàtica històrica'".

2 Antoni M. Badia i Margarit, "349. Interne Sprachgeschichte I. Grammatik / Evolución lingüística interna I. Gramática", en *Lexikon der Romanistischen Linguistik. Band V/2: Okzitanisch, Katalanisch*, ed. por Günter Holtus, Michael Metzeltin y Christian Schmitt (Berlin / Nueva York: Max Niemeyer, 2010), 127-152.

3 Ignacio Farré y Carrió, *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana* (Barcelona: Establecimiento Tip.-Lit. de Celestino Verdaguer, 1884).

4 Julio Arenas Olleta, "La excepción en las primeras gramáticas históricas del español", en *La excepción en la gramática española: perspectivas de análisis*, ed. por Carsten Sinner y Alfonso Zamorano Aguilar (Frankfurt a. M. / Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2010), 109-132.

5 R[amón] Menéndez Pidal, *Manual elemental de gramática histórica española* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1904).

6 Jenny Brumme, "*Loi phonétique* et *analogie* dans les débuts de la grammaire historique espagnole (1860-1940). Deux concepts révisés à partir de la contribution de Menéndez Pidal", en *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, ed. por Mauro Fernández Rodríguez, Francisco García Gondar y Nancy Vázquez Veiga (Madrid: Arco Libros, 1999), 209-223.

7 Ignasi Ferrer y Carrió, Gramática de la llengua catalana segons los principis que informan la gramática histórica (Barcelona: Imp. Renté y Cantó, 1896).

8 Antoni M. Alcover, "Pròleg", en *Gramática de la lengua catalana*, de Tomás Forteza y Cortés ([Palma]: Escuela Tipográfica Provincial, 1915), v-lxxxvii.

En el presente artículo nos proponemos acercarnos a dicha obra de Ferrer i Carrió, un gramático que es recordado sobre todo por la polémica que mantuvo con Pompeu Fabra y el grupo de la revista *L'Avenç* a propósito del modelo de lengua que se debía seguir en el proceso de normativización del catalán. No pretendemos, en nuestra aproximación, analizar el contenido de su gramática, ya cuestionada por sus coetáneos, sino describir las circunstancias que rodean la elaboración de una obra que, pese a no resultar muy lograda, presenta la originalidad de ser la primera gramática del catalán, y también del castellano, que reclama para sí el calificativo de *histórica*. Tras esta denominación subyace la recepción parcial, y parece que no muy bien asimilada, de las aportaciones de la lingüística románica de raíz histórico-comparativa, que durante el siglo XIX fue difundiéndose, desde el epicentro alemán, hacia Francia, Italia y el resto de Europa. Como veremos, Ferrer i Carrió tenía la pretensión de convertirse en el introductor de esta ciencia en nuestro estado, mediante una obra que considera "la primera de su naturaleza que ve la luz en España" y con cuya publicación afirma que "se da el primer paso en el camino histórico-filológico de las lenguas castellana y catalana".

II. IGNASI FERRER I CARRIÓ

Ignasi Ferrer i Carrió nació en Barcelona el día de San Esteban de 1848 y murió en esta misma ciudad el 28 de noviembre de 1903, a los 54 años[9]. Se licenció en filosofía y letras por la Universidad de Barcelona[10] y ejerció temporalmente de catedrático libre de griego, primero, y de profesor sustituto de la cátedra de latín, después, en el que entonces era el único Instituto Provincial de Segunda Enseñanza de Barcelona —hoy denominado *Institut Jaume Balmes*—, según consta, respectivamente, en las portadas de su ortografía, publicada en 1873[11], y de su primer compendio gramatical, aparecido en 1874[12]. De acuerdo con los datos que ofrece el propio Ferrer i Carrió en el prólogo de la gramática objeto de nuestra atención[13], en el año 1876 opositó, sin éxito, a una cátedra de

9 "Ignasi Ferrer i Carrió", en *Gran Enciclopèdia Catalana* (Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2013), https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana.

10 "Ignasi Ferrer i Carrió", en *Diccionari de la literatura catalana*, dir. por Àlex Broch i Huesa (Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2008), https://www.enciclopedia.cat/diccionari-de-la-literatura-catalana.

11 Ignacio Farré y Carrió, *Ortografía de la lengua catalana ó estudios sobre la palabra oral y escrita en esta lengua* (Barcelona: Tipografía de Gómez é Inglada, 1873).

12 Ignasi Farré y Carrió, *Gramática catalana. Estudis sobre la matexa* (Barcelona: Imprenta de la Renaxensa, 1874).

13 Farré y Carrió, *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*...

latín "en Salamanca". Más adelante, según reza la portada de su última obra gramatical[14], impresa en 1896, su dedicación a la docencia pasó por ser profesor de gramática y filología catalanas en el *Centre Català*, entidad que se constituyó en Barcelona el 17 de junio de 1882 y que reunió gran parte de las corrientes catalanistas de la época, hasta su disolución por tensiones internas el 5 de diciembre de 1894[15]; finalmente, tras obtener el título de maestro normal —que sucedía al de maestro superior y este, a su vez, al de maestro elemental—, fue director de una de las escuelas municipales de la capital catalana.

A lo largo de su vida, Ferrer i Carrió insirió colaboraciones en numerosas revistas, principalmente artículos, aunque también alguna reseña[16]. Sus publicaciones se inician en 1872, cuando tenía 23 años, y se suceden hasta su muerte. Publicó asiduamente en la primera revista que acogió sus escritos, *El Clamor del Magisterio: Periódico de Primera Enseñanza* (Barcelona), y también, en diversas ocasiones, en las publicaciones seriadas *La España Regional* (Barcelona), *Lo Rat-Penat: Calendari Llemosí* (València), *La Renaixensa* (Barcelona), *Biblioteca de l'Arch de Sant Martí* (Barcelona) y *Revista Catalana* (Manresa), y aun, esporádicamente, en *Diari Catalá: polítich y literari* (Barcelona), *El Anunciador de Barcelona: diario de anuncios, avisos y noticias, literatura, ciencias, artes e intereses morales y materiales* (Barcelona), *La Veu del Montserrat* (Vic), *Lo Rat-Penat: Periòdich Lliterari Quincenal* (València) y *Revista Balear de Literatura, Ciencias y Artes* (Palma).

Aunque también publicó artículos sobre el lenguaje y la gramática en general, y sobre aspectos lingüísticos variados del castellano y del latín, el grueso de sus colaboraciones en la prensa se centra en el catalán y se distribuye en tres áreas temáticas: 1) el establecimiento de un modelo de lengua para el catalán literario y, sobre todo, de una ortografía unificada, objetivo que considera que es "lo somni daurat dels catalanistas"[17]; 2) la gramática histórica de la lengua catalana, a menudo usada como vehículo para dilucidar qué normas ortográficas deberían regir su escritura, y 3) la defensa del idioma catalán, frecuentemente en el contexto de la enseñanza en Cataluña. Así, por ejemplo, Ferrer i Carrió se

14 Ferrer y Carrió, *Gramática de la llengua catalana segons los principis…*

15 "Centre Català", en *Diccionari dels partits polítics de Catalunya, segle XX* (Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2000), https://www.enciclopedia.cat/diccionari-dels-partits-politics-de-catalunya-segle-xx.

16 Pere Marcet i Salom y Joan Solà, *Història de la lingüística catalana: 1775-1900. Repertori crític*, 2 vol. (Girona / Vic: Universitat de Girona / Eumo, 1998).

17 Farré y Carrió, *Gramática catalana. Estudis sobre la matexa…*

significó a favor de Josep Morgades[18], que fue obispo de Vic (1882-1899) y de Barcelona (1899-1901), el cual en 1900 escribió una célebre pastoral que abogaba por la enseñanza del catecismo en catalán y que en su momento desató una fuerte polémica y originó un intenso debate a nivel estatal[19], por contener afirmaciones como la siguiente: "Ya que con una paciencia apenas concebible sufrimos hace tanto tiempo el yugo de ser administrados, enseñados y juzgados en castellano, lo cual nos perjudica gravemente; seamos exigentes al menos en ser instruídos en catalán en lo que mira al Cielo"[20].

Cabe decir que la reflexión sobre las normas que debían regir la ortografía catalana, que era una de las principales preocupaciones de Ferrer i Carrió, como también del resto de los filólogos de su época, llevó a nuestro autor a modificar la escritura de su primer apellido. Este consta como *Farré* en su producción escrita anterior a 1886, pero ese año lo transforma, esporádicamente, en *Ferré* y lo fija, definitivamente, en *Ferrer*, que es como aparece en sus publicaciones posteriores. Con este cambio, el apellido del autor, que proviene de un nombre común (*ferrer* 'herrero'), es más fiel a su origen etimológico (FĔRRARĬU), se ajusta a la tradición gráfica medieval[21] y deja de reflejar dos características dialectales como son la neutralización de /a/, /ɛ/ y /e/ en posición pretónica y el enmudecimiento de la rótica final. También se observa alguna vacilación en la grafía catalana de su nombre de pila, que aparece como *Ignacio* en sus publicaciones en lengua castellana y como *Ignasi*, habitualmente, o *Ignaci*, muy esporádicamente y quizá fruto de una errata, en sus escritos en catalán.

Más allá de su actividad como articulista en la prensa, Ferrer i Carrió es autor de varios libros, entre los cuales hay una ortografía y tres gramáticas, además de manuales pensados para la enseñanza, como *El iniciador de la lectura ó método para aprender á leer conteniendo la lectura de frases, la geografía é historia de la ciudad y provincia de Barcelona, y la geografía de Cataluña con*

18 Ignasi Ferrer y Carrió, "La doctrina cristiana ensenyada en catalá en las escolas primarias de Catalunya. La cuestió legal", *La Renaixensa*, 11 de marzo de 1900. Reproducido posteriormente en *La Pastoral*, ed. por Arturo Masriera (Barcelona: Imprenta de Subirana hermanos, 1901), 368-372.

19 Àlvar Maduell, "Morgades i el català del segle XIX", *Llengua Nacional* 23 (junio de 1998): 40-41.

20 José [Morgades], Obispo de Barcelona, "Instrucciones pastorales. Primera. Predicación de la Palabra Divina y enseñanza del Catecismo en Lengua Catalana", *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, 15 de enero de 1900.

21 En el *Corpus Informatitzat del Català Antic* (http://cica.cat/), dirigido por Joan Torruella, Manuel Pérez-Saldanya y Josep Martines, que abarca del inicio del siglo XI al final del XVI, la búsqueda por la forma gráfica *ferrer* proporciona 1103 ocurrencias, mientras que solo se obtienen 37 para *farrer* y ninguna para *ferré* ni para *farré* como formas nominales (sí como formas flexivas arcaicas de primera persona del singular del futuro de *ferir* 'herir').

expresión de la organización social y cultural del Principado durante la Edad Media[22]. También cabe mencionar su tarea como director de la reedición, en 1888 y 1892, de los dos volúmenes de la principal obra lexicográfica de Pere Labèrnia, el *Diccionari de la llengua catalana ab la correspondencia castellana y llatina*, publicado originariamente bajo los auspicios de la *Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* en 1839 y 1840[23].

Centrándonos en la producción lingüística de Ferrer i Carrió, diremos que en 1873, con 24 años, publicó su *Ortografía de la lengua catalana ó estudios sobre la palabra oral y escrita en esta lengua*[24]. Es el mismo año en el que se enzarza en una agria polémica en la prensa[25], a propósito del uso de la grafía *x*, con el sacerdote Pius Pi i Vidal, quien posteriormente ingresaría en la Compañía de Jesús y marcharía de misionero a las Filipinas, pero que por aquel entonces era profesor y secretario de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre de Girona (1870-1874), de corta vida, después de haber sido destituido del cargo de suplente de la cátedra de latín y castellano del Instituto Provincial de Segunda Enseñanza de Girona a causa de "su negativa á jurar la Constitución del Estado"[26]. Dicha polémica ortográfica se inició en la revista *La Renaixensa*, de Barcelona, y continuó en la *Revista Balear de Literatura, Ciencias y Artes*, de Palma, y fue aprovechada por Ferrer i Carrió para hacer propaganda de la ortografía que acababa de publicar y de sus clases dominicales sobre esta materia[27].

El año siguiente aparece la primera y más breve de las tres obras gramaticales publicadas por Ferrer i Carrió, la *Gramática catalana. Estudis sobre la matexa*[28], que su autor presenta en el prólogo como una piedra más para la construcción del edificio del renacimiento de la lengua catalana. La estructura en cuatro partes: "De la prosodia" (p. 8-11), "De la ortografia" (p. 12-27), "De la analogia" (p. 28-58) y "De la sintácsis" (p. 59-81). Esta última contiene un ca-

22 Ignacio Farré y Carrió, *El iniciador de la lectura ó método para aprender á leer conteniendo la lectura de frases, la geografía é historia de la ciudad y provincia de Barcelona, y la geografía de Cataluña con expresión de la organización social y cultural del Principado durante la Edad Media* (Barcelona: Imprenta de los Sucesores de N. Ramírez y Cª, 1884).

23 "Diccionari de la llengua catalana amb la correspondència castellana i llatina", en *Diccionari de la literatura catalana*, dir. por Àlex Broch i Huesa (Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2008), https://www.enciclopedia.cat/diccionari-de-la-literatura-catalana.

24 Farré y Carrió, *Ortografía de la lengua catalana*...

25 Pere Marcet i Salom, "Polèmica entre P. Pi i Vidal i I. Ferrer i Carrió sobre la lletra *x*", en *Estudis de llengua i literatura catalanes I. Homenatge a Josep M. de Casacuberta 1* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980), 131-148.

26 Ramon Ferrerons, "La Universitat lliure de Girona (1870-1874)", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* XXXIV (1994): 201-216.

27 Ignasi Farré y Carrió, "Observacions sobre la lletra *x*", *La Renaixensa*, 20 de junio de 1873.

28 Farré y Carrió, *Gramática catalana. Estudis sobre la matexa*...

pítulo titulado "Complement al estudi de la sintácsis. Diferencia entre la llengua catalana y la castellana" (p. 71-81), donde ya se pone de manifiesto el gusto de Ferrer i Carrió por establecer contrastes entre ambas lenguas. Cierra el libro un apartado en el que el autor cita las tres "obras doctrinals" que ha consultado para su trabajo: la *Gramática y apología de la llengua cathalana*, de Pau Ballot, que califica de "molt apreciable"[29]; el *Compendi de gramática catalana, acomodada al llenguatgè del dia*, de Llorenç Pahissa i Ribas, que considera "regular"[30], y un trabajo de Salvador Genís i Bech que adjetiva como "preciós", *El auxiliar del maestro catalán*[31], que cita por el título ampliado de *El auxiliar del maestro catalán en la enseñanza de la lengua castellana*, que es como aparece en las diversas reediciones de las que fue objeto entre 1873 y 1925[32].

Transcurridos diez años, ve la luz una nueva obra gramatical de Ferrer i Carrió, la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*[33], que cubre la fonética y la morfología, y que parece que para ambas lenguas es la primera que lleva el calificativo de *histórica* en el título. Esta gramática fue objeto de reelaboración y de ampliación con una parte de sintaxis, proceso que culminó con la publicación, en 1896, de la obra titulada *Gramática de la llengua catalana segons los principis que informan la gramática histórica*[34], dedicada solo al catalán y escrita en dicha lengua. A pesar de que su portada la considera una "nova edició", los cambios que acabamos de enumerar justifican que se trate como una obra distinta. Quizá la motivación que llevó a Ferrer i Carrió a reelaborar y ampliar su gramática histórica, vertiéndola al catalán y centrándola en esta lengua, fue la voluntad de presentarse, como efectivamente hizo, a un premio extraordinario dotado con mil pesetas que, en el marco de los *Jocs Florals* de Barcelona de 1895, ofreció el entonces obispo de Vic, Josep Morgades, a "la mellor *Gramática de la Llengua Catalana*, que, prenent per fonament tan la historia y autoritats de la Llengua com la manera com aquesta es avuy parlada en les diverses comarques, donga regles práctiques y acomodades als moderns

29 Joseph Pau Ballot y Torres, *Gramática y apología de la llengua cathalana* (Barcelona: Estampa de Joan Francisco Piferrer, [*ca*. 1814]).

30 Llorens Pahissa y Ribas, *Compendi de gramática catalana, acomodada al llenguatgè del dia* (Barcelona: Llibrería Especial de Llibres de Arquitectura y Agrimensura de Lluís Niubó, 1873).

31 Salvador Genís, *El auxiliar del maestro catalán* (Gerona: Establecimiento Tipográfico de Paciano Torres, 1869).

32 Emma Gallardo Richards, "Un hito en la enseñanza del castellano en la Cataluña decimonónica: *El auxiliar del maestro catalán* (1869-1925) de Salvador Genís i Bech", *Revista Argentina de Historiografía Lingüística* XI (2019): 103-126.

33 Farré y Carrió, *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana...*

34 Ferrer y Carrió, *Gramática de la llengua catalana segons los principis...*

conexements filológichs"[35]. El premio no fue adjudicado, pese a que concurrieron tres obras, entre las cuales la de Ferrer i Carrió[36], que volvió a presentarla, de nuevo sin éxito, en la convocatoria del año siguiente, con el lema "La llengua enclou lo ser de tot lo poble"[37]; en aquella ocasión, el premio quedó desierto, pero se concedió un accésit a Pompeu Fabra por la obra que este publicaría, en 1898, con el título de *Contribució a la gramàtica de la llengua catalana*[38].

Justamente, uno de los hechos por los cuales es recordado Ferrer i Carrió es su participación en una polémica en la prensa con Pompeu Fabra y el grupo de *L'Avenç*, puesto que tenía una concepción diametralmente opuesta a la de estos sobre el modelo de lengua literaria que debía guiar la codificación del catalán y, en particular, el establecimiento de una ortografía unificada[39]. El hecho que motivó sus escritos, inseridos en *La España Regional* en diciembre de 1891[40], febrero de 1892[41] y octubre de ese mismo año[42], fue la aparición, en mayo de 1891, de la obra de Pompeu Fabra *Ensayo de gramática de catalán moderno*[43], publicada por el establecimiento tipográfico *L'Avenç*, recién fundado por Jaume Massó i Torrents y Ramon Casas i Carbó, que habían sido también los impulsores de la revista modernista homónima. Reproducimos un fragmento de la réplica aparecida en *L'Avenç* en marzo de 1892[44], atribuible a Pompeu Fabra[45], puesto que arroja mucha luz sobre como Ferrer i Carrió concebía la gramática histórica:

35 Joan Almirall y Forasté, "Memoria del secretari del Consistori, D. Joan Almirall y Forasté", en *Jochs Florals de Barcelona. Any XXXVII de llur restauració. MDCCCXCV* (Barcelona: Estampa "La Renaixensa", 1895), 39 y 49-57.

36 Marcet y Solà, *Història de la lingüística catalana…*

37 Josep Miracle, *Història anecdòtica de l'ortografia catalana* (Barcelona: La Paraula Viva, 1976).

38 Pompeu Fabra, *Contribució a la gramàtica de la llengua catalana* (Barcelona: Tipografia L'Avenç, 1898).

39 Jaume Vallcorba i Rocosa, "La campanya lingüística de *L'Avenç*", en *Obra gramatical i lingüística completa*, vol. I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010), 85-134.

40 Ignacio Ferrer y Carrió, "La tradición ortográfica de la lengua catalana, á propósito de discusiones y de una obra recientes", *La España Regional* IX (diciembre de 1891): 443-454.

41 Ignacio Ferrer y Carrió, "Más sobre la tradición en la lengua catalana", *La España Regional* XII (febrero de 1892): 67-73.

42 I[gnacio] F[arré y Carrió], "Dos palabras á "L'Avenç" sobre ortografía catalana", *La España Regional* XII (octubre de 1892): 174-177.

43 Pompeyo Fabra, *Ensayo de gramática de catalán moderno* (Barcelona: Est. y Llib. L'Avenç de Massó y Casas, 1891).

44 [Pompeu Fabra], "La reforma lingüística", *L'Avenç*, 2a época, año 4, núm. 3 (marzo de 1892): 92-94.

45 Josep Murgades, "Fabra, entre la contestació i la institucionalització", en *Simposi Pompeu Fabra*, ed. por Joan Argenter (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000), 31-57.

> I més avall, en nom d'aquesta tradició, el Sr. Ferrer ens diu que no perteneixen a la llengua catalana la preposició *am* i el pronom reflexiu *es*. Doncs, a quina? La majoria de catalans diem aquestes dugues paraules. No hi fa re: *am* i *es* no són catalanes perquè no hi ha cap llei qu'expliqui com la preposició llatina *ab* s'ha convertit en *am*, i el reflexiu *se*, en *es*. Les lleis de transformació! Com s'han establert aquestes lleis? Observant els fets, en vista dels quals s'han formulat. Que les lleis establertes no expliquen certs fets? Senyal que no són bones. No: *ens* no es diu, no és català, perquè no sé per què ni com el *nos* llatí s'ha pogut convertir en *ens*. El cas és que s'hi ha convertit. Qui el nega aquêt fet, qu'els catalans diem *ens*? I que no ens cal pas dir qu'*ens* i *es* no són mots estrangers, que són fets aquí, mots catalans, ben catalans. Sr. Ferrer, això de negar un fet!...

III. LA GRAMÁTICA HISTÓRICA DE LAS LENGUAS CASTELLANA Y CATALANA

En 1884 aparece en Barcelona, publicada por el "Establecimiento Tip.-Lit. de Celestino Verdaguer", la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, con la siguiente indicación de autoría: "Estudio hecho por D. Ignacio Farré y Carrió. Licenciado en Filosofía y Letras, Profesor de Gramática y Filología catalanas en el CENTRE CATALÁ, etc.". Esta gramática, de 175 páginas, se abre con un "Prólogo" (p. VII-X), en el que el autor remarca el carácter pionero de su obra. A continuación, en el capítulo dedicado a los "Preliminares" (p. 11-29), se hace una introducción al estudio lingüístico y gramatical, al concepto de historia de la lengua y a la formación de las lenguas neolatinas, especialmente la castellana y la catalana. A partir de aquí, se desarrolla el cuerpo central de la obra, dividido en tres grandes secciones: "Parte analítica. Sección primera. Fonética ó de la palabra oralmente considerada" (p. 31-92), "Parte analítica. Sección segunda. Ortografía ó de la palabra sensiblemente considerada" (p. 93-116) y "Parte analítica. Sección tercera. Analogía ó de la palabra considerada en sus funciones" (p. 117-156). Contiene, además, dos capítulos a modo de anejos: el primero, bajo el título de "Ilustraciones" (p. 157-165), proporciona ocho muestras de textos de los siglos IX, X y XI escritos en latín[46], cuatro procedentes

46 "Fueros de Brañosera dados por el conde Muñio Nuñez en 15 Octubre 824", "Sentencia dada contra el conde Alarico en favor del Convento de San Quirse de Colera año 844", "Declaración de los fueros de San Zadornin, Berbeja y Barrio hecha en 29 Noviembre 955 en presencia del conde de Castilla

de territorio castellanohablante y cuatro de territorio catalanohablante, "para que se vea confirmada la tésis que defendemos en el texto referente á la formación de las lenguas neo-latinas", mientras que el segundo, titulado "De la pureza en las palabras" (p. 167-169), es una reflexión sobre la utilidad de los estudios de gramática histórica para la depuración de la lengua, que era el proceso en el que ya estaba inmerso el catalán a finales del siglo XIX. Cierra el volumen la "Bibliografía" (p. 171-172).

Ferrer i Carrió dedicó su gramática histórica "Al Excmo. Sr. D. VÍCTOR BALAGUER", con la siguiente justificación (p. V):

> La primera obra que ve la luz en España consagrada á narrar el proceso histórico de las lenguas castellana y catalana merecía llevar al frente un nombre que significase lo que siente y á lo que aspira Cataluña, y que fuese lazo de unión con las demás provincias españolas. Ciertamente ninguno mejor que el de V. puede tener ambas significaciones: poeta é historiador catalán es V. individuo de las Academias nacionales de la Española y de la Historia como para recordar en ellas el pasado, cantar el presente de la patria catalana y hacer vislumbrar el porvenir de una tierra tan envidiada y á la vez tan poco conocida. La obra presente que en cierto modo revela la marcha del pueblo castellano y catalán desde que uno y otro empezaron á tener vida propia é independiente ha de hallar en V. la fiel expresión de lo que vale y de lo que significa. Por esto se la dedico aparte la amistad que me une con V. y la consideración que debo á quien siempre me ha recibido como amigo y me ha favorecido como un padre.

El escritor, historiador y político Víctor Balaguer i Cirera (Barcelona, 11 de diciembre de 1824 – Madrid, 14 de enero de 1901) fue uno de los principales promotores del proceso de recuperación de la autoestima histórica, lingüística y literaria de los catalanes en el marco del movimiento cultural conocido como *La Renaixença*, y fue impulsor fundamental de la restauración, a partir de 1859, de los llamados *Jocs Florals*, un certamen literario de raíces medievales. En 1884, cuando aparece publicada la mentada gramática de Ferrer i Carrió, Víctor Balaguer estaba en pleno desarrollo de su carrera política en Madrid, que le llevó a ser diputado a cortes en diez legislaturas por el distrito de Vilanova i la Geltrú, ministro de Ultramar en tres ocasiones y ministro de Fomento en una, además

Fernan Gonzalez con las adiciones posteriores", "Carta de población de Cardona otorgada por Borrell conde de Barcelona en 23 de Abril 986", "Donación del monasterio de Javilla hecha en 941 al abad y monges de el de Cardeña por los condes Fernan Gonzalez, doña Sancha su mujer y sus hijos, etc. – Siglo x", "Testamento del conde Borrell. Año 993", "Donación de varias heredades hecha por el conde D. Sancho de Castilla al monasterio de San Salvador de Oña en 1011", "Consagración de la Iglesia de San Juan de la Crosa en 1064".

de senador vitalicio del reino[47]. De hecho, Ferrer i Carrió recurre a la influencia de Víctor Balaguer para intentar difundir su *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, según se deduce de la carta que le mandó el 3 de noviembre del mismo 1884[48], año que es también el de la fundación en Vilanova i la Geltrú de la *Biblioteca Museu Víctor Balaguer*, donde se conserva su legado y, en particular, el epistolario que contiene esta letra.

> Excmo. Sr. D. Víctor Balaguer
>
> Madrid.
>
> Barcelona 3 Noviembre 1884.
>
> Muy señor mio y amigo: motiva la presente manifestarle que en 31 del próximo pasado mandé á la Direccion general de Instruccion Pública una solicitud acompañada de tres ejemplares de mi "Gramática histórica" solicitando fuése continuada en la lista de obras que pueden ser utilizadas como de texto, toda vez que segun hé visto últimamente se há creado en la Escuela Superior de Diplomacia una cátedra de "Gramática histórica". Y como V. sabe que en estos asuntos, si no hay quien empuje, no se despachan con prontitud se lo participo con objeto de que V. tenga la amabilidad de hacer todo lo que pueda para que se resuelva sin muy largas dilaciones.
>
> [...]
>
> Sin mas por hoy y deseando que pueda V. ver la preponderancia y aumento del Museo-Biblioteca, edificio del cual están muy orgullosos los Vilanovenses queda de V. S. S. S. Q. B. S. M.
>
> Ignacio Farré y Carrió
>
> Su casa: Carmen – 114 – 1º

Parece ser que no fue esta la única vía por la cual Ferrer i Carrió intentó la difusión de su gramática histórica, puesto que hemos hallado noticia de ella en el volumen de 1887 de la revista *Romania*, publicada en la capital francesa por los romanistas Paul Meyer y Gaston Paris, en el apartado "Livres adressés à la

47 Oriol Pi de Cabanyes, "Víctor Balaguer 1824-1901", *Associació d'Escriptors en Llengua Catalana*, 18 de septiembre de 2022, https://www.escriptors.cat/autors/balaguerv.

48 Fuente: *Biblioteca Museu Víctor Balaguer*. Fondo: *Epistolari de Víctor Balaguer*. Signatura: Ms. 376/084. https://victorbalaguer.cat/

Romania" de la sección "Chronique"[49]. Reproducimos las breves y demoledoras palabras que le dedica la revista:

> *Gramatica historica de las lenguas castellana y catalana*. Estudio hecho por D. Ignacio FARRÉ Y CARRIO. Barcelona, Verdaguer, 1884. In 8º, 175 pages. Nous ne mentionnons cet ouvrage, dont l'auteur s'intitule « Profesor de gramática y Filologia catalana », que pour mettre en garde ceux de nos lecteurs qui seraient tentés de l'acheter. Nous avons rarement rencontré, même en Espagne, un livre aussi prétentieux et aussi vide.

También la crítica interior, plasmada en las páginas de *L'Avenç*, fue severa: el poeta Lluís López Oms, en una extensa recensión[50], aunque reconoce méritos a la obra "perfeccionable" de Ferrer i Carrió, le reprocha numerosos defectos de estructura y de contenido, y se sorprende del desconocimiento que el autor demuestra de la *Grammatik der romanischen Sprachen*[51], obra del fundador de la filología románica, "lo sabi lletrat y filólech alemán" Friedrich Diez. Fueron mucho más favorables, sin embargo, las reseñas no firmadas que aparecieron en *El Clamor del Magisterio* en agosto de 1884[52] y en julio de 1885[53].

Ciertamente, Ferrer i Carrió no incluye la obra de Diez en la "Bibliografía" (p. 171-172), en la que se pone de manifiesto cuáles eran los referentes del autor de la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*: mayoritariamente, autores extranjeros que escribían en francés o estaban traducidos a esta lengua, aunque también incluye alguna obra en italiano y en castellano. Las referencias que lista, de las cuales solo proporciona el nombre del autor y el título de la obra, no siguen un orden alfabético, sino más bien una trayectoria temática no estricta. Encabeza la lista la *Grammaire comparée des langues indoeuropéennes*, de Franz Bopp, el lingüista alemán fundador de la gramática comparatista indoeuropea. A continuación, Ferrer i Carrió menciona trabajos de lingüística general y algunos manuales orientados a la fonética: *Nouvelles leçons sur la science du langage*, del orientalista y mitólogo alemán Friedrich Max Müller; *La philosophie de la science du langage*, del filósofo y helenista francés

49 "*Gramatica historica de las lenguas castellana y catalana*. Estudio hecho por D. Ignacio Farré y Carrio", *Romania* XVI (1887): 174.

50 Ll[uís] López Oms, "Gramática histórica de la llengua castellana y catalana per D. Ignasi Farré y Carrió", *L'Avens*, 1a época, año 2, núm. 34 (julio-agosto-septiembre de 1884): 418-427.

51 Friedrich Diez, *Grammatik der romanischen Sprachen*, 3 vol. (Bonn: Eduard Weber, 1836, 1838, 1844).

52 "Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana", *El Clamor del Magisterio*, 9 de agosto de 1884.

53 "Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana por D. Ignacio Farré y Carrió", *El Clamor del Magisterio*, 8 de julio de 1885.

Antelme Édouard Chaignet; *De la physionomie et de la parole*, del filósofo francés Albert Lemoine; *Introduction á l'étude de la science du langage*, del lingüista italiano Domenico Pezzi; *Grammaire de la parole*, del barítono y profesor de canto francés Jules Lefort; *La poesía y la palabra*, del catedrático de literatura Francisco de Paula Canalejas; *Le son*, del periodista y divulgador científico francés Amedée Guillemin, y *La vie du langage*, del orientalista norteamericano William Dwight Whitney.

Continúa el listado bibliográfico con un notable elenco de gramáticas, mayormente de orientación comparatista o histórica, referidas a las lenguas indoeuropeas, al sánscrito, al latín, al francés, al italiano y al castellano, entre cuyos autores hay algunos de los grandes nombres de la lingüística decimonónica europea: *Méthode pour étudier la langue sanscrite*, de los orientalistas franceses Émile Louis Burnouf y François Leluop, que firmaba con el pseudónimo L. Leupol; *La langue latine étudiée dans l'unité indo-européenne*, del lingüista comparatista francés Amedée de Caix de Saint-Aymour; *Trattato della formazione della parole e della metrica latina*, del lingüista checo Ferdinand Schultz; *Grammaire de la langue latine d'après la méthode analytique et historique*, que publicaron en París el médico y humanista menorquín Josep Miquel Guardia Bagur y el profesor de estudios clásicos J. Wierzeyski; *Grammatica storico-comparativa della lingua latina*, del ya mencionado Domenico Pezzi; *Notions élémentaires de grammaire comparée pour servir à l'étude des trois langues classiques*, del helenista francés Émile Egger; *Les mots latins*, del lingüista francés Michel Bréal, fundador de la semántica moderna, y del helenista y lexicógrafo francés Anatole Bailly; *Grammaire historique de la langue française*, del romanista francés Auguste Brachet, autor de una traducción parcial de la *Grammatik der romanischen Sprachen*, de Friedrich Diez, del alemán al francés; *Origine et formation de la langue française*, del historiador y paleógrafo francés Hippolyte Cocheris; *Grammatica storica della lingua italiana*, del filólogo italiano Raffaelo Fornaciari, y *Grammaire complète de la langue espagnole* y *Lexicologie espagnole ou traité de la formation des racines, et des familles des mots espagnols*, ambas de Pedro María de Torrecilla, presbítero de la Real y Militar Orden de Montesa e historiador de la religión.

Además, incluye la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija, de 1492, a la cual dedica una mención elogiosa en el prólogo (p. VIII), al tiempo que lamenta que quedara truncada la continuidad de este tipo de estudios en España: "Relegada esta obra á los incunables es conocida de muy reducido número y ha quedado convertida en un objeto de curiosidad cuando es un verdadero monumento para la lengua castellana". También añade a su lista de referencias gramaticales la obra *Arte de analizar letras, sílabas, palabras,*

miembros, oraciones y cláusulas, del pedagogo catalán Joaquim Montoy i Escuer, natural de Alcarràs, en la comarca del Segrià, director de una de las escuelas municipales de Barcelona, labor por la que fue premiado con una medalla de oro en la Exposición Universal de 1888, y fundador, en 1866, de la revista *El Clamor del Magisterio*, que acogió repetidamente artículos de Ferrer i Carrió[54].

Vienen a continuación tres vocabularios de arabismos: el *Vocabulista in arabico*, de los siglos XII o XIII, editado por Celestino Schiaparelli en 1871, a propósito del cual Ferrer i Carrió incluye una nota laudatoria a pie de página: "Es notabilísimo este vocabulario: 1º por contener el usado por los árabes en España; 2º por las palabras de la baja latinidad; y 3º por las muchas palabras catalanas que hay en las notas"; la segunda edición del *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, reelaboración y ampliación llevada a cabo por el historiador y arabista neerlandés Reinhart Dozy sobre la obra anterior homónima de su discípulo Wilhelm H. Engelmann, y aun otra obra, que cita como "Marina. *Vocabulario árabe-español*", que no hemos logrado identificar. Cierran la lista dos colecciones de textos antiguos: *Documents sur la langue catalane*, recogidos por el historiador Julià-Bernat Alart, natural de Vinçà, en la comarca del Conflent, archivero jefe de los *Archives Départementales des Pyrénées-Orientales*, con sede en Perpinyà, y la *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, recopilación coordinada y anotada por el historiador y paleógrafo Tomás Muñoz y Romero, que fue el primer director del Archivo Histórico Nacional.

Como se ve, Ferrer i Carrió parte de una bibliografía fundamentalmente extranjera, circunstancia que justifica, con razones un tanto peculiares, en el prólogo (p. VII), en el que también hace énfasis, ya desde la primera palabra, en el carácter pionero que tiene su obra en España:

> La obra presente es la primera de su naturaleza que ve la luz en España. Con su publicación se da el primer paso en el camino histórico-filológico de las lenguas castellana y catalana. Las varias cuestiones que el hecho en sí entraña, aunque nuevas á primera vista, no lo son tanto como pudiera creerse. Nuestros gramáticos de los siglos XV y XVI habían dilucidado ya algunas. Movidos del espíritu analítico que les animaba se adelantaron á los conocimientos gramaticales de la época y hubieran sus trabajos producido notabilísimo resultado si hubiesen sido secundados por los gramáticos posteriores. Por desgracia la ru-

54 Joseph Fiter, *Enciclopedia moderna catalana*, vol. III (L-P) (Barcelona: Joseph Gallach Editor, [1913]).

> tina venció á la verdadera ciencia y tanto trabajo como yace arrinconado en nuestras bibliotecas públicas, cayó en el olvido. Sin embargo no ha caido para todos. Los extranjeros se han aprovechado de él sin manifestarlo y hoy somos deudores en la ciencia filológica cuando podríamos y deberíamos ser acreedores.

El prólogo contiene, todavía, otra justificación, de índole muy diversa, sobre la circunstancia personal que llevó al autor a la elaboración de su obra y que no es otra que la necesidad que preparar una memoria para concurrir a unas oposiciones de latín que se celebraron en Salamanca en 1876, en las que no consiguió la plaza. A pesar de ello, Ferrer i Carrió explica que no ha "variado en un ápice" el programa que escribió para aquella ocasión, puesto que lo considera "fundado en la lógica de los hechos". El tono de su narración (p. VIII) no puede ocultar una buena dosis de disgusto:

> Aunque la filología está aún hoy en germen en nuestra patria y tardarán todavía algunos años antes no se llegue á la altura que se ha alcanzado en el extranjero, hemos de significar que se va á pasos agigantados. Cuando en 1876 estuvimos en Salamanca para tomar parte en unas oposiciones de latín los estudios filológicos estaban poco menos que desconocidos. El resultado obtenido en ellas nos ha impedido coadyuvar más directamente al vuelo que estos han tomado mas hemos de manifestar con gusto que aquellos que allá en Salamanca nos titulaban como en tono de burla *el fonético* por haber vertido sobre este punto muchas de las ideas expuestas por Bopp, Brachet, Breal, Egger, etc., hoy son los primeros en difundir desde la cátedra aquellas mismas ideas, no por lo que tienen de nuevas, sino por la luz que arrojan y por lo que facilitan el estudio de las lenguas clásicas en lo que se refiere á la derivación y muy particularmente á las declinaciones y conjugaciones.

IV. CONCLUSIÓN

Decíamos al inicio de este artículo que la historiografía lingüística considera que la primera gramática histórica del catalán es la *Gramática de la lengua catalana* de Tomàs Forteza, que fue editada póstumamente, en 1915, por Antoni M. Alcover, después que su autor falleciera, en 1898, sin llegar a terminarla. Sin embargo, existe una obra gramatical anterior, publicada en 1884, que es la primera que tiene la pretensión de serlo, como se manifiesta por la inclusión del calificativo *histórica* en el título. Se trata de la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, escrita por Ignasi Ferrer i Carrió, que presenta estas dos lenguas románicas en paralelo y que es considerada por su autor como "[l]a

primera obra que ve la luz en España consagrada á narrar el proceso histórico de las lenguas castellana y catalana".

Ferrer i Carrió, licenciado en filosofía y letras por la Universidad de Barcelona, inició su carrera docente en el Instituto Provincial de Segunda Enseñanza de Barcelona, donde ejerció temporalmente de catedrático libre de griego, primero, y de profesor sustituto de la cátedra de latín, después. Más adelante, su dedicación a la docencia pasó por ser profesor de gramática y filología catalanas en el *Centre Català* y, tras obtener el título de maestro normal, fue director de una de las escuelas municipales de Barcelona. Muy interesado por la lengua y por la enseñanza, participó activamente en las polémicas lingüísticas de su tiempo, que tuvieron en la prensa su mayor plataforma de difusión, tanto en las centradas en el modelo de lengua y, en particular, en el establecimiento de una ortografía unificada para el catalán, como en las referidas al uso de este en el sistema educativo.

A su faceta de articulista, se suma la de autor de obras de diversa índole, entre las cuales un método para el aprendizaje de la lectura, una ortografía y tres gramáticas. La segunda de estas, que es la que Ferrer i Carrió decidió titular *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*, fue publicada en 1884 y tiene su origen en la memoria que Ferrer i Carrió tuvo que elaborar para concurrir a unas oposiciones de latín que se celebraron en Salamanca en 1876. Aunque no logró la plaza que pretendía, y a pesar de que en ellas se sintió ridiculizado —explica que le llamaban *el fonético* "como en tono de burla"—, eso no minó su convencimiento de que había hecho una contribución importante al progreso de los estudios filológicos en España, puesto que se ve a sí mismo como el introductor de "muchas de las ideas expuestas por Bopp, Brachet, Breal, Egger, etc.", mediante una obra que no duda en considerar "el primer paso en el camino histórico-filológico de las lenguas castellana y catalana".

Pese a la insistencia de Ferrer i Carrió en remarcar que su gramática histórica es "la primera de su naturaleza que ve la luz en España", y aunque, a juzgar por la bibliografía, entre sus referentes hay grandes nombres de la lingüística decimonónica europea —con alguna ausencia sonada, como la de Friedrich Diez—, la obra dista mucho de convencer a sus coetáneos, posiblemente porque resulta manifiesto en ella que ser conocedor de la lingüística histórico-comparativa del siglo XIX no implica haber asimilado realmente su método y ser capaz de trasladarlo con éxito a otras lenguas, cosa que sí logró, sin embargo, Tomàs Forteza i Cortès en su *Gramática de la lengua catalana*, aun sin explicitarlo en el título. No es de extrañar, pues, que la recepción y proyección posterior de la *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana* haya sido muy

escasa, como se refleja por su ausencia de las bibliografías de todas las gramáticas históricas de la lengua catalana que la han seguido y que ocupan un lugar en el canon historiográfico de esta disciplina lingüística. Se han visto frustradas de este modo las expectativas que su autor tenía depositadas en la obra y que explicitó en el marco de la *captatio benevolentiae* con que cierra el prólogo: "Al ofrecer al público nuestro humilde trabajo no lo hacemos movidos por pretensión alguna de vanidad y mucho menos de orgullo, sino por lo que siempre nos ha impulsado: ser útiles á nuestros semejantes. Acaso no tenga la obra presente toda la utilidad que nos imaginamos, pero creemos ha de servir muchísimo así para determinar la procedencia de las palabras, como también la verdadera ortografía de las mismas".

Todo lo hasta aquí expuesto no quita que Ignasi Ferrer i Carrió sea una figura muy interesante tanto para la historia de la educación —concebida como un relato narrativo e interpretativo que debe incluir la voz de los maestros[55]— como para la historia de la normativa de la lengua catalana[56] y, en particular, de su ortografía[57], cuya fijación no se puede entender sin el análisis de las polémicas lingüísticas que la precedieron en la prensa de finales del siglo XIX, en las cuales Ferrer i Carrió participó tan activamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcover, Antoni M. "Pròleg". En *Gramática de la lengua catalana*, de Tomás Forteza y Cortés, v-lxxxvii. [Palma]: Escuela Tipográfica Provincial, 1915.

Almirall y Forasté, Joan. "Memoria del secretari del Consistori, D. Joan Almirall y Forasté", en *Jochs Florals de Barcelona. Any XXXVII de llur restauració. MDCCCXCV*, 39 y 49-57. Barcelona: Estampa "La Renaixensa", 1895.

Arenas Olleta, Julio. "La excepción en las primeras gramáticas históricas del español". En *La excepción en la gramática española: perspectivas de análisis*, editado por Carsten Sinner y Alfonso Zamorano Aguilar, 109-132. Frankfurt a. M. / Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2010.

Badia i Margarit, Antoni M. "349. Interne Sprachgeschichte I. Grammatik / Evolución lingüística interna I. Gramática". En *Lexikon der Romanistischen Linguistik. Band V/2: Okzitanisch, Katalanisch*, editado

55 Bernat Sureda i Garcia, *Les veus dels mestres en la història de l'educació. Discurs de recepció de Bernat Sureda i Garcia com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, llegit el dia 17 de febrer de 2022 (*Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2021).

56 Mila Segarra, *Història de la normativa catalana* (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1985).

57 Mila Segarra, *Història de l'ortografia catalana* (Barcelona: Empúries, 1985).

por Günter Holtus, Michael Metzeltin y Christian Schmitt, 127-152. Berlin / Nueva York: Max Niemeyer, 2010.

Ballot y Torres, Joseph Pau. *Gramática y apología de la llengua cathalana*. Barcelona: Estampa de Joan Francisco Piferrer, [*ca*. 1814].

Broch i Huesa, Àlex (dir.). *Diccionari de la literatura catalana*. Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2008. https://www.enciclopedia.cat/diccionari-de-la-literatura-catalana.

Brumme, Jenny. "*Loi phonétique* et *analogie* dans les débuts de la grammaire historique espagnole (1860-1940). Deux concepts révisés à partir de la contribution de Menéndez Pidal". En *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, editadas por Mauro Fernández Rodríguez, Francisco García Gondar y Nancy Vázquez Veiga, 209-223. Madrid: Arco Libros, 1999.

Diccionari dels partits polítics de Catalunya, segle XX (Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2000), https://www.enciclopedia.cat/diccionari-dels-partits-politics-de-catalunya-segle-xx.

Diez, Friedrich. *Grammatik der romanischen Sprachen*, 3 vol. Bonn: Eduard Weber, 1836, 1838, 1844.

Fabra, Pompeyo. *Ensayo de gramática de catalán moderno*. Barcelona: Est. y Llib. L'Avenç de Massó y Casas, 1891.

Fabra, Pompeu. *Contribució a la gramàtica de la llengua catalana*. Barcelona: Tipografia L'Avenç, 1898.

[Fabra, Pompeu]. "La reforma lingüística". *L'Avenç*, 2a época, año 4, núm. 3 (marzo de 1892): 92-94.

Farré y Carrió, Ignacio. *Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana*. Barcelona: Establecimiento Tip.-Lit. de Celestino Verdaguer, 1884.

Farré y Carrió, Ignacio. *Ortografía de la lengua catalana ó estudios sobre la palabra oral y escrita en esta lengua*. Barcelona: Tipografía de Gómez é Inglada, 1873.

Farré y Carrió, Ignasi. "Observacions sobre la lletra *x*". *La Renaixensa*, 20 de junio de 1873.

Farré y Carrió, Ignasi. *Gramática catalana. Estudis sobre la matexa*. Barcelona: Imprenta de la Renaxensa, 1874.

Farré y Carrió, Ignacio. *El iniciador de la lectura ó método para aprender á leer conteniendo la lectura de frases, la geografía é historia de la ciudad y provincia de Barcelona, y la geografía de Cataluña con expresión de la organización social y cultural del Principado durante la Edad Media*. Barcelona: Imprenta de los Sucesores de N. Ramírez y C^{a}, 1884.

Farré y Carrió, Ignacio. "La tradición ortográfica de la lengua catalana, á propósito de discusiones y de una obra recientes". *La España Regional* IX (diciembre de 1891): 443-454.

Farré y Carrió, Ignacio. "Más sobre la tradición en la lengua catalana". *La España Regional* XII (febrero de 1892): 67-73.

F[errer y Carrió], I[gnacio]. "Dos palabras á "L'Avenç" sobre ortografía catalana". *La España Regional* XII (octubre de 1892): 174-177.
Ferrer y Carrió, Ignasi. "La doctrina cristiana ensenyada en catalá en las escolas primarias de Catalunya. La cuestió legal". *La Renaixensa*, 11 de marzo de 1900. Reproducido posteriormente en *La Pastoral*, editado por Arturo Masriera, 368-372. Barcelona: Imprenta de Subirana hermanos, 1901.
Ferrer y Carrió, Ignasi. *Gramática de la llengua catalana segons los principis que informan la gramática histórica*. Barcelona: Imp. Renté y Cantó, 1896.
Ferrerons, Ramon. "La Universitat lliure de Girona (1870-1874)". *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* XXXIV (1994): 201-216.
Fiter, Joseph. *Enciclopedia moderna catalana*, vol. III (L-P). Barcelona: Joseph Gallach Editor, [1913].
Forteza y Cortés, Tomás. *Gramática de la lengua catalana*. [Palma]: Escuela Tipográfica Provincial, 1915.
Gallardo Richards, Emma. "Un hito en la enseñanza del castellano en la Cataluña decimonónica: *El auxiliar del maestro catalán* (1869-1925) de Salvador Genís i Bech". *Revista Argentina de Historiografía Lingüística* XI (2019): 103-126.
Genís, Salvador. *El auxiliar del maestro catalán*. Gerona: Establecimiento Tipográfico de Paciano Torres, 1869.
"Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana", *El Clamor del Magisterio*, 9 de agosto de 1884.
"Gramática histórica de las lenguas castellana y catalana por D. Ignacio Farré y Carrió", *El Clamor del Magisterio*, 8 de julio de 1885.
"*Gramatica historica de las lenguas castellana y catalana*. Estudio hecho por D. Ignacio Farré y Carrio", *Romania* XVI (1887): 174.
Gran Enciclopèdia Catalana. Barcelona: Enciclopèdia.cat, 2013. https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana.
López Oms, Ll[uís]. "Gramática histórica de la llengua castellana y catalana per D. Ignasi Farré y Carrió". *L'Avens*, 1a época, año 2, núm. 34 (julio-agosto-septiembre de 1884): 418-427.
Maduell, Àlvar. "Morgades i el català del segle XIX". *Llengua Nacional* 23 (junio de 1998): 40-41.
Marcet i Salom, Pere. "Polèmica entre P. Pi i Vidal i I. Ferrer i Carrió sobre la lletra *x*". En *Estudis de llengua i literatura catalanes I. Homenatge a Josep M. de Casacuberta 1*, 131-148. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.
Marcet i Salom, Pere, y Joan Solà. *Història de la lingüística catalana: 1775-1900. Repertori crític*, 2 vol. Girona / Vic: Universitat de Girona / Eumo, 1998.
Menéndez Pidal, R[amón]. *Manual elemental de gramática histórica española*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1904.

Miracle, Josep. *Història anecdòtica de l'ortografia catalana*. Barcelona: La Paraula Viva, 1976.

[Morgades], José, Obispo de Barcelona. "Instrucciones pastorales. Primera. Predicación de la Palabra Divina y enseñanza del Catecismo en Lengua Catalana". *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, 15 de enero de 1900.

Murgades, Josep. "Fabra, entre la contestació i la institucionalització". En *Simposi Pompeu Fabra*, editado por Joan Argenter, 31-57. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2000.

Pahissa y Ribas, Llorens. *Compendi de gramática catalana, acomodada al llenguatgè del dia*. Barcelona: Llibrería Especial de Llibres de Arquitectura y Agrimensura de Lluís Niubó, 1873.

Segarra, Mila. *Història de la normativa catalana*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1985.

Segarra, Mila. *Història de l'ortografia catalana*. Barcelona: Empúries, 1985.

Sureda i Garcia, Bernat. *Les veus dels mestres en la història de l'educació. Discurs de recepció de Bernat Sureda i Garcia com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, llegit el dia 17 de febrer de 2022*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2021.

Torruella, Joan, Manuel Pérez-Saldanya y Josep Martines. *Corpus Informatitzat del Català Antic*. http://cica.cat/

Vallcorba i Rocosa, Jaume. "La campanya lingüística de *L'Avenç*". En *Obra gramatical i lingüística completa*, vol. I, 85-134. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010.

Mar Massanell i Messalles
Departamento de Filología Catalana
Universidad Autónoma de Barcelona
Calle de la Fortuna, s. n., Campus de la UAB
08193, Bellaterra – Cerdanyola del Vallès (España)
https://orcid.org/0000-0001-9288-5974

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1013-1033, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1013

LA IDEOLOGIA LINGÜÍSTICA DE LA MODERNITAT I LA PRESCRIPCIÓ SOCIOGRAMATICAL: PROBLEMES METODOLÒGICS, RESULTATS I PERSPECTIVES*

THE LINGUISTIC IDEOLOGY OF MODERNITY AND THE SOCIOGRAMMATICAL PRESCRIPTION: METHODOLOGICAL PROBLEMS, RESULTS AND PERSPECTIVES

MIQUEL NICOLÁS AMORÓS
Universitat de València

Recibido: 26/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUM / RESUMEN

La hipòtesi que les societats complexes es regulen amb una mena de gramàtica no escrita serveix per a situar la discussió sobre les ideologies lingüístiques, com a terme característic de la lingüística social i com a fenomen en si, nuclear en tota formació social. L'article considera de manera succinta com s'han estudiat les ideologies en les ciències socials i com s'han abordat en les ciències del llenguatge, posant èmfasi en la distribució disciplinar, els tòpics d'estudi i els problemes metodològics i de delimitació d'unitats d'anàlisi. La reflexió es tanca amb una apel·lació a ampliar l'utillatge conceptual en aquest camp per fer front als nous fenòmens comunicatius.

* Aquest treball ha estat finançat parcialment per la Comunitat Autònoma de les Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, amb fons de l'impost sobre estades turístiques ITS 2017-006 PRD2018/03.

Paraules clau / Palabras clave: història de la llengua, historiografia lingüística, ideologia, ideologia lingüística, lingüística social, metodologia de la investigació lingüística.

ABSTRACT

The hypothesis that complex societies are regulated by a kind of unwritten grammar serves to situate the discussion on linguistic ideologies, as a characteristic term of social linguistics and as a phenomenon in itself, nuclear in all social formation. The article briefly considers how ideologies have been studied in the social sciences and how they have been approached in the linguistic sciences, emphasizing the disciplinary distribution, the topics of study and the methodological and delimitation problems of units of analysis. The reflection closes with an appeal to expand the conceptual tools in this field to deal with the new communicative phenomena.

Keywords: ideology, language history, linguistic historiography, linguistic ideology, linguistic research methodology, social linguistics.

I. INTRODUCCIÓ

L'objectiu d'aquestes notes és doble. En primer lloc, situar la noció "ideologia lingüística" en la perspectiva històrica, mirant d'explicar breument la gènesi i evolució del concepte en atenció a les circumstàncies de temps i espai en què apareix i es desenvolupa. Partirem del supòsit, que caldrà validar en atenció a elements probatoris diversos, que la ideologia s'insereix en el nucli dur d'allò que, mancats d'una metàfora més adequada, podem denominar amb Cyril Lémieux la "gramàtica social". Aquest investigador segueix l'empremta de Bourdieu, que va aplicar les bases de la sociologia pragmàtica a l'anàlisi de la comunicació verbal (1999). Per a Lémieux, el procés de socialització implica la transmissió d'una competència pública, un saber actuar socialment, que funciona a la manera de la gramàtica d'una llengua natural, assimilada en diferents instàncies de sociabilitat. Aquesta gramàtica, més imposada que negociada, inclou un nombre elevat d'elements regulatoris, en forma d'ideologies de la comunicació quotidiana. És aquesta forma de prescripció la que ens interessa analitzar aquí i no tant les prescripcions estrictament lingüístiques, que no constitueixen sinó un subconjunt de la gramàtica total de les societats amb escriptura, en un moment del temps històric.

D'una altra banda, volem reflexionar sobre l'abast del concepte en la formació dels lingüistes. Ens demanem si aquesta noció resulta útil i profitosa per a les generacions més joves, nascudes i educades en societats obertes, en permanent transformació tecnològica i socioeconòmica, amb una composició multilingüe i intercultural que planteja múltiples interrogants. Aquests se sumen als desafiaments i reptes d'un món turbulent i desbocat, el qual no se sap ben bé cap on avança.

Però anem a pams. Del sintagma "ideologia lingüística" ens interessen tant el nucli nominal com l'expansió adjectiva. Preguntem-nos, doncs, què és la ideologia, quines funcions desenvolupa, com es connecta amb la resta d'elements d'un sistema social. El nivell més planer i immediat en tota discussió és el de la doxa. Si interpel·lem sobre el significat de la paraula qualsevol persona amb una certa exposició als mitjans convencionals o electrònics, o a les xarxes socials, de segur que identificarà ideologia amb ideologia política. És a dir, reproduirà en la seva pròpia resposta l'esquema apriorístic de dues ideologies, d'esquerra i de dreta, que s'enfronten en els fòrums polítics i que en realitat estan presents a tot arreu de l'esfera pública.

Ara bé, com tots els conceptes densos o politemes, el d'ideologia té una història envitricollada i aglutina un ventall d'accepcions, algunes de les quals resulten antitètiques o incompatibles. Seguint Eagleton (1997) podem identificar unes quantes desenes de definicions del terme, entre les quals destaquen:

a) el procés de producció de significats, signes i valors en la vida quotidiana;
b) el conjunt d'idees característic d'un grup o classe social;
c) les idees que permeten legitimar un poder polític dominant;
d) les idees falses que contribueixen a sustentar i fer legítima una estructura de poder;
e) les formes de comunicació sistemàticament deformades;
f) els dispositius que afavoreixen la presa de posició davant un esdeveniment o un context;
g) els tipus de pensament induïts o motivats per interessos socials o grupals;
h) les formes de pensament per mitjà de les quals es construeix la percepció identitària;
i) les il·lusions socialment necessàries que mantenen cohesionats els grups humans;
j) la connivència dels discursos amb les estructures i l'exercici del poder;

k) el mitjà pel qual els agents socials donen sentit al seu món de manera conscient;
l) el conjunt de creences orientades a l'acció;
m) la confusió de la realitat fenomènica i la realitat lingüística;
n) el tancament semiòtic que s'observa en els discursos públics;
o) el mitjà indispensable en el qual les persones expressen les relacions que les vinculen a una estructura social.

Notem que aquesta llista desordenada recull els dos nivells interdependents en què hem de centrar la nostra atenció:

- la discussió sobre el concepte en si, que augura un debat terminològic inabastable;
- l'anàlisi del referent designat: els fenòmens de semiosi social, que identifiquem com a manifestacions de la ideologia.

Tractarem de precisar en tot moment en quin nivell ens situem, tot i que són plans interdependents i no sempre resulta fàcil destriar-los. I tant en un pla com en l'altre hi ha implícita una dimensió epistèmica, la indagació de la qual excedeix de bon tros el marc d'aquesta trobada i els objectius que ens hi plantegem. En efecte, la ideologia és una dimensió dels fenòmens socials que hi descobreix un observador, en unes circumstàncies històriques concretes. Observador que no és aliè a la dimensió ideològica identificada en l'objecte observat, ja que pot participar-ne, pot refusar-la o pot confrontar-hi la seva càrrega ideològica pròpia i diferenciada. Destaquem, doncs, aquesta consideració prèvia: la ideologia s'inscriu en els contextos de la vida social més que en els sistemes o estructures que la fan possible. En termes lingüístics se situa en el domini de la parla o del discurs més que no en el nivell del sistema, en el nivell de la llengua, amb les conseqüències que se'n deriven i que reprendrem després.

II. LA DISCUSSIÓ TERMINOLÒGICA AL VOLTANT DE LA IDEOLOGIA

Com se sap, el terme "ideologia" fou encunyat el 1801 per Antoine Destutt de Tracy, que participava de les preocupacions intel·lectuals que havien fructificat en l'*Enciclopèdia* i de les inquietuds polítiques que promogueren la Revolució. Aquest aristòcrata parisenc volia constituir una ciència de les idees que deixés al descobert la dependència de les accions individuals respecte d'uns esquemes explicatius ideals, els quals es podien inventariar i classificar, com si es tractés d'espècies vivents integrades en una taxonomia científica. El detall del context en què neix el terme no és una dada accessòria, com veurem tot

seguit, en glossar els supòsits ideològics sorgits d'aquest episodi inaugural dels temps moderns estrictes. Si el naixement del terme és prou jove, la base etimològica de la paraula, del grec *eidon*, suggereix uns antecedents que es perden en l'extensa tradició filosòfica occidental, inaugurada pels presocràtics, elaborada expressivament en les formulacions platòniques i codificada dins el cànon aristotèlic.

La referida tradició aporta el sentit primer del terme "ideologia". En efecte, del llistat d'accepcions anteriors, destaca la que ens presenta la ideologia com el conjunt d'idees o opinions que un individu o una institució sustenten o que es poden inferir d'un text determinat. La ideologia és, doncs, d'antuvi el repertori o elenc de judicis nuclears que defensa un individu o que postula una obra. I així va ser entesa durant segles, mentre les societats tradicionals van evolucionar molt a poc a poc, mirant com la visió teocèntrica s'esquerdava lentament i erigia el subjecte, el ciutadà il·lustrat, en el centre de la consciència social.

No costa gaire imaginar com en aquesta primera accepció denotativa de la paraula "ideologia" s'ha afegit la restricció "lingüística". Ideologia lingüística equival així a idees lingüístiques i la fórmula s'ha aplicat a bastament, per tal d'inventariar les opinions que en matèria de llengua i llengües han pogut sustentar tot d'autors de l'antiguitat, el llarg període medieval o els temps de la modernitat primera, tant si pertanyien a la tradició occidental com si s'adscrivien a uns altres entorns culturals.

Ara bé, aquesta accepció primera del terme ideologia quedarà superada amb la crisi de la modernitat que acompanya l'industrialisme vuitcentista. Llavors els filòsofs de la sospita (Marx, Nietzsche, Freud) desvetllaran les misèries de la Raó il·lustrada i capgiraran les bases conceptuals amb què s'interpretava el món. Devem al primer d'aquests crítics de les aparències la formulació més reeixida de la ideologia. Marx la veu com una cobertura fal·laç que camufla o emmascara les regles i condicions materials que regulen la vida dels homes. En la metàfora de la religió com a opi del poble, Marx condensa la crítica a un sistema social basat en relacions de poder. Aquestes, amb la pantalla de la cultura, amaguen l'explotació de la majoria per una minoria ben nodrida i cultivada. Seguint els postulats del marxisme, la ideologia no s'entén com una suma de principis o judicis que es copsen sense dificultat, per tal com apareixen nítidament definits en l'objecte observat. La ideologia és un dispositiu mental que funciona amb el doble objectiu d'ocultar les condicions materials de la vida social i de rescabalar-nos de la seva duresa, prometent-nos una compensació ideal, un fantasma inassolible. El nucli d'aquesta revelació és un constructe intel·lectual allunyat de la intuïció perceptible, que esdevé ben aviat familiar:

l'estructura. En efecte, la sociologia d'inspiració marxista postula que la realitat social, tot allò que ens passa com a individus enquadrats en complexes organitzacions socials no obeeix la voluntat dels déus, ni el desig dels individus. Tampoc no s'esdevé per l'acció cega d'un atzar sense sentit. Obeeix, per contra, a l'existència d'unes estructures ineluctables que actuen com un engranatge colossal al servei dels poderosos. La missió del científic social, com la del revolucionari, és identificar aquesta màquina terrible, desemmascarar els qui la governen i contribuir a la felicitat del conjunt social, retornant l'estricta mesura humana de les coses.

La nòmina dels autors que han estudiat la ideologia sota l'influx del marxisme és prou extensa. Al costat dels autors alemanys de l'Escola de Frankfurt, o de l'hongarès György Lukács, hem de ressenyar els britànics Raymond Williams i Terry Eagleton, el nord-americà Norman Birnbaum, els francesos Louis Althusser i Pierre Bourdieu; l'italià Ferruccio Rossi-Landi o el sociòleg xilè Jorge Larrain, entre molts d'altres.

III. EL LLARG CAMÍ DE LES IDEOLOGIES: DE LA *BÍBLIA* A L'ERA DEL *BIG DATA*

Del costat del referent també hi ha un munt de dades a considerar en l'anàlisi dels fenòmens ideològics. De fet, la ideologia es vincula al naixement dels mites constitutius de les societats humanes. En aquest sentit, tant les teodicees com els relats èpics que conformen la base de la majoria de civilitzacions, amb els seus conflictes interns i externs, préstecs simbòlics i sincretismes culturals diversos, contenen una alta dosi del que entenem per ideologia, en la mesura en què aquesta és indisociable de l'exercici del poder. Superat un cert llindar d'individus, els grups humans han requerit sempre algun tipus de constructe mental, quasi sempre en forma de relat al voltant d'una idea rectora (una fe o creença religiosa explicativa de la realitat, un horitzó polític a assolir, un record real o induït…) que servís per a relligar-ne els membres. Les religions organitzades van ser en èpoques reculades l'exemple paradigmàtic d'aquesta connivència entre els qui ideen històries i els qui manen. A mesura que les societats occidentals esdevingueren més i més complexes, diverses modalitats de religions laiques van substituir parcialment el poder de les esglésies com a dipositàries d'una autoritat simbòlica capaç de legitimar els poders fàctics. Els nacionalismes contemporanis exerceixen en part aquesta funció de noves religions, en el sentit etimològic de *religio*, és a dir, creença compartida per molts que actua com un autèntic ciment social. Així ho han vist els principals estudiosos del fenomen nacionalista, com Kohn, Hobswam, Smith,

Gellner, Benedict (Llobera, 1999; Palti, 2003), que identifiquen en el procés de construcció dels estats-nació contemporanis alguns dels trets que caracteritzaren l'extensió de les religions d'estat.

Així doncs, algunes variants de les religions monoteistes i la majoria dels nacionalismes, siguin d'estat o de minories nacionals que aspiren a dotar-se'n, es consideren avui formes paradigmàtiques d'ideologia, en tant que inspiradores de la praxi social de milions de persones arreu del món. Notem que aquí es torna a reproduir l'antinòmia a què hem al·ludit en repassar de manera succinta la discussió conceptual sobre el terme ideologia. L'observador que se situa davant les manifestacions de la religió o la nació alienes tendeix a magnificar-ne el perfil, a exacerbar-ne els atributs negatius titllant-les d'expressions fanàtiques d'una mentalitat irracional, violenta, tendent al terrorisme o a l'exterminació genocida, sectària, endarrerida, obsoleta i intolerant, per esmentar sols els més freqüents epítets pejoratius, d'entre el munt que hi adrecen polítics i mitjans de comunicació de l'altre costat.

En efecte, les agressions que provoquen grups o països percebuts com a fonamentalistes mereixen la condemna unànime del bloc occidental, que obvia o disculpa les agressions perpetrades pels nord-americans i els seus aliats. De fet, la mateixa partió en blocs és el nus gordià de les polaritats ideològiques vigents en cada moment. Amb l'enfonsament del sistema soviètic es va pronosticar novament la fi de les ideologies, que, per cert, ja havia vaticinat anys abans a casa nostra un alt funcionari franquista, pròxim a l'Opus Dei, el ministre Gonzalo Fernández de la Mora, en *El crepúsculo de las ideologías* (1965). La fi de la història que havia teoritzat Francis Fukuyama en enfonsar-se el sistema sociètic va cedir més tard el focus d'atenció a la diatriba pamfletària del xoc de civilitzacions, de Samuel Hunttington. Les conseqüències d'aquestes teoritzacions fallides es reprenen avui en dia, en un context de conflictes multilaterals, en què ha canviat parcialment el sistema d'aliances, però és manté renovat i envigorit el principi de l'exclusió ideològica. Com diu Terry Eagleton en una feliç metàfora expressiva, la ideologia és com l'halitosi, sempre és allò que tenen els altres

Certament l'examen de la ideologia s'ajusta al principi formulat als Evangelis de sant Lluc i sant Mateu , amb una altra imatge poderosa: detectem la palla en l'ull de l'altre i ignorem la pesantor de la biga en el nostre. La dificultat de destriar ideologies confrontades que comparteixen un fons cultural comú s'ha agreujat amb els avenços tecnològics. D'entrada ens podem demanar si la tecnologia és simplement un conjunt de recursos materials i procediments empírics homogenis que faciliten la supervivència i el creixement imparable de

l'espècie humana o si comporten *per se* determinats efectes de caire ideològic. Dit ras i curt: la tècnica és intrínsecament ideològica o és neutral i depèn de les aplicacions que se'n faci amb una orientació o una altra. La discussió es remunta en el temps i es vincula a les grans fites que han revolucionat les formes de la civilització humana: la invenció de l'escriptura, la difusió de la impremta o la irrupció de l'audiovisual (Eco, 1965; McLuhan, 1973). Encara hi hem d'afegir la que ens toca més de prop, la digitalització massiva de les informacions i la seva inscripció en una macroxarxa mundial de comunicació telemàtica. Sobre xarxa de xarxes tenim, a hores d'ara, després de tres dècades llargues de vigència, moltes dades per avaluar-ne l'impacte social en la curta distància, si s'admet la paradoxa, tractant-se per definició d'un mitjà deslocalitzat. Però ens manca encara perspectiva suficient per tal d'analitzar-ne les conseqüències en profunditat (Echevarría, 1999).

Com s'esdevingué en els trànsits d'estadi anteriors (de l'oralitat a l'alfabetització; de l'escriptura a la impremta; de la Galàxia Gutenberg a l'audiovisual massiu), la irrupció del ciberespai, amb la constel·lació de recursos materials i pràctiques comunicatives noves que imposa, ha desfermat l'entusiasme de la majoria, en una mena de tecnofília acrítica, i les reserves, quan no el refús obert, d'una minoria de tecnòfobs. Tant l'acceptació indiscriminada com l'oposició a les possibilitats de la xarxa es donen al marge del debat intel·lectual que susciten el fenomen en si i les reaccions associades. Una vegada més, la discussió genera un volum ingent d'informació, acompanyada de dosis elevades de soroll improductiu. Centrem-nos, però, en les implicacions ideològiques. Malgrat que molts tecnòfils panglossians refutarien l'afirmació, pareix bastant clar que cada tecnologia, en la mesura que ens "obliga" a operar d'acord amb uns requeriments materials i un protocol prefixat en la transmissió, recepció i processament d'informació imposa uns certs pressupòsits cognitius. És a dir, incideix en la manera amb què veiem el món i ens hi relacionem. I recordem que el món sempre ha tingut amo.

Es pot concloure, doncs, que cada tecnologia nova ha implicat una certa transformació ideològica de caràcter ambivalent. D'una, banda s'ampliava l'escena social. Amb l'escriptura, com amb la impremta, circulà molta més informació; el mateix s'esdevé amb la ràdio, la televisió o la possibilitat aparentment il·limitada de la xarxa). Però en paral·lel, més llibertat i més democratització dels fluxos informatius també servia per a separar i excloure: introduir noves modalitats de control social, fixar els cànons del bon gust, reforçar l'estratificació social amb codis culturals diferenciats, reprimir la dissensió i prevenir les revoltes. En definitiva, cada tecnologia ha representat en cert sentit una passa endavant i gairebé dues enrere. I és amb l'assumpció

d'aquest caràcter paradoxal que hem d'avaluar les implicacions de les novetats tecnològiques que ens depara l'avenir immediat, en allò que ens interessa com a lingüistes: les repercussions que tindran en les comunicacions verbals, en la salut de les llengües i en el vigor dels contactes interculturals i interlingüístics.

A fi de tancar aquestes consideracions sobre les ideologies com a realitats proteiques reals, no solament nominals, remarquem que el seu estudi planteja problemes de delimitació notables. Tant la relació entre ideologia i poder com la seva derivada, les connexions entre ideologia i tècnica a què ens acabem de referir, tenen el risc d'estendre l'espectre dels objectes ideològics fins abraçar el conjunt social. Una categoria omnicomprensiva és tan poc útil com un fenomen que es multiplica pertot arreu, impedint l'establiment de diferències clares i precises entre què és i què no és ideològic. Tota ampliació de l'objecte d'anàlisi comporta riscos. Així, quan Michel Foucault fa veure que l'axioma marxista de la ideologia com a legitimació del poder fa curt i no explica les relacions de poder que imperen en la vida quotidiana de les persones està obrint l'anàlisi al que el filòsof francéès anomenava la microfísica del poder. D'aquí que Foucault i els seus seguidors abominin del concepte d'ideologia i el reemplacin per la noció de "discurs", manllevada de la lingüística estructuralista d'Émile Benveniste. Ara bé, en un món en què tot són discursos que s'entrecreuen, hi ha el perill de no veure-hi clar i perdre perspectiva. Amb un tòpic més que rebregat, de veure els arbres però no copsar el bosc.

En l'altre extrem hi ha el refús conscient a considerar la ideologia com un objecte digne de ser tingut en compte en la construcció del coneixement acadèmic. Aquesta actitud, que és ella mateixa ben bé ideològica, encara es dona amb una certa intensitat en les disciplines humanístiques. Però no solament en aquestes. Exercint com a professor de futurs periodistes, he pogut constatar amb sorpresa que molts estudiants s'astoraven quan els instava a considerar els implícits ideològics en la manera de redactar les notícies, tant en els titulars com en el cos de la informació. Encara creien en la imatge que els bons textos periodístics són com un vas transparent que permet veure'n el contingut líquid sense alterar-lo en absolut. I hi ha qui passa de les aules a l'exercici professional sense haver pogut estrenar la consciència crítica.

IV. PER A UN BALANÇ DE LES APROXIMACIONS A LA IDEOLOGIA LINGÜÍSTICA

Passem ara a examinar com s'han traduït les dues línies que hem considerat a propòsit de la ideologia en un sentit extens, la conceptual o terminològica i la factual o referencial, en l'àmbit dels estudis lingüísitics. Òbviament no aspirem ni tan sols a esbossar-ne l'estat de la qüestió, sinó a exposar algunes reflexions que podrien servir per fer un balanç en tota regla. Ens remetem als estudis de conjunt que resumeixen l'estat de la qüestió, tant en el panorama lingüístic internacional (Shieffelin, Woolard i Kroskrity, 2012; Swiggers, 2019) com en el català (Boix-Fuster, 2014). Per la nostra banda comentarem *grosso modo* aquests quatre aspectes: 1) les disciplines lingüístiques que han fet seva la noció d'ideologia lingüística com a part del bagatge nuclear amb què operen; 2) els temes que més s'hi han freqüentat; 3) les metodologies o estratègies de recerca i, molt connectades amb aquestes, 4) les dificultats per establir tant una tipologia ideològica com una mena d'inventari d'unitats mínimes.

1. LES DISCIPLINES

Com se sap, la constitució de la lingüística com a àmbit científic neix de la divisió del coneixement que s'imposà en la segona onada de l'industrialisme, entre el darrer terç del segle XIX i primeries del XX. En aquesta divisió es relegava l'estudi del llenguatge a l'empireu de les disciplines humanístiques. Això explica la preponderància del formalisme i l'escàs interès per la dimensió social, contingent i històrica de la comunicació verbal. Durant dècades, l'estudi de les llengües s'acontentava amb la idea d'una variació intrínseca, desglossada en tres eixos (diacrònic, diatòpic i diafàsic), dins els quals es podia prendre en consideració les idees dels estudiosos del passat (v.g. Les idees d'Aristòtil sobre el llenguatge), però on rarament hi havia al·lusions a les condicions externes de la paraula. A mesura que la convulsa història del segle XX va acabar amb l'optimisme cientifista de la centúria anterior, i que els intel·lectuals hagueren de prendre partit en les fractures del món contemporani, l'estudi del llenguatge incorporà l'anàlisi dels lligams contextuals. Després de la segona gran hecatombe mundial, a les dues bandes de l'Atlàntic sorgí la voluntat de trobar resposta a múltiples interrogants sobre l'ús polític de les llengües. Estava molt recent la perversió del llenguatge que s'havia produït sota el nazisme, la qual conduí a l'Sprachterror, la llengua dels botxins nazis. Aquesta degradació del valor de les paraules l'havia descrita magistralment Victor Klemperer a *Lingua Tertii Imperii*, obra publicada el 1947, quan encara no s'havien desmantellat del tot els forns crematoris de l'infern concentracionari.

Amb aquesta referència volem recordar que molt sovint l'estudi de la ideologia lingüística pot resultar especialment dolorós, perquè ens confronta amb experiències que porten al límit la consciència d'humanitat. Fet i fet, en el context tenebrós del món de postguerra, l'estudi de les ideologies lingüístiques comença a agafar embranzida i passa a formar part del repertori de preocupacions que caracteritzen tres disciplines molt pròximes: la sociolingüística, i el seu reflex invers, la sociologia del llenguatge, la història de les llengües i la dialectologia social. Val a dir que són tres camps que mantenen una clara osmosi entre si i que donen peu a uns altres dominis cognoscitius, on la preocupació per la ideologia hi és igualment: la demolingüística, que no es pot reduir a simple auxiliar dels estudis sociolingüístics, la història de la lingüística, la historiografia lingüística, la història cultural, tan lligada a la història de les mentalitats, i els *Cultural Studies*, els *Colonial Studies* o els *Trauma Studies*, centrats en les repercussions de la ja al·ludida *Shoah*, entre altres camps.

Així doncs, el concepte ideologia lingüística es revela com un dels casos paradigmàtics d'encreuament i hibridació entre camps de coneixement emparentats. És un concepte transversal que, malgrat l'elevada indefinició que arrossega, es mostra rellevant i operatiu per a tota mena de denúncies que comparteixen el transfons de la sociologia marxista a què ens hem referit adés. A diferència dels estudis lingüístics originats en la tradició filològica idealista, els estudis socials sobre la comunicació verbal es basen en la idea de denúncia. Postulen, de manera implícita o explícita, alternatives crítiques a les ideologies dominants, expressió d'un ordre sociopolític que en molts contextos s'ha democratitzat parcialment i ha mitigat la fàcies explotadora, però en uns altres casos l'ha aguditzada sota estratègies renovades.

2. Els temes

El mapa disciplinar que acabem de suggerir insinua les línies temàtiques per on ha discorregut l'estudi de les ideologies lingüístiques. En realitat, camps disciplinars, temes, mètodes operatius i unitats d'anàlisi conformen un conglomerat que no resulta fàcil de separar. L'abordatge del conjunt es pot fer partint indistintament d'un categoria o l'altra. I sempre és imprescindible prestar atenció a les circumstàncies històriques de tota mena (sociopolítiques, econòmiques, culturals, tecnològiques…) que contextualitzen cada cas d'anàlisi ideològica. Il·lustrem-ho amb un dels casos més densos de producció ideologicolingüística que coneixem: el jacobinisme lingüístic.

Com és ben conegut, la Revolució francesa constitueix un d'aquells moments de la història universal que Stefan Zweig qualificava d'estel·lars. És

el llindar de la contemporaneïtat i, com s'ha repetit sovint, en molts aspectes de l'ordenament sociopolític, jurídic i cultural encara vivim de les seves rendes ideològiques i de les conseqüències pràctiques derivades. Paga la pena que en recordem breument el procés i les consecucions. Els ideòlegs de la Revolució intentaren repensar la realitat social, la refundaren sobre bases adequades als interessos d'una burgesia en ascens que, per bé que fracturada per rivalitats internes, compartia uns determinats supòsits per a la invenció de l'home i la societat contemporànies. Per començar, la Revolució inventà el subjecte polític modern i li atribuí la condició de dipositari de drets i deures, sota la rebregadíssima fórmula "llibertat, igualtat, fraternitat". Pel fet de ser presumptament iguals, tots els ciutadans francesos estaven en condicions de cedir part del seu poder i capacitats individuals a un ens nou, la nació política. Aquesta neix com a entitat abstracta, supraindividual i omnímoda; dipositària de la sobirania col·lectiva, on es realitza el principi durkheimià que el tot social ultrapassa la suma de les parts. Aquí hi ha la base de l'Estat-nació modern.

Però la nació calia crear-la. Els revolucionaris havien conquerit el poder, però se'ls havia girat feina. Per bastir el nou edifici social, després de desmantellar l'antic règim, calia el concurs de tres factors: la violència del poble en armes, la força coactiva de les lleis (la noció d'Estat de dret és l'altra gran creació revolucionària) i el poder de la llengua, elevada a la categoria de nacional. Aquest adjectiu reapareix ara per tot arreu: la Convenció nacional, la guàrdia nacional, la moneda nacional, les fronteres nacionals… Però la situació sociolingüística de França era molt diferent de l'actual. D'una població de vora 26 milions, només 2/5 parts tenien el francès com a llengua materna. Una part considerable era sols monolingüe en les llengües de la perifèria. I el percentatge dels qui tenien competència escrita amb una correcció gramatical i lèxica acceptable era molt baix.

Aquest és el panorama que es desprén del tantes vegades esmentat *Rapport sur la necessité d'universaliser la langue française et anéantir les patois*, d'Henri Grégoire, obra d'un personatge contradictori i fascinant, capaç d'advocar per l'emancipació dels jueus i els esclaus antillans, però incapaç de veure el valor intrínsec de la diversitat sociolingüística gal·la. És evident, però, que no té sentit retreure a Grégoire que els seus valors morals no incloguessin la sensibilitat multilingüe. Amerat de fervor revolucionari, Grégoire fabricà un discurs que podríem qualificar d'ideologia lingüística de la modernitat, consistent a

a) fagocitar totes les varietats lingüístiques diferents del francès de prestigi que hom volia impulsar, el de la capital, París, i la seva àrea d'influència,

l'Île-de-France; així es posen al mateix nivell els dialectes del francès (picard, normand, borgonyó, savoià…) i les llengües diferents (basc, occità, català, bretó, alemany, francoprovençal, cors);

b) integrar tot aquest c*ontinuum* lectal considerat vulgar dins la categoria de *patués* (*patois*), designació pejorativa que és el primer pas envers la diglòssia substitutiva i

c) estigmatitzar les varietats lingüístiques diferents del francès amb una sèrie de qualificacions negatives; si la llengua nacional representa la revolució, la llibertat, el progrés, l'elegància, la modernitat, la resta de parlars són tot just el contrari, la reacció, l'opressió, l'endarreriment i l'obscurantisme, la grolleria, el passat vençut que cal superar.

El document de Grégoire és prou clar (Balibar i Laporte, 1974; Calvet, 1974, 2019; Viana, 1995) i han estat molt estudiades tant les idees que prescriu, com els instruments proposats per a "universalitzar" el francès: escola, administració i propaganda d'Estat. Cal, remarcar, però que la denúncia d'aquesta ideologia, designada també amb la rúbrica de "jacobinisme lingüístic", es va estendre a França, i de retruc en molts altres estats plurilingües, després de la crisi de 1968, en la qual confluïren diferents processos (independència de les colònies africanes, crisi mundial del capitalisme, contestació de la joventut universitària, dissensions dins el sistema soviètic i pèrdua d'influència del comunisme internacional…). L'omissió d'aquests factors contextuals impedeix d'entendre adequadament com i quan va començar a emergir una crítica ideològica alternativa a aquesta ideologia de la modernitat (Baylac-Ferrer, 2014).

Com se sap, els historiadors coincideixen bastant en la diagnosi. D'ençà la seva formulació, aquesta ideologia lingüística de la modernitat, denominació més apropiada per al que es coneix habitualment com a *jacobinisme lingüístic*, ha representat un paper preponderant en els processos de construcció nacional, tant a Europa com en altres parts del món. Dins aquests processos hem de situar la gramatització de les llengües, és a dir, l'elaboració d'una normativa concebuda per homogeneïtzar un espai de comunicació, sota la rúbrica d'una llengua nacional dominant que tendia a bandejar les varietats lingüístiques subalternes i les altres llengües concorrents en el referit espai. Com han defensat, entre d'altres, Josep M. Nadal (1993, 2005), les llengües neixen pròpiament com a productes reïficats d'aquesta elaboració, característica dels processos de modernització social i cultural.

També és conegut que la ideologia que traspua l'informe Grégoire imposa un tipus d'argumentari i unes receptes per a l'homogeneïtzació lingüística que apareixeran després en multitud de processos històrics contemporanis.

Indiscutiblement es troben en la història hispànica, on el franquisme, malgrat ser acusadament antiliberal i antifrancès, copià fil per randa solucions jacobines adaptant-les a l'Espanya "una, grande y libre". Però podríem retrobar-les també a l'altre extrem del continent europeu. La russificació de l'antiga Unió Soviètica ja havia començat en l'època dels tsars, en un moment en què, fins ben entrat el segle XIX, la llengua privativa de les elits era paradoxalment el francès, però fou molt més intensa amb els soviets i la seva política d'aculturació violenta. Comptat i debatut, el tema de la modernitat lingüística, com a fenomen i com a ideologia, planteja múltiples interrogants en el doble vessant fets/conceptes. I posa en evidència que una de les fronteres de la discussió científica té a veure amb el compromís ètic.

3. LES METODOLOGIES

Els mètodes que s'han fet servir per a la configuració i anàlisi de l'objecte "ideologia lingüística" depenen dels pressupòsits teòrics dels investigadors i, per descomptat, de les constriccions històriques de temps, espai, nivell socioeconòmic i tradició cultural a què s'adscriu cadascun d'ells. La naturalesa contingent d'aquestes determinacions fa que també l'estudi de la ideologia entranyi una dimensió ideològica intrínseca. Els mètodes no són mai absoluts. Responen a necessitats contingents i estan, doncs, exposats a avatars heterogenis, des de les servituds de la política en qualsevol règim, sigui autoritari o democràtic, fins als vaivens de les modes i els fluxos estacionals, que equiparen les pràctiques científiques al moviment de les mercaderies en el mercat de la comunicació, sotmeses a la llei de l'oferta i la demanda.

En la dimensió diacrònica, la reconstrucció dels esquemes ideològics imperants en una determinada època s'ha de fer interpel·lant els documents, la qual cosa planteja un bon nombre d'interrogants similars als que suscita l'exegesi de les obres literàries. Molt sovint no hi ha manera de contrastar empíricament allò que un autor declara, de manera que les seves afirmacions resulten equiparables al discurs de la ficció. També pot passar que hi hagi una clara dissociació entre les seves paraules i el capteniment que va tenir i que coneixem per mitjà de fonts terceres. Pensem en les opinions que un il·lustrat com Antoni de Capmany de Montpalau va vessar sobre el català del XVIII, en el sentit de considerar-lo una llengua subalterna, inadequada per a la pràctica cultural. Responien de debò a una convicció sincera? ¿No quedava neutralitzat el significat literal del seu discurs en el nivell de superfície, com s'ha suggerit de vegades, per l'esforç d'indagació erudita, que ajudà a acumular el substrat documental sobre el qual s'alçarien les actituds renaixencistes, per més

limitades que aquestes fossin? Tot plegat és l'historiador qui atorga sentit a les produccions textuals recuperades. I ho fa reunint i mirant d'encaixar els significats, com si es tractés de peces d'un *puzzle* social. O fent cales en profunditat en el subsòl de la vida col·lectiva, a fi d'identificar les capes ideològiques que, com els sediments edafològics, se superposen provocant efectes de compressió, alteració química o transformació en cadena. En qualsevol cas, en el seu afany per buscar explicacions plausibles, l'historiador postula conjectures interpretatives per als fenòmens sociolingüístics, hipòtesis que quasi sempre són de verificació impossible.

No ho té més fàcil, però, l'investigador que s'acosta a la ideologia lingüística en el pla sincrònic. Òbviament la facilitat d'accés i la profusió de dades van més enllà dels documents, perquè, a més dels discursos encapsulats en tot de produccions textuals a l'abast de l'investigador és possible interpel·lar els informants coetanis i fixar-ne d'alguna manera les opinions (sondeigs, enquestes, entrevistes en profunditat, enregistraments autoritzats). Ara bé, podem dubtar tant com vulguem sobre la fiabilitat i veracitat dels materials reunits. D'entrada hi ha dos problemes bàsics. En primer lloc, decantar-se pels mètodes quantitatius o pels qualitatius, en el benentès que ambdues opcions presenten avantatges i inconvenients. En segon lloc, assumir el dilema medul·lar de l'observació: dur-la a terme i, doncs, alterar l'objecte construït o renunciar-hi en nom de l'agnosticisme cognitiu. En efecte, l'observador tan bon punt es fixa en un objecte l'aïlla de l'entorn, n'altera l'estatus òntic i el desvirtua en la pràctica.

Aquest principi epistèmic que afecta totes les disciplines científiques encara es veu agreujat quan en ciències socials l'observació és participant, quan l'investigador s'involucra en l'escena i empatitza fins un cert punt amb els subjectes escollits, imposant-hi un biaix inesperat. En una enquesta, o en una entrevista per escatir les respostes dels subjectes davant, posem per cas, la immersió lingüística, no sempre podem tenir la certesa que les respostes obtingudes són sinceres o responen més aviat a un desig de congraciar-se amb qui pregunta, en qui es reconeix una certa autoritat. Fet i fet, una bona part de les investigacions segueixen un estratègia inductiva: la suma de recurrències obtingudes permet inferir uns determinats patrons ideològics. Dit ras i curt: la ideologia s'infereix de les múltiples reaccions coincidents del corpus d'informants.

D'altra banda, quan en la recerca sobre ideologies lingüístiques s'obtenen dades massives apareix una altra mena de problemes, relatius a la constitució dels subjectes i la seva autonomia. Les ideologies per definició constitueixen

representacions mentals compartides. La seva força i rellevància rau en el fet que són assumides per milers, i de vegades milions, de persones. Per tant, hi ha corrents d'anàlisi que poden primar l'estudi de la ideologia com un microsistema d'informació autònom, que, com veurem tot seguit, tendeix a reproduir-se en els individus, els quals s'hi identifiquen. Dit altrament, hi ha estratègies de recerca que eludeixen l'aproximació inductiva i es decanten per heurístics de tipus hipoteticodeductiu. Això implica que allò important és l'esquema ideològic en si i no tant el nombre d'adeptes que el facin seu.

4. LES UNITATS DE L'ANÀLISI IDEOLÒGICA

Tot camp de coneixement necessita aïllar i inventariar les unitats mínimes d'informació que defineixen el seu esforç cognitiu aplicat a una àrea de la realitat física, l'Univers, en el seus múltiples nivells, o simbòlica, la Cultura, en les seves facetes diverses. Una realitat proteica i esmunyedissa com la ideologia lingüística fa de mal definir i, en conseqüència, resulta ben complicat trobar-li un designador operatiu i funcional. El fet que com a constructe complex la ideologia interessi diferents disciplines connectades afegeix un factor de complexitat al panorama. Fa dècades, sota la influència del lingüista cultural Mikhaïl Bakhtín, Julia Kristeva, semiòloga francesa d'origen búlgar, va proposar el terme *ideologema* com a unitat de representació de les ideologies aplicat als productes culturals, particularment als literaris (Kristeva, 1969). L'abast nocional del terme *ideologema* mai no ha acabat de quedar ben establert. Això explica que de vegades es faci servir rònegament per marcar l'adscripció d'un autor o un text a una ideologia política, dins el marc dels estudis glotopolítics (Screti, 2016).

Insistim que la dificultat d'identificar de manera incontestable què són i com actuen les ideologies lingüístiques provoca una obertura probablement excessiva del ventall metodològic i de l'inventari terminològic. Això passa amb investigacions que encerten en la detecció dels casos escollits i mostren una robustesa analítica notable, per bé que o a penes entren en la discussió conceptual de fons o l'eludeixen amb una formulació més aviat vaga. Així, un investigador tan conspicu com Del Valle, que ha fet aportacions molt rellevants a l'anàlisi dels problemes ideològics subjacents a les situacions de multilingüisme, a l'hora d'enfrontar-se amb el terme el defineix de manera tan oberta que hi cap gairebé tot. Segons el sociolingüista hispano-nord-americà d'origen gallec, les ideologies lingüístiques són "sistemas de ideas que articulan nociones del lenguaje, las lenguas, el habla y/o la comunicación con formaciones culturales, políticas y/o sociales específicas. Aunque pertenecen al

ámbito de las ideas y se pueden concebir como marcos cognitivos que ligan coherentemente el lenguaje con un orden extralingüístico, naturalizándolo y normalizándolo, también hay que señalar que se producen y reproducen en el ámbito material de las prácticas lingüísticas y metalingüísticas" (Del Valle 2007: 20, reprès en Del Valle 2016).

Aquesta indefinició de fons es pot retrobar en una allau de treballs que ens ajuden a situar la pugna ideològica en contextos sociohistòrics ben precisos, encara que estiguin mancats de precisió conceptual (Moreno Cabrera, 2008; Boix-Fuster, 2014; Rivas Zancarrón, 2017; Martí Castell, 2018). Val a dir que aquesta situació no és privativa de l'àmbit que ens ocupa dins del vast horitzó de les ciències del llenguatge. Hi ha molts camps disciplinars que acusen aquest decalatge entre les definicions o conceptes operatius i els correlatius definicions o conceptes teòrics. Pot passar que els estris operacionals resultin útils per a l'avenç del coneixement aplicat en un camp de referència específic, però que, sotmesos a un escrutini teòric implacable, mostrin la seva feblesa constitutiva. Al cap i a la fi, com diu Zygmunt Bauman, la majoria de creences que semblen evidents per si mateixes romanen òbvies només mentre ens abstenim d'examinar els supòsits que les sustenten.

D'altra banda, hi ha camins que s'insinuen en algun moment però s'abandonen abans de descobrir si ens poden dur a paratges habitables. Fa prop de mig segle, el biòleg evolutiu britànic Richard Dawkins va proposar un suggestiu paral·lelisme entre la biologia i la cultura. Així com la l'evolució biològica es basa en la reduplicació dels gens, que aspiren de manera "egoista" a reproduir-se superant tota mena d'obstacles, Dawkins creia que en l'àmbit de la cultura humana les idees es difonien igualment imposant-se al marge de la decisió contingent dels individus. Per això va llançar el concepte de *mem*, la unitat teòrica més petita d'informació cultural transmissible d'una persona a una altra, d'una generació a la següent per mitjà de les representacions mentals compartides. Els mems tenen un contingut variable, quant a l'àmbit cultural i quant a les dimensions de la vida col·lectiva. Un mem pot ser la informació per a trobar fonts d'aigua dolça, però també la construcció emotiva del sentiment patriòtic, el nacionalisme, que permet identificar qui són els nostres i qui els altres. Tal com els concebé Dawkins, els mems, aquestes unitats d'informació cultural encriptada en les consciències, es fan més i més complexos fins conformar xarxes culturals més o menys diferenciades, encara que comparteixin molts elements. I la memètica havia de ser a la ciència de la difusió cultural el que la biologia evolutiva a la reproducció de la vida. Doncs bé, si la intuïció dels mems com a dispositiu heurístic resulta plausible, les ideologies lingüístiques, ja sigui la creença en les bondats del bilingüisme, la que hem identificat com a ideologia

lingüística de la modernitat o qualsevol altra formulació ideològica ben documentada, s'haurien de considerar com a patrons mimètics (mem ve de mimesi) que malden per obrir-se pas, recreant-se amb escasses variants d'una generació a una altra.

Val a dir que aquesta visió estimulant, que a més busca tendir ponts entre camps de coneixement en aparència desconnectats, ha estat criticada per, com no, la seva càrrega ideològica. Vista com una posada al dia de l'idealisme platònic, passat per Destutt de Tracy, hi ha qui veu en la memètica un nou parany del conservadorisme, una visió determinista que deixa escàs marge a la interacció entre els subjectes reals i a la pugna històrica entre models antagònics d'organitzar la realitat social. Disputes a banda, no podem refusar l'escaiença d'aquests plantejaments perquè la seva adaptació a l'anàlisi de les ideologies lingüístiques a casa nostra encara és inèdita i perquè ni tan sols s'ha entrat a considerar, amb plantejaments historiogràfics ambiciosos, les implicacions de la transmissió cultural d'idees i ideologies lingüístiques.

V. CONCLUSIONS

Com hem vist, les ideologies no són una propietat intrínseca dels individus, els grups socials, els productes de la cultura o els textos, sinó una dimensió conflictiva que un subjecte observador identifica en els objectes que construeix. Les ideologies lingüístiques són la varietat de les ideologies que podem reconèixer en les pràctiques de comunicació i els seus productes. Les ideologies lingüístiques no existeixen en el sistema de cada llengua, sinó en les representacions mentals dels parlants, amb totes les conseqüències que això comporta. Estudiar-les no és fàcil. D'entrada cal aïllar ben bé el referent i eludir la temptació de considerar que tots els fenòmens de comunicació responen de manera automàtica a patrons ideològics prèviament determinats.

Tampoc no podem establir una taxonomia de les ideologies lingüístiques imperants. Ni tan sols dels mètodes amb què abordar-les. Una bona part dels estudiosos de les ideologies lingüístiques segueixen de manera més o menys explícita els supòsits de la sociologia marxista i la seva voluntat de denunciar les fal·làcies d'un ordre social, i sociolingüístic, injust. En definitiva, els dels eixos recurrents a l'hora d'enfocar els aspectes ideològics de la comunicació verbal i dels principis que la regulen són la relació entre la ideologia i el poder, d'una banda, i la ideologia i la tècnica, de l'altra. El tercer costat del triangle vincula el poder amb la tècnica. Però amb independència de cap on apunti el

focus d'atenció sempre cal incorporar a l'anàlisi els factors extralingüístics, sense els quals la comunicació verbal no s'entén.

Partint d'aquesta premissa podem acabar fent una ullada als fenòmens comunicatius actuals i demanar-nos de quina manera modifiquen les estructures de la gramàtica social que esmentàvem a l'inici d'aquestes reflexions. En les societats postmodernes de l'era ciberespacial apareixen realitats inèdites propiciades per la tècnica on els perfils de la comunicació tradicional s'esvaeixen. En alguns d'aquests fenòmens nous podem reconèixer la dominant ideològica: en l'acumulació de *big data* per part de grans corporacions, en els disseny dels algorismes que determinen l'accés o exclusió dels subjectes en un munt de processos socials, l'economia o el coneixement; en noves formes d'economia vinculades directament o indirecta a la paraula, com ara els anomenats *negocis conversacionals*.

Ara bé, hi ha unes altres realitats que es resisteixen a una interpretació ideològica lineal o mecànica. ¿Com abordar la pèrdua de la capacitat de conversar cara a cara o en grup que es detecta en bona part del jovent de les societats opulentes, en particular entre la joventut universitària nord-americana (Turkle, 2019)? ¿És una gran maniobra ideològica la creixent dependència d'infants i joves de les pantalles digitals, que està modificant-ne la capacitat cognitiva i de resposta crítica (Desmurget, 2020)? Tot sembla indicar que les categories tradicionals amb què hem mirat d'identificar i analitzar les ideologies lingüístiques d'ençà que s'instaurà la primacia de la modernitat se'ns queden curtes davant aquests i altres fenòmens inèdits, els quals reclamen una obertura del nostre horitzó d'expectatives.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Balibar, René i Dominique Laporte**.** *Le français national: politique et pratique de la langue nationale sous la Révolution*. París: Hachette, 1974 [trad. esp. *Burguesía y lengua nacional*. Barcelona: Avance, 1976]

Baylac-Ferrer, Alà. "La ideologia lingüística francesa i les llengües regionals avui. El cas del català a la Catalunya del Nord", *Treballs de sociolingüística catalana*, 24, 2014: 57-87.

Calvet, Louis-Jean. *Linguistique et colonialisme, petit traité de glottophagie*. París: Payot, 1974.

Calvet, Louis-Jean. *My tailor is still rich, les glottotropies à travers l'histoire de la méthode Assimil*. París: CNRS éditions, 2019.

Boix-Fuster, Emili, ed. monogràfic *Les ideologies lingüístiques, Treballs de Sociolingüística Catalana,* 24, 2014.

Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 1999.
Del Valle, J., *La lengua, ¿patria común? Ideas e ideologías del español*. Madrid /Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2007.
Del Valle, José del i Vitor Meirinho-Guede. *Ideologías lingüísticas*. Nova York: CUNY Academic Works, 2016.
Desmurget, Michel. *La fábrica de cretinos digitales*. Barcelona: Península, 2020.
Echevarría, Javier. *Los señores del aire: Telepolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino, 1999.
Eco, Umberto. *Apocalítpticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1965.
Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós, 1997.
Kristeva, Julia. *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse.* París: Seuil, 1969.
Lemieux, Cyril. *Gramáticas de la acción social. Refundar las ciencias sociales para profundizar su dimensión crítica*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
Llobera, Josep Ramon. *Recent Theories of Nationalism*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
Martí Castell, Joan, "Ideologia lingüística, variació diatòpica i diacronia", a Massip, M. Àngels i Joan Veny, eds. *Imbricacions entre variació històrica i variació geogràfica en la llengua catalana.* Barcelona: PUB: 2018, 83-88.
McLuhan, H. Marshall. *La Galàxia Gutenberg*. Barcelona: Edicions 62, 1973.
Moreno Cabrera, Juan Carlos. *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructora.* Barcelona: Península, 2008.
Nadal Farreras, Josep Maria. *Llengua escrita i llengua nacional*. Barcelona: Quaderns Crema, 1993.
Nadal Farreras, Josep Maria. *La llengua sobre el paper*. Girona: CCG Edicions, 2005.
Palti, Elias. *La nación como problema. Los historiadores y "la cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Rivas Zancarrón, Manuel, "Actitudes ante la lengua en el pensamiento gramatical del siglo XVIII. Algunas consideraciones metodológicas en el acceso al objeto de estudio". *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 11, 2017: 167-191.
Schieffelin, Bambi B., Kathryn Woolard i Paul V. Kroskrity, eds., *Ideologías lingüísticas. Práctica y Teoría*. Madrid: Catarata, 2012.
Screti, Francesco. "La lengua como ideologema. Análisis glotopolítico de folletos de organizaciones universitarias de La Coruña". *Sintagma,* 28, 2016: 7-25.
Süselbeck, Kirsten; Ulrike Mühlschlegel i Peter Masson, eds. *Lengua, Nación e Identidad. La regulación del plurilingüismo en España y América Latina*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana Vervuert, 2008.
Swiggers, Pierre. "Ideología lingüística: dimensiones metodológicas e históricas". *Confluência. Revista do Instituto de Lingua Portuguesa*, 56, 2019: 9-32.

Turkle, Sherry. *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital*. Barcelona: Ático, 2019.
Viana, Amadeu. *Aspectes del pensament sociolingüístic europeu*. Barcelona: Barcanova, 1995.

Miquel Nicolás Amorós
Departamento de Filologia Catalana Facultad de Filosofía
Universitat de València
Av. de Blasco Ibáñez, 13,
46010 València (España)
https://orcid.org/0000-0002-4454-4144

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1035-1053, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1035

LA NORMATIVIZACIÓN DE LENGUAS NACIONALES *SIN* Y *CON* NACIÓN: EL CASO DE FRANCIA Y DE "ALEMANIA"*

THE NORMATIVIZATION OF NATIONAL LANGUAGES WITH *AND* WITHOUT *A NATION: THE CASE OF FRANCE AND "GERMANY"*

BERNHARD PÖLL
Universität Salzburg

Recibido: 23/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El presente trabajo se propone arrojar luz sobre las diferencias más llamativas en cuanto a la normativización/codificación del alemán y del francés, relacionando las actividades codificadoras que se llevaron a cabo en los dos dominios lingüísticos con el desarrollo del concepto de *nación*. Mientras que la íntima asociación entre *lengua* y *nación* se realizó muy temprano en Francia, fue solo en el siglo XVIII cuando el concepto de *nación* recibió una fuerte carga simbólica en los "países alemanes". Formando parte del Sacro Imperio Romano Germánico hasta 1806, los territorios de lengua alemana carecían de un marco político de tipo *estado-nación*. Si bien tanto en Francia como

* Este trabajo ha sido cofinanciado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Illes Balears, a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, con el fondo de la Ley del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD2018/03).

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a Rosa Calafat Vila por sus valiosos comentarios a una versión previa de este trabajo, así como a Agustín Corti por su ayuda con la traducción de las citas de Herder.

en el Imperio Alemán (1871-1918), que reunió en su seno solo una parte de los territorios germanohablantes, la lengua aparece como la suma expresión de la nación, se nota que las contingencias históricas repercuten no solo en el diferente impacto de determinadas decisiones codificadoras sino también en el "imaginario lingüístico", por ejemplo, en las creencias populares acerca de la forma ejemplar del respectivo idioma y de su anclaje.

Palabras clave: Alemania, codificación, Francia, nación-cultura, nación-estado, normativización.

ABSTRACT

This paper aims to shed light on the most striking differences as regards normativisation/codification of German and French and relates codification activities realized in the two linguistic communities to the development of the concept of nationhood. While the intimate association between *language* and *nation* was reached very early in France, in Germany, it was only in the 18th century that the concept of *nation* was endowed with strong symbolic values ("*Kulturnation*"). Being a part of the Holy Roman Empire until 1806, these territories formed an *imagined community* in search of a *nation-state* political framework in the 19th century. Although in both France and the German Empire (1871-1918), which included only part of the German-speaking territories, language appears as the utmost expression of the nation, historical contingencies had an effect not only on the different impact of certain codification decisions but also on linguistic attitudes and beliefs in the two speech communities, for example, regarding the best form of the respective language and its geographical *locus*.

Keywords: Codification, France, Germany, "Kulturnation", nation-state, state nation.

INTRODUCCIÓN

En el siglo XIX, la situación de muchas lenguas europeas se caracteriza por el afianzamiento cada vez más marcado de la asociación entre *etnia*/*lengua* y *territorio* (o, en su caso, *estado*). Experimentando procesos semejantes, Francia, con su larga historia en la que dominaron sin excepción las tendencias centralistas, no tuvo necesidad, en este período, de participar en la radicalización nacional y lingüística que se pudo observar, por ejemplo, en algunas regiones de lenguas eslavas. De hecho, en Francia, los procesos que llevarían a la estrecha

unión espiritual entre la formación de un estado nacional y la lengua de este habían empezado a tejerse ya en tiempos mucho más remotos, convirtiendo la lengua en objeto de culto y suma expresión de la nación.

Esta situación dista en diversos aspectos de la que prevaleció en "Alemania", término al que es menester poner comillas, dado que antes de 1866/71 no existió un estado que se pudiera apellidar así sin caer en el anacronismo. Sin embargo, como concepto que abarca la totalidad de los territorios en los que se habla alemán, está documentado ya en el siglo XVI (*Teutschland* 'Alemania', sustituyendo paulatinamente a *teutsche Lande* 'países alemanes'; cf. Polenz 1998, 58; Busse 1994, 290) y cristalizó durante mucho tiempo la esperanza de formar un día un país en el sentido moderno.

Mientras que la historia de Francia, tanto en los tiempos del "Ancien Régime" como después de la Revolución de 1789, se presenta como una serie de procesos de integración cultural y lingüística de poblaciones geográfica y/o socioculturalmente periféricas, los numerosos "países alemanes" formaron parte, hasta su disolución en 1806, del Sacro Imperio Romano Germánico. Dentro de este marco político y administrativo, varios factores impidieron la formación de una entidad política que se solapara con los territorios germanoparlantes del Sacro Imperio. Fue solo después de su disolución y las guerras napoleónicas cuando el sueño de crear un imperio de lengua alemana empezó a tomar cuerpo.

Estas diferencias repercuten inevitablemente en los procesos de normativización lingüística y el "imaginario lingüístico" de los hablantes. Desde una perspectiva comparativa, se nota sobre todo un desfase, o sea, en Francia, las principales decisiones respecto a las normas lingüísticas se tomaron mucho más temprano que en los territorios de lengua alemana. Además, en uno de los sucesores (indirectos) del Sacro Imperio –el Imperio alemán, que surgió del Reino de Prusia–, la normativización se apoyaba en una ideología secular que vinculaba el concepto de *nación*, en el caso concreto el de la *nación alemana*, con una serie de rasgos y valores difusos, supuestamente compartidos por todos sus miembros. Este concepto de la *nación-cultura* no es privativo del Imperio alemán, pero reviste una importancia especial por oponerse al de *nación-estado* tal y como surgió en la Francia (pos-)revolucionaria. En efecto, este último concepto asienta su base en las ideas de la Ilustración y pone en el centro al *ciudadano* en tanto ser humano libre integrante de una colectividad que se rige por principios republicanos.

A continuación, vamos a describir primero –y en contraste con la situación de Francia– las especificidades de la relación entre *nación* y *lengua* en "Alemania" desde el siglo XVII hasta el siglo XIX para luego dedicarnos, desde una

perspectiva comparativa, a los intentos de codificación realizados para el alemán y el francés, y sus respectivos vínculos con la organización política de los dos dominios lingüísticos. La última parte del presente trabajo es la conclusión.

I. NACIÓN Y LENGUA EN LOS "PAÍSES ALEMANES" Y EN FRANCIA

No es posible entender la evolución del concepto de *nación* (en su relación con la lengua alemana) en las partes germanohablantes del Sacro Imperio Romano sin enfocarse en su organización política y las ideologías en que se apoyaba este territorio. Tres aspectos merecen particular atención (cf. Polenz 1998, 58ssq): 1. el ideal del Imperio con el latín, que desempeña el papel de lengua universal; 2. la existencia de un alto número de principados, condados, etc. autónomos, si no independientes, que fueron gobernados mayormente por potentados con poder absoluto (siglos XVII y XVIII) y en los que se debió concentrar el patriotismo regional y la lealtad de los súbditos; y 3. el auge del francés, que se convirtió en la lengua normal de la alta nobleza en aquel entonces e influyó de muchas maneras en el alemán del siglo XVIII, provocando al mismo tiempo movimientos de contestación patriótica.

Ante esta situación, el concepto de *nación* no pudo tomar una evolución semejante a la que se produjo en la Francia (pos-)revolucionaria. Por el contrario, la fuerte carga simbólica que recibió se vinculaba con valores difusos, mitos históricos[1] y antagonismos racistas, a la vez que se identificaba con la lengua, en la que se empezó a ver la característica principal de la nación.

Este ideologema, que consiste en igualar *nación* y *lengua*, lo debemos principalmente a la influyente obra del filósofo alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803), cuyas reflexiones al respecto –dicho sea de paso– infiltraron también las ideologías lingüísticas de la Revolución francesa. Veamos algunas citas claves de diferentes trabajos suyos que ilustran perfectamente las ideas herderianas:

1 Piénsese en la idea de Hobsbawm, quien opina que lo propio de la formación de una nación es la "invention of tradition", lo que se refiere a un "set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past" (Hobsbawm 1983, 1). En el caso del alemán fue clave el descubrimiento de la obra *Germania* de Tácito en el siglo XV, que permitió establecer un vínculo entre las supuestas virtudes de la tribu de los germanos y las de los alemanes modernos, y distanciarse al mismo tiempo del mundo romance; cf. a este respecto, entre otros, Münkler 1989.

(1) "Jede Nation spricht also, nach dem sie denkt, und denkt, nach dem sie spricht." (Herder 1768 [1877], 18)

> Toda nación habla de la manera en que piensa y piensa de la manera en que habla.

(2) "Wer in derselben Sprache erzogen ward, wer sein Herz in sie schütten, seine Seele in ihr ausdrücken lernte, der gehört zum Volk dieser Sprache. […] Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet." (Herder 1795 [1881], 287)

> Los que se educaron en la misma lengua, los que aprendieron a volcar en la misma su corazón y a expresar su alma a través de ella pertenecen a la nación de esta lengua. […] La nación se educa y se forma por medio de la lengua.

(3) "Wenn also jede ursprüngliche Sprache, die ein Landesgewächs ist, sich nach ihrem Himmels- und Erdstriche richtet: wenn jede Nationalsprache sich nach den Sitten und der Denkart ihres Volkes bildet: so muß umgekehrt die Litteratur eines Landes, die ursprünglich und national ist, sich so nach der originalen Landessprache einer solchen Nation formen, daß eins mit dem andern zusammenrinnt." (Herder 1768 [1877], 19)

> Si, pues, toda lengua originaria, que florece de su suelo, toma el carácter de su cielo y su tierra: si toda lengua nacional se forma según las costumbres y el modo de pensar de su pueblo: así, a la inversa, la literatura de un país, en tanto que original y nacional, debe formarse según la lengua nacional original de su nación de tal manera que una se amalgame con la otra.

(4) "Wenn Sprache das Organ unsrer Seelenkräfte, das Mittel unsrer innersten Bildung und Erziehung ist: so können wir nicht anders als in der Sprache unseres Volkes und Landes gut erzogen werden; eine sogenannte Französische Erziehung, (wie man sie auch wirklich nannte) in Deutschland muß Deutsche Gemüther nothwendig mißbilden und irre führen." (Herder 1797 [1883], 157)

> Si la lengua es el órgano de las potencias del alma, el vehículo de nuestra más íntima cultura y educación, solo se nos puede educar bien en la lengua de nuestro pueblo y nación; la llamada educación francesa (en efecto, así se llamaba) en Alemania inevitablemente deformará y engañará al espíritu alemán.

Las ideas de Herder en cuanto a la íntima relación entre nación y lengua no solo brindaron el sustrato ideológico para los nacionalismos emergentes en el siglo XIX en el centro y este de Europa, sino que constituyeron en Alemania el punto de partida de una deriva que culminó en el afianzamiento del antagonismo

con Francia y un sentimiento de superioridad étnica cuyas consecuencias nefastas presenciamos en los años 30 y 40 del siglo pasado.

Los movimientos de contestación patriótica arriba mencionados que lucharon en el siglo XVIII contra el creciente afrancesamiento del alemán se enmarcaban bien en la ideología herderiana. Así, surge una lealtad lingüística hacia la lengua vernácula que a finales del siglo XVIII superaría definitivamente la preeminencia del francés como lengua de la alta nobleza y la del latín como lengua universal. El hecho de que esta revalorización de la lengua vernácula, este "patriotismo lingüístico", se haya dado mucho más tarde que en otras comunidades lingüísticas, por ejemplo, en Italia o en Francia, se explica parcialmente por las connotaciones del alemán, que, debido a la labor de traducción de Lutero, se percibió como la lengua de la Reforma, frenando así durante algún tiempo la adopción de este idioma por autores católicos (cf. Münkler 1989, 77).

De todos modos, en la segunda mitad del siglo XVIII, el alemán contaba ya con una riquísima producción literaria y también con las primeras descripciones de su gramática y léxico: en 1748, Johann Christoph Gottsched (1700-1766) publica la *Grundlegung einer deutschen Sprachkunst* (*Fundamentos del arte de la lengua alemana*), una descripción gramatical del alemán escrito de su época, y entre 1774 y 1786 sale en cinco volúmenes el *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (*Esbozo de un diccionario completo crítico-gramático del dialecto alto-alemán*) de Johann Christoph Adelung (1732-1806), que describe el alemán clásico. Así, al hundirse el Sacro Imperio Romano, ya existía un modelo de lengua escrita relativamente homogéneo en lo que se refiere a las estructuras gramaticales. Esta lengua sirvió de vehículo para una prestigiada literatura y había conquistado casi todos los sectores comunicativos, incluso las ciencias. Lo que faltaba era una entidad política cuyo territorio se solapara con el dominio lingüístico. Mientras que otros países, por ejemplo, Inglaterra y Francia, habían logrado el principio "Una nación-una lengua", en los territorios de lengua alemana estaba en gestación un proyecto que se podría titular: "Una lengua y, por consiguiente, una nación" (cf. Polenz 1999, 109s.).

Como se sabe, este proyecto no se realizó debido, sobre todo, al antagonismo entre Prusia y el Imperio Austro-Húngaro, que, si bien contaba con un alto porcentaje de germanoparlantes, no participó en el paulatino proceso de integración de los territorios de lengua alemana impulsado por Prusia. Se puede pensar que, de incluir el Imperio Austro-Húngaro en este proceso, el proyecto tampoco habría sido exitoso, ya que este último territorio abarcaba una multitud

de grupos étnicos, así que un Imperio alemán de tal corte no habría sido ni lingüística ni étnicamente homogéneo. El camino que se tomó fue diferente y se rotuló "kleindeutsch" (pequeño-alemán): tras la victoria del Reino de Prusia sobre el Segundo Imperio Francés en 1870/71, se fundó un Imperio ("Deutsches Reich") del que quedó excluido un número sustancial de germanoparlantes, no solo los que vivían en el Imperio Austro-Húngaro.

Paradójicamente, y a pesar del fuerte antagonismo entre Francia y Alemania, este Imperio calcó superficialmente el concepto del estado-nación (apoyado en el de la nación-estado) tal como se ideó en la Francia (pos-)revolucionaria. Pero, en realidad, el Imperio alemán, que existió desde 1871 hasta 1918, se distinguía fundamentalmente de su modelo teórico ya que se trataba de un estado autoritario férreamente jerarquizado, en el que el papel de la burguesía se hizo cada vez más importante económicamente, sin que sus miembros fuesen verdaderos "ciudadanos": sus libertades se limitaron al dominio privado, cultural y económico; la participación en el poder les estaba prácticamente vedada.

Fue en el tiempo de este Imperio cuando se realizaron trabajos de normativización de suma importancia para el alemán que vamos a abordar más adelante.

Volviendo ahora nuestra mirada a Francia, se nota que ya en el siglo XV, o sea después de la Guerra de los Cien Años, emerge una identidad nacional. En efecto, de conflicto dinástico, esta guerra pasó a ser un conflicto entre dos naciones en vías de gestación (cf. Münkler 1989, 80). Si, al principio, el sentimiento nacional se apoyaba en las instituciones de un reino que funcionaba bien, las instituciones fueron relegadas paulatinamente por la monarquía y la corte real. En un estado que no dejaba de ampliar su territorio y que disponía desde la segunda mitad del siglo XII, primero de hecho y luego de derecho, de una capital, la lengua vernácula del rey asumió especial importancia según el principio del *cuius regio, eius lingua*. Este principio se implementó definitivamente con la *Ordonnance de Villers-Cotterêts*, promulgada en 1539 por el entonces rey Francisco I. Esta Real Cédula es la culminación de un proceso que ya había comenzado en el siglo anterior y acabó por elevar el francés al rango de única lengua oficial. Así, las lenguas regionales fueron desvalorizadas, pero sobre todo el latín, que se veía privado de un importante dominio de empleo. Al mismo tiempo, floreció el género de los elogios a la lengua vernácula: varios autores del siglo XVI subrayaron en sus tratados las calidades del francés y/o se esforzaron por dar esplendor a su idioma. De entre ellos destacan Joachim du Bellay con su *Défense et illustration de la langue française* (1549) y Henri Estienne, que publicó en 1597 una obra titulada *De la précellence du langage français*, en la que el "enemigo" ya no fue el latín, sino el italiano.

Sin embargo, el latín siguió manteniéndose en varios sectores comunicativos, y el carácter casi emblemático de la publicación de una de las obras maestras de Descartes en francés (*Discours de la méthode*, 1637) no debe hacer olvidar que muchas obras filosóficas del siglo XVII se redactaron todavía en latín[2]. El más importante baluarte de este idioma fueron las escuelas, donde dominó como materia y vehículo de conocimiento por lo menos hasta mediados del siglo XVII. Pero, en el XVIII, el latín entra claramente en declive (cf. Seguin 1999, 242), sobre todo con el espíritu enciclopedista a partir de mediados del siglo y la expulsión de los jesuitas en 1762 (cf. Berschin, Felixberger y Goebl 2008, 197).

El siglo XVII está marcado por el refuerzo del vínculo entre monarquía y lengua: en 1635 se fundó la Academia francesa, que sirvió de instrumento de la política cultural de la monarquía absoluta y recibió el mandato de limpiar y codificar el idioma (cf. Jurt 2014, 35-6) para que se pudieran tratar en francés las ciencias y las artes. Su primer director, Claude Favre de Vaugelas, estableció en sus *Remarques sur la langue françoise* (1647; *Observaciones sobre la lengua francesa*) una relación directa e inequívoca entre el buen uso del francés y la manera de hablar en la corte real de París, así como la manera de escribir de los buenos autores de su tiempo. Este concepto de norma sufrió un cambio sustancial en el siglo siguiente, ya que los criterios se invirtieron (cf. Wolf 1983): la manera de escribir de los buenos autores de los siglos XVII y XVIII pasó al primer plano y se convirtió en casi la única pauta de la corrección idiomática. Así, de inherentemente dinámico, este modelo pasó a ser estático, con pocos cambios, que afectaron solo al caudal literario, o sea, a las "autoridades", incluyéndose más tarde también autores del siglo XIX. Este giro radical tuvo otras consecuencias importantes: por un lado, debido al papel central que se le atribuyó al lenguaje escrito literario y filosófico, se modificó también el estamento portador del modelo de lengua ejemplar, ganando importancia los doctos y literatos en detrimento de los miembros de la alta nobleza. Por otro lado, la norma de la lengua escrita se convirtió tácitamente en la norma de la hablada, en un proceso que se puede observar también en el dominio alemán. Volveremos a este fenómeno en la siguiente sección.

2 Sea como fuere, es evidente que la transición del latín a la lengua vernácula se hizo más temprano que en el dominio germanoparlante. Lo demuestra también el número de libros (y otros documentos) impresos en el último tercio del siglo XVI: en 1570, el 70 % de los libros impresos estaba en latín en los territorios de lengua alemana, mientras que en la misma época (1575) el número de documentos impresos en latín era del 45 % en Francia (cf. König 1978, 95 y Febvre y Martin 1958, citado en Berschin, Felixberger y Goebl 2008, 196).

Los protagonistas de la Revolución de 1789, lejos de rechazar este modelo de lengua sumamente elitista y arraigado en los tiempos del "Ancien Régime", se propusieron unificar lingüísticamente el territorio francés para extirpar –junto con los dialectos– todos los elementos de una ideología feudal y antirrepublicana que hubieran persistido. Finalmente, la burguesía ascendente del siglo XIX adoptó también este modelo, que constituyó un valioso capital cultural para sus miembros, ya que la corrección idiomática, basada en el uso de los mejores autores, se convirtió en un valor de suma importancia. En aquella época, la indisoluble unión entre lengua y nación estaba completamente realizada desde hacía mucho tiempo. Es llamativo a este respecto el título de una gramática escolar muy usada en el siglo XIX, la *Grammaire nationale ou Grammaire de Voltaire, de Racine, de Fénelon, de J.-J. Rousseau, de Buffon, de Bernardin de St-Pierre, de Chateaubriand, de Lamartine, et de tous les écrivains les plus distingués de la France* (1835/36) de los hermanos Bescherelle. Aquí se establece una igualación casi perfecta entre, por un lado, la nación y, por otro lado, los mejores autores y su lengua[3].

Al proceso que llevó a una conexión tan estrecha entre la nación y la lengua contribuyeron también factores externos, en particular el auge del francés como lengua universal desde el siglo XVIII hasta la primera década del XX.

II. LA NORMATIVIZACIÓN EN FRANCIA Y EN ALEMANIA: CONTRASTES Y SEMEJANZAS

Con este telón de fondo histórico vamos a centrarnos en las actividades de normativización que se llevaron a cabo en Francia y en Alemania, dedicando especial atención a los contrastes y semejanzas que se pueden observar en los dos dominios lingüísticos. Se notará que las semejanzas, que son de detalle y no de conjunto, se esconden a veces detrás de contrastes patentes.

De entre los aspectos que merecen ser abordados desde una perspectiva comparativa *francés-alemán* destacan a mi modo de ver tres:

- El anclaje regional del modelo de lengua ejemplar: persistencia vs. cambio
- La (in)existencia de una institución normativizadora oficial

3 La idea en sí no es nueva; ya en 1734, al escribir que "les bons livres français […] seroient un des plus glorieux monumens de la nation", Voltaire se expresó en un sentido muy parecido en la 24 de sus "Lettres philosophiques" (citado en Seguin 1999, 256; la ortografía es la original).

- La fijación e imposición de normas ortoépicas

1. EL ANCLAJE REGIONAL DEL MODELO DE LENGUA EJEMPLAR: PERSISTENCIA VS. CAMBIO

Una de las diferencias más llamativas entre los dos dominios lingüísticos es la formidable persistencia del anclaje regional del modelo de lengua ejemplar en Francia (o mejor, en el mundo francófono), que contrasta notablemente con una serie de cambios que se han podido observar en la historia del alemán. Así, a la koiné literaria del antiguo alto alemán le suceden, a partir del siglo XIII (hasta finales del siglo XV), seis tradiciones escriturarias o variantes escritas con anclaje regional diferente que competían entre sí (cf. Mattheier 1981, 285-86). Dos de ellas revisten una importancia especial: el llamado *Gemeines Deutsch* (literalmente, alemán común), que corresponde a la lengua de la cancillería del emperador Maximiliano, y el alemán de Meissen. Este último, que debe su impacto al hecho de que fue la variante en la que Lutero tradujo la Biblia, desplazaría poco a poco no solo el *Gemeines Deutsch* sino también las demás variedades. En el sur del dominio, la adopción de este modelo de lengua escrita fue más tardía (siglo XVIII) por sus connotaciones problemáticas. En efecto, en las tierras católicas se percibió como un "dialecto de protestantes" (cf. Bach 1970, 260; Besch 1983, 980). En el norte, por el contrario, se adoptó muy rápido: entre aproximadamente 1550 y 1650, la Alemania septentrional remodeló por completo su lengua escrita sobre la base del alemán de Meissen, o sea el del centro-este. La adopción del alto alemán (del centro-este) en el dominio del bajo alemán (Alemania septentrional) iba a tener más tarde importantes consecuencias también para las normas ortoépicas (cf. sección 3), aunque durante mucho tiempo estos cambios no afectaron a la lengua hablada.

La situación de Francia difiere mucho de la que hemos visto en el dominio germanohablante. A partir del siglo XII, París puede considerarse la capital del reino ya que deviene el lugar de residencia permanente del monarca. En la segunda mitad del siglo XII y en el siglo XIII, testimonios de autores conocidos[4] indican que el uso lingüístico de París y de su región gozaba de un prestigio

4 He aquí los tres ejemplos clásicos que se suelen citar en este contexto: el célebre trovador Conon de Béthune, originario de una región norteña (Artois), se quejó en 1180 de las críticas que le dirigieron el rey Felipe II y su madre por su léxico regional; Guernes de Pont-Sainte Maxence, que hacia 1175 escribió una biografía de Thomas Beckett, declaró que su lengua era buena porque nació en Francia (término que en aquel entonces se refería únicamente a París y su región), y Jean de Meung, el segundo autor del *Roman de la Rose* (*ca*. 1275-1280), se excusó por tener un lenguaje grosero y poco refinado, explicando que no nació en Francia.

enorme. Aunque la preeminencia de la *scripta* del centro, a la que los filólogos del siglo XIX dieron el nombre de *francien*, no se nota en los textos antes de finales del siglo XIII, queda claro que esta variedad formaría la base del francés (cf. Pöll 2020). La influencia que ejerció en los siglos siguientes sobre las tradiciones escriturarias en las diversas provincias del reino fue tan fuerte que a finales de la época del francés medio (*Moyen Français*, siglos XIV y XV), *francien* y *français* ya se habían confundido, dando lugar a una lengua escrita más o menos unitaria. Estos procesos apenas afectaron a la lengua hablada, ya que en muchos de los territorios que estaban bajo el dominio del rey de Francia solo una pequeña minoría tenía conocimientos de francés; la mayoría de los súbditos del rey hablaba en su vida cotidiana un dialecto o una lengua tipológicamente diferente del francés[5]. Como en el caso del alemán, la cuestión del estándar hablado y de la norma ortoépica todavía no se planteaba.

2. La (in)existencia de una institución normativizadora oficial

El ejemplo de Inglaterra muestra claramente que la existencia de un estado-nación con un claro centro político, económico y cultural no es una condición *suficiente* para que se funde una institución normativizadora de tipo *Academia*. En efecto, numerosas fueron las voces que propusieron la creación de tal organismo regulador, pero ninguna de estas propuestas se realizó. Se supone que la labor de codificación que realizaron Samuel Johnson para el léxico (1755) y Robert Lowth para la gramática (1762) hizo que las iniciativas al respecto parecieran innecesarias (cf. Cable 1984, 91). Sin embargo, es muy probable que la existencia de un centro cultural sea una condición *necesaria*: los ejemplos de la *Accademia della Crusca* en Florencia, de la *Real Academia Española* y de su modelo, la *Academia francesa*, lo sugieren.

En los "países alemanes" esta condición necesaria no se cumplió; además, hay otros factores que obstaculizaron la creación de una academia (cf. Polenz 1999, 234-35), por ejemplo, la falta de interés de los estamentos superiores de la sociedad, debido al monopolio que ejercieron el francés y el latín hasta finales del siglo XVIII, y las orientaciones divergentes que persiguieron los promotores de proyectos de academias. Así, como en el caso del inglés, fueron gramáticos, lexicógrafos y otras personas doctas los que realizaron en el siglo XVIII y XIX

5 Con base en los resultados de la encuesta del Abbé Grégoire (1794), se supone que a finales del siglo XVIII el 25 % (como máximo) de los 25 millones de habitantes de Francia entendía el francés y que solo el 12 % hablaba un francés decente (cf. Walter 1988, 106-7). Esta situación no cambiaría a corto plazo.

los más importantes trabajos de estandardización del alemán. Ya hemos mencionado a Adelung y Gottsched, y habrá que mencionar a otro personaje importante en la siguiente sección.

Respecto al papel de la Academia francesa, hace falta añadir que a menudo se suele sobreestimar. Claro está que sigue gozando de cierto prestigio mítico en Francia, pero en la realidad el impacto de sus actividades es bien limitado, si lo comparamos, por ejemplo, con el que tiene la RAE sobre el español. De todos modos, su mera existencia es la prueba de que la lengua siempre ha sido "une affaire d'État" en Francia.

De las tres misiones concretas que se le encomendaron en su fundación, la Academia realizó solo dos, y con mucho retraso: en 1694 publicó la primera edición de su diccionario[6] y fue solo en 1932 cuando salió su gramática; la retórica que se menciona en sus estatutos no se ha publicado. Por varias razones, ni la gramática académica ni el diccionario han logrado convertirse en obras que el hablante ordinario consulte en caso de dudas idiomáticas. Ya en el siglo XVII y XVIII, y aún más en el XIX, las deficiencias del diccionario académico fomentaron una lexicografía independiente, y hoy en día los diccionarios normativos del francés son el fruto de iniciativas no académicas y son publicados por editoriales comerciales (Le Robert, Larousse), sin ningún vínculo con la Academia, al igual que la gramática más influyente del francés moderno, que es obra de un filólogo belga y de su yerno (Grevisse 1936; Grevisse y Goosse 2016)[7].

3. LA FIJACIÓN E IMPOSICIÓN DE NORMAS ORTOÉPICAS

Como se ha señalado en la sección III.1., la preeminencia de París y de su región nunca ha sido puesta en entredicho, así que tanto para la lengua escrita como para la hablada el uso de la capital constituyó la pauta de corrección lingüística. Respetar este modelo y seguir los (pocos) cambios en la pronunciación ejemplar del francés que se notan desde 1600[8] era posible para los que estaban en contacto con las élites de la capital o de las grandes ciudades en las provincias

6 La última completa es de 1932-1935; partes de la 9ª edición, todavía incompleta, pueden consultarse en Internet (https://www.academie-francaise.fr/le-dictionnaire/la-9e-edition).

7 Para una visión panorámica de la lexicografía y gramaticografía normativas del francés, incluyendo la perspectiva diacrónica, véanse Große (2020) y Melchior (2020).

8 Por ejemplo, el aumento de prestigio de la pronunciación [wa] en palabras come *roi* 'rey' o *soit* 'sea' a principios del siglo XIX, la estigmatización de la pronunciación vibrante de la [r] o la sustitución progresiva del sonido palatal lateral [ʎ] (correspondiente a la grafía <ll>) por la fricativa palatal [j] en el siglo XIX.

del reino. Para la gran mayoría de la población, para la que el francés fue una lengua extranjera hasta bien entrado el siglo XIX, esta norma era irrelevante. La situación cambió en el siglo XIX, cuando cada vez más ciudadanos entraron en contacto con el francés, sobre todo en el último tercio del siglo con la obligatoriedad de la enseñanza primaria en lengua francesa. No sorprende, pues, que, a lo largo del siglo XIX, se publicaran numerosos manuales, gramáticas y tratados de pronunciación. Citemos a modo de ejemplo la *Correction raisonnée des fautes de langage et de prononciation qui se commettent au sein même de la bonne société dans la Provence et quelques autres provinces du midi* (1829) de Jean-Baptiste Reynier, el *Traité de prononciation ou Nouvelle prosodie française* (1836) de Sophie Dupuis y el *Dictionnaire de la prononciation de la langue française* (1851), publicado por Adrien Féline. El título de la primera de las tres obras mencionadas sugiere que la pronunciación en las regiones lejos de la capital debía de discrepar bastante del modelo central.

La situación de hoy se puede caracterizar por un amplio consenso respecto a la buena pronunciación del francés, con algunas cuestiones indecisas que se deben a la influencia de la lengua escrita sobre la pronunciación. De hecho, algunas pronunciaciones que formaban parte de la lengua ejemplar a principios del siglo XVIII se consideran hoy en día coloquiales, lo que no impide que se oigan incluso en situaciones muy formales (cf. Pöll 2018). Por cierto, al consenso susodicho se adhieren también en gran medida los hablantes –incluso los hablantes modelo– en los otros países (parcialmente) francófonos de Europa.

En cuanto al alemán, llama la atención que, a principios del siglo XIX, si bien existía un modelo de lengua escrita relativamente uniforme, una pronunciación ejemplar estaba todavía por definir. Se sabe que, hasta bien entrado el siglo XIX, la gente culta, incluso los grandes autores de la literatura clásica alemana como Goethe y Schiller, pronunciaban el alemán con los rasgos dialectales de su respectiva región de origen, y lo hacían con toda naturalidad. En general, esta situación no planteaba problemas, excepto en el escenario. El propio Goethe, cuando era director del teatro de Weimar, hizo algunas propuestas en sus *Regeln für Schauspieler* (1803, *Reglas para actores*) para lograr una mejor comprensión de lo dicho en el escenario (cf. Seifert 2020, 362), pero no se trataba de verdaderos intentos de codificación sistemática. Esta surge más de 90 años más tarde y la debemos a la labor de Theodor Siebs, profesor de filología alemana en la universidad de Breslau. Con su *Deutsche Bühnenaussprache* (1898, *La pronunciación del alemán en el escenario*) estableció un modelo de pronunciación altamente idealizado y poco natural que calcó las pronunciaciones de los actores en los grandes teatros del Imperio (cf. Polenz 1984, 37). Estas pronunciaciones, que eran norteñas, se apoyaban en la forma escrita, lo que se explica

en parte por las condiciones de adquisición del alto alemán moderno en las regiones septentrionales del dominio germanoparlante: al principio, esta variedad era una verdadera lengua extranjera para los hablantes de los dialectos bajo alemanes del norte. El ideal que se perseguía era por un lado la claridad de la dicción y por otro la ausencia de rasgos dialectales. Al igual que la codificación (y unificación) de la ortografía del alemán, que se realizó en la misma época, la de la pronunciación se enmarcaba claramente en un proyecto nacionalitario. Ambas constituían elementos federativos de la conciencia nacional, que, por cierto, se definió lingüísticamente también por el contraste con el enemigo del otro lado de los Vosgos[9]. Así, de las dos *erres* del alemán[10], se favoreció la vibrante apical en detrimento de la uvular, que es semejante a la del francés…

En las regiones que no participaron en la unificación nacional del Imperio Alemán, por ejemplo, en la parte germanohablante del Imperio Austro-Húngaro, las élites socioculturales se mostraron reacias a aceptar este modelo. Si bien la pureza –en el sentido de ausencia de rasgos dialectales– era también un ideal, el *locus* de la buena pronunciación se veía en los centros culturales del propio territorio, por ejemplo, en Viena y entre la gente culta de ciudades como Ljubljana o Praga, donde una importante minoría germanohablante vivía en un entorno alógloto, estando así al abrigo de influencias dialectales (cf. Pöll 2023, *en prensa*).

CONCLUSIÓN

Hemos visto que los dos conceptos de nación –*nación-cultura* y *nación-estado*– desempeñan un papel importante tanto en la historia de Francia como en la de Alemania. Lo que distingue fundamentalmente los dos espacios lingüísticos son la pregnancia y el impacto de estos conceptos a nivel (socio-) lingüístico en diferentes fases de su historia, la coyuntura político-histórica en la que emergió el vínculo entre nación y lengua (o nación y distintos atributos culturales), así como el impacto que tuvieron las diversas decisiones normativizadoras en función de las ideologías político-lingüísticas vinculadas a estos conceptos.

Tanto en la Alemania del siglo XIX como en Francia se vio en la propia lengua la suma y perfecta expresión de la nación. En Francia, el proceso que

9 En la Guerra Franco-Prusiana de 1870/71, Francia perdió Alsacia-Lorena, así que, desde 1871 hasta 1918, la cadena de los Vosgos coincidió en parte con la frontera política entre Francia (Tercera República) y Alemania (Imperio Alemán).

10 Se trata de variantes libres y no de dos fonemas.

llevó a esta visión empezó ya en la Edad Media, mientras que en los "países alemanes", políticamente fraccionados dentro del Sacro Imperio Romano Germánico, la lengua recibió esta carga simbólica fuera del marco de la nación-estado tal como se ideó en la Revolución francesa y se realizó, por lo menos en parte, con la Tercera República Francesa (1870-1940).

Por haber un importante centro político, cultural y económico desde la Edad Media, en Francia se resolvió muy temprano la cuestión del anclaje regional de la forma ejemplar del idioma, por lo que todas las actividades subsecuentes de normativización y codificación son consistentes; así, desde la perspectiva actual, parecen estar inscritas en un plan a largo plazo. Pese a la existencia de una Academia desde 1635, mucha labor normativizadora fue realizada por personajes singulares, pero siempre en consonancia con unos ideales de corrección y pureza cuyos cambiantes fundamentos socioculturales nunca se han puesto en tela de juicio. Esta coherencia a través de los tiempos explica en parte el rigor del modelo normativo vigente y el hecho de que la casi-totalidad de los hablantes se haya sometido a él. También en los "países alemanes", las más importantes obras normativizadoras se deben a gramáticos y lexicógrafos sin afiliación, pero el modelo regional concreto en que se apoya la forma escrita del alemán y su codificación no pudo emerger antes del siglo XVI por las razones que ya hemos mencionado.

En Alemania, el siglo XIX vio el auge del nacionalismo político, que iba de la mano con el nacionalismo lingüístico y se nutría de la idea de que todos los que comparten la lengua alemana debían formar un Estado. No se logró la unión de todos los territorios de lengua alemana, pero en 1871 surgió finalmente un imperio, que contaba con el más alto número de germanoparlantes: el Imperio alemán. Según el modelo teórico ideado en la Francia (pos-)revolucionaria, se creó la ficción de una nación-estado que fungió como el "hogar" tan deseado de la nación-cultura alemana. Las actividades codificadoras realizadas al final del siglo XIX –la unificación y fijación de la ortografía, y sobre todo la definición de una rígida norma ortoépica– se relacionan claramente con la voluntad de apoyar la identidad nacional dentro de este nuevo Imperio.

Respecto a las diferencias entre Francia y Alemania que se explican por el diferente papel del vínculo entre nación y lengua, la norma ortoépica forma parte de los aspectos más llamativos: en Francia y también en los otros territorios o países de lengua francesa fuera de Francia, la norma ortoépica, que se basa en la pronunciación de la gente culta de París, se convirtió en una referencia a cuya influencia ningún hablante nativo o extranjero puede escapar por completo. Gracias a la escuela, a los medios de comunicación, etc., dicha norma penetró en

todo el dominio lingüístico, quedando solo variantes de pronunciación y diferentes acentos regionales o nacionales. Así, aunque no todos han logrado adoptar este modelo, todos (o casi todos…) lo aceptan como legítimo y ejemplar, por lo menos en los territorios francófonos de Europa y en el África francófona.

Por el contrario, en el dominio alemán, la norma elitista y sectorial[11] que se propuso a finales del siglo XIX y que se apoya en los modos de articulación norteños no tuvo el mismo éxito. A pesar de un elevado número de modificaciones que se han venido introduciendo a lo largo del tiempo, este modelo queda limitado a muy pocos hablantes en muy pocas situaciones. Ni siquiera los locutores profesionales en situaciones muy formales lo adoptan de manera consistente. Esto es aún más evidente en el caso de hablantes que no vienen del norte de Alemania. Además, la gran mayoría de los hablantes del alemán, independientemente de de dónde vengan, no tiene una idea clara del perfil de esta norma.

Para terminar, nos gustaría mencionar otro aspecto significativo en cuanto a las diferencias entre las dos comunidades lingüísticas que proceden de sus distintos marcos políticos e históricos. Tiene que ver con el imaginario lingüístico colectivo de los hablantes: los mitos sobre el lugar donde se maneja el respectivo idioma con la máxima perfección. En Francia, la forma ejemplar de la lengua se vincula, en las creencias populares, por un lado, con la capital y por el otro, míticamente, con la provincia de Touraine, que no está muy lejos de la "cuna de la monarquía"[12]. El mito del mejor alemán, por el contrario, hunde sus raíces únicamente en el ideal de la pureza. Este se ubicaría para muchos hablantes en el norte de Alemania, en la ciudad de Hannover, debido a la (supuesta) ausencia de contactos con los dialectos o hablas rurales. Lo llamativo es que, a esta ciudad, que es una entre muchas ciudades alemanas de tamaño medio, no se le puede reconocer ningún papel destacado a nivel político, económico o cultural, al igual que a la capital de la actual Alemania (que fue también la del Imperio alemán).

11 Recuérdese que se basa en las maneras de pronunciar de los actores en los grandes teatros del Imperio alemán.

12 Cf. a este respecto la famosa cita del poeta romántico Alfred de Vigny, que escribió en 1863: "Leur langage [i.e. *el de los habitantes de la región de Touraine*, B.P.] est le plus pur français, sans lenteur, sans vitesse, sans accent; le berceau de la langue est là, près du berceau de la monarchie" (citado en Simon 2008, 52).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adelung, Johann Christoph. 1774-87. *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart, 5 vols*. Leipzig: Breitkopf und Sohn.

Bach, Adolf. 1970. *Geschichte der deutschen Sprache*. 9 edición. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Berschin, Walter, Josef Felixberger, y Hans Goebl. 2008. *Französische Sprachgeschichte*. 2ª edición aumentada y revisada. Hildesheim etc.: Olms.

Besch, Werner. 1983. "Dialekt, Schreibdialekt, Schriftsprache, Standardsprache. Exemplarische Skizze ihrer historischen Ausprägung im Deutschen". En *Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*, editado por Werner Besch, Ulrich Putschke, y Herbert Ernst Wiegand, 961-90. Berlin/New York: de Gruyter.

Bescherelle, Henri-Honoré, y Louis-Nicolas Bescherelle. 1835/36. *Grammaire nationale ou Grammaire de Voltaire, de Racine, de Fénelon, de J.-J. Rousseau, de Buffon, de Bernardin de St-Pierre, de Chateaubriand, de Lamartine, et de tous les écrivains les plus distingués de la France*. Paris: Bourgeois-Maze.

Busse, Dietrich. 1994. "Hailig Reich, Teusch Nacion, Tutsche Lande. Zur Geschichte kollektiver Selbstbezeichnungen in frühneuhochdeutschen Urkundentexten". En *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik*, editado por Dietrich Busse, Fritz Hermanns, y Wolfgang Teubert, 268-98. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Cable, Thomas. 1984. "The Rise of Written Standard English". En *The Emergence of National Languages*, editado por Aldo Scaglione, 75-94. Ravenna: Longo.

Dupuis, Sophie. 1836. *Traité de prononciation ou Nouvelle prosodie française*. Paris: Hachette.

Febvre, Lucien, y Henri-Jean Martin. 1958. *L'apparition du livre*. Paris: Albin Michel.

Féline, Adrien. 1851. *Dictionnaire de la prononciation de la langue française, indiquée au moyen des caractères phonétiques*. Paris: Firmin Didot frères.

Gottsched, Johann Christoph. 1748. *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und jetzigen Jahrhunderts*. Leipzig: Breitkopf.

Grevisse, Maurice. 1936. *Le bon usage: Cours de grammaire française et de langage français en concordance avec la 8e édition du Dictionnaire de l'Académie française*. Gembloux: Duculot.

Grevisse, Maurice, y André Goosse. 2016. *Le bon usage. Grevisse langue française*. 16 edición. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.

Große, Sybille. 2020. "French: Normative Grammars". En *Manual of Standardization in the Romance Languages*, editado por Franz Lebsanft, y Felix Tacke, 417-40. Berlin: de Gruyter.

Herder, Johann Gottfried. 1768 (1877). "Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Fragmente". En *Johann Gottfried Herder. Gesammelte Werke, Vol. 2,* editado por Bernhard Suphan, 1-386. Hildesheim y New York: Olms.

Herder, Johann Gottfried. 1795 (1881). "Briefe zu Beförderung der Humanität. Fünfte Sammlung". En *Johann Gottfried Herder. Gesammelte Werke, Vol. 17,* editado por Bernhard Suphan, 261-338. Hildesheim y New York: Olms.

Herder, Johann Gottfried. (1797 [1883]): Briefe zu Beförderung der Humanität. Neunte Sammlung. En *Johann Gottfried Herder. Gesammelte Werke, Vol. 18,* editado por Bernhard Suphan, 141-216. Hildesheim y New York: Olms.

Hobsbawm, Eric. 1983. "Introduction: Inventing Traditions". En *The Invention of Tradition,* editado por Eric Hobsbawm, y Terence Ranger, 1-14. Cambridge: CUP.

Jurt, Joseph. 2014. *Sprache, Literatur und nationale Identität. Die Debatten über das Universelle und das Partikuläre in Frankreich und Deutschland*. Berlin: de Gruyter.

König, Werner. 1978. *dtv-Atlas zur deutschen Sprache. Tafeln und Texte*. München: dtv.

Mattheier, Klaus J. 1981. "Wege und Umwege zur neuhochdeutschen Schriftsprache". *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 9: 274-307.

Melchior, Luca. 2020. "French: Normative Dictionaries". En *Manual of Standardization in the Romance Languages*, editado por Franz Lebsanft, y Felix Tacke, 441-60. Berlin: de Gruyter.

Münkler, Herfried. 1989. "Nation als politische Idee im frühneuzeitlichen Europa". En *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des ersten Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*, editado por Klaus Garber, 56-86. Tübingen: Niemeyer.

Polenz, Peter von. 1984. "Sprachnormung und Ansätze zur Sprachreform im Deutschen". En *Language Reform. Vol. III*, editado por István Fodor, y Claude Hagège, 23-52. Hamburg: Buske.

Polenz, Peter von. 1998. "Zwischen 'Staatsnation' und 'Kulturnation'. Deutsche Begriffsbesetzungen um 1800". En *Sprache und bürgerliche Nation. Beiträge zur deutschen und europäischen Sprachgeschichte des 19. Jahrhunderts*, editado por Dieter Cherubim, Siegfried Grosse, y Klaus J. Mattheier, 55-70. Berlin: de Gruyter.

Polenz, Peter von. 1999. *Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Vol. III: 19. und 20. Jahrhundert*. Berlin/New York: de Gruyter.

Pöll, Bernhard. 2018. "Le français standard parlé (à la télé): entre conformité à la norme traditionnelle, libertés pragmalinguistiques et diversification des normes en francophonie". En *Mündlicher Sprachgebrauch zwischen Normorientierung und pragmatischen Spielräumen*, editado por Georg Albert, y Sabine Diao-Klaeger, 65-83. Tübingen: Stauffenburg.

Pöll, Bernhard. 2020. "French: Orthography and Orthoepy". En *Manual of Standardization in the Romance Languages*, editado por Franz Lebsanft, y Felix Tacke, 399-416. Berlin: de Gruyter.

Pöll, Bernhard. 2023 *en prensa*. "De Hanovre à Bogotá en passant par Tours, Siène et Neuchâtel: à propos des mythes sur l'ancrage géographique de la forme exemplaire de certaines langues européennes". In *Alles inszeniert? Leben, Identität, Geschichte. Festschrift für Christopher F. Laferl,* editado por Agustín Corti, Markus Ebenhoch, Romina Palacios, y Oliver Zimmermann. Münster: Lit-Verlag.

Reynier, Jean-Baptiste. 1829. *Correction raisonnée des fautes de langage et de prononciation qui se commettent au sein même de la bonne société dans la Provence et quelques autres provinces du midi*. Marseille: imprimé par l'auteur.

Seguin, Jean-Pierre. 1999. "La langue française aux XVIIe et XVIIIe siècles". En *Nouvelle histoire de la langue française*, editado por Jacques Chaurand, 225-344. Paris: Seuil.

Seifert, Jan. 2020. "Normierung der Aussprache (Orthoepie)". En *Handbuch Sprachkritik*, editado por Thomas Niehr, Jörg Kilian, y Jürgen Schiewe, 361-67. Berlin: Metzler.

Siebs, Theodor. 1898. *Deutsche Bühnenaussprache: Ergebnisse der Beratungen zur ausgleichenden Regelung der deutschen Bühnenaussprache die vom 14. bis 16. April 1898 im Apollosaale des Königlichen Schauspielhauses zu Berlin stattgefunden haben*. Berlin y Köln.

Simon, Jean-Pascal. 2008. "Le français de Touraine 'mérite'-t-il un dictionnaire?". En *Le français des dictionnaires. L'autre versant de la lexicographie française*, editado por Claudine Bavoux, 51-62. Bruxelles: de Boeck.

Vaugelas, Claude Favre de. 1647 (2009). *Remarques sur la langue françoise*, edición crítica con una introducción y notas de Zygmunt Marzys. Genève: Droz.

Walter, Henriette. 1988. *Le français dans tous les sens*. Paris: Laffont.

Wolf, Lothar. 1983. "La normalisation du langage en France. De Malherbe à Grevisse". En *La norme linguistique*, editado por Édith Bédard, y Jacques Maurais, 105-137. Quebec y Paris: Gouvernement du Québec y Conseil de la langue française/Le Robert.

Bernhard Pöll
Departamento de Filología Románica
Universidad de Salzburgo
Erzabt-Klotz-Str. 1
5020 Salzburgo (Austria)
https://orcid.org/0000-0002-3330-0654

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1055-1076, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1055

LA ENSEÑANZA UNIVERSITARIA DE LA GRAMÁTICA EN CATALUÑA Y MALLORCA (1598-1717): UNA PERSPECTIVA COMPARADA*

THE UNIVERSITY TEACHING OF GRAMMAR IN CATALONIA AND MALLORCA (1598-1717): A COMPARATIVE PROSPECTIVE

RAFAEL RAMIS-BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears-IEHM-Unidad asociada al CSIC
Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)

Recibido: 20/10/2022 Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Este artículo estudia en perspectiva comparada la enseñanza de la Gramática en las Universidades municipales de Cataluña y de Mallorca desde finales del siglo XVI hasta 1717, y se demuestra que en las Universidades de Barcelona, Gerona y Vic se asentó la enseñanza a partir de la *Gramática* de Nebrija, la *Sintaxis* de Erasmo y los *Coloquios* de

* Este trabajo forma parte del PID2020-117702GA-I00/MICIN/AEI/10.13039/501100011033, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación. Utilizaremos las siguientes abreviaturas: AHCB (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona); AHAT (Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona), AMVI (Arxiu Municipal de Vic), ARM (Arxiu del Regne de Mallorca), BPM (Biblioteca Pública del Estado en Palma de Mallorca), BUB (Biblioteca de la Universitat de Barcelona). La publicación forma parte del proyecto "Las gramáticas bilingües y trilingües, su vinculación con Europa. La enseñanza en Mallorca y Menorca en los siglos XVIII y XIX", cofinanciado parcialmente por la Comunidad Autónoma de las Illes Balears, a través de la Dirección General de Política Universitaria e Investigación, con fondos de la Ley del impuesto sobre estancias turísticas ITS 2017-006 (PRD208/03).

Vives, mientras que en Mallorca, al consolidarse la Universidad en 1692, con diversas escuelas y centros, hubo una mayor flexibilidad.

Palabras clave Cataluña, Gramática, Mallorca, Siglo XVII, Universidad.

ABSTRACT

This article studies in comparative perspective the teaching of Grammar in the municipal Universities of Catalonia and Mallorca from the end of the 16th century to 1717, and it shows that in the Universities of Barcelona, Gerona and Vic the teaching was based on the *Grammar* of Nebrija, the *Syntax* of Erasmus and the *Colloquia* of Vives, while in Mallorca, when the University was consolidated in 1692, with various schools, there was more flexibility.

Keywords: Catalonia, Grammar, Mallorca, University, 17th century.

I. INTRODUCCIÓN

Así como la historiografía ha atendido de forma muy satisfactoria la enseñanza de la Gramática en las Universidades de Castilla y en los Colegios jesuíticos[1], falta un análisis de conjunto del Principado de Cataluña y del Reino de Mallorca. Ello se debe, principalmente, a la falta de estudio sistemático de todas las universidades catalanas del Barroco. En la medida en que hemos podido colmar ese vacío, tenemos ahora ya suficientes datos para llevar a cabo una comparación entre el caso catalán y el mallorquín, al tiempo que ello permite una aprehensión más exacta de sus singularidades en el marco de la Corona de Aragón.

Tras una introducción, en la que se analiza la legislación de la enseñanza gramatical en la Monarquía Hispánica y se explican las principales orientaciones existentes también en Valencia y Aragón, este estudio continúa con el análisis de las Universidades catalanas, y concluye con un examen de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca. Con ello, se da paso a unas

1 Véase, entre otros, Luis Gil, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)* (Madrid: Tecnos, 1972); María Dolores Martínez Gavilán, *Las ideas lingüísticas en España en el siglo XVII: los tratados gramaticales* (León: Universidad de León, 1989); Eustaquio Sánchez Salor, *De las "elegancias" a las "causas" de la lengua: retórica y gramática del humanismo* (Madrid: CSIC, 2002); Javier Espino Martín, *Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto socio-cultural español entre los siglos XVI y primera mitad del XVIII* (Madrid: Universidad Complutense, Tesis doctoral, 2006).

conclusiones que intentan mostrar las semejanzas y diferencias entre el modelo catalán y el mallorquín.

II. LA ENSEÑANZA UNIVERSITARIA DE LA GRAMÁTICA EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA EN EL SIGLO XVII

En 1598, Felipe II dispuso que, para todos sus territorios, el único texto que se podía utilizar para la enseñanza de la Gramática era el de *Arte reformado* de Antonio de Nebrija[2]. Con ello se intentaba poner fin a una serie de disensos acerca de la enseñanza gramatical, que habían sido especialmente destacados en Salamanca y en Valencia. Así como el texto de Nebrija se había impuesto en los Reinos Hispánicos ya hacia 1530, pronto salieron voces que consideraban que era pesado, oscuro y largo, e intentaron una reforma, especialmente en las principales universidades, como Salamanca, Valencia y Alcalá.

Pese a ello, los sucesivos monarcas protegieron la obra de este humanista andaluz. Con todo, si tenía que afirmarse la autoridad de Nebrija, debía procederse a una revisión de su obra. La versión autorizada fue la llevada a cabo por Juan Luis de la Cerda, profesor y prefecto de estudios en el Colegio Imperial de Madrid. Tenía la ventaja de ser labor de un jesuita, lo que facilitaba su introducción en los colegios de la Compañía, al tiempo que suponía una clarificación de los cinco libros de Nebrija[3].

Sin embargo, los jesuitas, aplicados desde mediados del siglo XVI en sus colegios a la enseñanza de la latinidad, no tuvieron una opinión unánime acerca del método a seguir. Los preceptos contenidos en el *De Studiis* del P. Jeroni Nadal mandaban que los estudiantes de segunda clase trabajaran el *Ars Grammatica*, de Despauterio, con la excepción de la sintaxis, que debía aprenderse mediante el *De Constructione* de Erasmo. A estos autores se tenían que añadir los *Coloquios* de Vives y algunas epístolas selectas de Cicerón[4]. Así como, en un primer momento, los hijos de San Ignacio aceptaron las gramáticas de corte

2 *Ælii Antonii Nebrissensis Institutio grammatica. Philippi III… iussu restituta* (Caesarauguae [sic]: apud Ioannem à Lanaja et Quartanet, 1616), Yo el Rey.

3 Luis Gil, *Panorama social*, 124, consideraba que la reforma del P. de la Cerda era menor, si bien María Dolores Martínez Gavilán, "Racionalismo y tradición escolar en el 'Arte' de Nebrija reformado por el P. Juan Luis de la Cerda", *Península: Revista de Estudos Ibéricos* 4 (2007): 327-346, defiende que eran de mayor calado y que, en ellas, podía encontrarse la aceptación de varios presupuestos racionalistas del Brocense.

4 Miguel Bertrán Quera, *La Pedagogía de los Jesuitas en la Ratio Studiorum* (Caracas: Universidad Católica del Táchira, 1981), 74.

humanista, tras el generalato de Everard Mercurian se prohibió el uso de Erasmo y de Vives, así como los textos de Terencio[5].

En 1572, el jesuita portugués Manuel Álvares compuso su *De Institutione Grammatica libri tres*, una obra perfectamente acomodada a los cursos de los planes de estudio de los colegios de la Compañía, en los cuales se hacía patente tanto una visión manierista y barroquizante de la gramática latina, cuanto el uso contrarreformista de ejemplos morales. Mediante el libro de Álvares, la Compañía quiso poner fin a la dispersión de pareceres que había tenido hasta entonces y, sobre todo, pasaba a ser una obra que compendiaba el sentir común de la pedagogía de la Compañía. Por ello, el libro de Álvares se implantó como manual único de enseñanza en las *Rationes* "oficiales" de 1586 y 1599, en las que nada se dijo de Erasmo ni de Vives. Álvares ya había tomado de ambos humanistas lo que quería, si bien lo había envuelto en un manto manierista, transformando la brevedad y la concisión erasmiana y vivista en una prolijidad barroca, que escondía mejor sus fuentes. De hecho, siguiendo el dictado de los índices inquisitoriales y de cierta prevención ante el humanismo, en rarísimas ocasiones los manuales jesuíticos citaban a Erasmo o a Vives, ni mucho menos a autores que podían inducir a malas costumbres[6].

Tomando como base la gramática de Álvares, la *Ratio* de 1599 daba cierta libertad para que los respectivos provinciales pudieran sustituirla por otra, si consideraban que había un método más adaptado al lugar, aunque siguiendo la sistemática de Álvares[7]. Al decir de Espino Martínez,

> Esta normativa fue aprovechada por los jesuitas españoles para establecer sus propios manuales que, en un primer momento, se intentaron acomodar a la estructura del tratado del jesuita portugués. Pero, a partir de mediados del siglo XVII, imbuidos plenamente en la estética barroca, llevaron este pasaje de la *Ratio* a sus últimas consecuencias. Acabaron por desechar la gramática de Álvarez y propugnaron toda una serie de manuales en lengua española, que en lugar de seguir la estructura de Álvarez, tomaron como referencia la del *Arte* de Juan Luis de la Cerda, de la que, al final, también acabaron desviándose. Era el inicio de la barroquización e hispanización de la enseñanza gramatical española de la Compañía de Jesús[8].

5 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 106.
6 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 111-113, 131, 266.
7 Bertrán Quera, *La Pedagogía de los Jesuitas*, 396.
8 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 114-115.

Debe subrayarse que la obra de Álvares fue preterida, entre otras razones, por el mandato regio de seguir el Arte de Nebrija. Otras gramáticas jesuíticas, como las de Bartolomé Bravo, tenían una profunda influencia del Arte reformado, e incidían en el uso de la lengua castellana para el aprendizaje de la latina[9]. El *Liber de octo partium orationis constructione* de Bravo gozó de mucho eco en los colegios de la Compañía y fue usado también en Universidades castellanas, como complemento de la obra de Nebrija.

La mayoría de las Universidades adecuaron sus Estatutos claramente a la normativa regia, de forma que el Arte reformado de Nebrija pasó a ser el libro exclusivo en la gran mayoría. Así puede verse en los Estatutos de la Universidad de Salamanca de 1625[10] y asimismo en los de la Universidad de Valladolid[11], que admitía también a Vives, y se mostraba algo más abierta a la consulta de otros autores.

En cambio, en la Universidad de Valencia, las Constituciones de 1611 y las de 1655 reflejaban un gran alejamiento con respecto de estas directrices. Para los estudiantes de primera y segunda clase de gramática no se indicaba cuál era el autor a seguir. Solamente se subrayaba que, para los de segundo, el maestro tenía que leer los *Coloquios* de Vives. Para los de tercera clase, se preceptuaba la lectura de la *Sintaxis* de Torrella, y el uso de Terencio y Cicerón, mientras que los de Prosodia tenían que leer la de Felipe Mey o de Joan Oliver[12]. Salta a la vista que, en la Universidad de Valencia, se mandaba leer a autores valencianos o antiguos profesores del Estudio, los cuales –ciertamente– habían gozado de un gran prestigio, y que –para decirlo con Amparo Felipo– entraron en una "progresiva declinación[13]" a mediados del siglo XVII.

En realidad, Joan Torrella no era valenciano, sino que procedía del Rosellón, aunque había enseñado en el Colegio de Cordelles y luego en la Universidad de Valencia, donde continuó la labor de Andreu Sempere (1510-1572), médico y profesor de latinidad en el Estudio General valenciano, que había escrito una

9 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 216-217.

10 *Constitutiones apostolicas y Estatutos de la muy insigne Vniuersidad de Salamanca* (Salamanca: impreso en casa de Diego Cusio, 1625), 306-307.

11 *Estatutos de la insigne Vniuersidad Real de Valladolid* (Valladolid: por Bartolomé Portoles, 1651), 159.

12 *Constitucions del Estudi General de Valencia* (Valencia: per Iuan Llorens Cabrera, 1655), 42-44.

13 Amparo Felipo Orts, "Los estudios de Latinidad en la Universidad de Valencia entre 1611 y 1651", en *Universidades españolas y americanas. Epoca colonial*, pr. Mariano Peset (Valencia: CSIC-Generalitat Valenciana, 1987), 127-140.

Gramática más breve y clara que la de Nebrija[14], y que –como veremos– tuvo un éxito espectacular en Mallorca. Torroella coincidió en Valencia con Juan Lorenzo Palmireno (ca. 1524-1579), quien le pidió que escribiera una sintaxis latina, que sustituyera al libro cuarto de la Gramática de Nebrija. La obra de Torrella, como tendremos ocasión de comprobar, fue muy apreciada no solo por los valencianos, sino en otros lugares de la Corona de Aragón.

En Valencia, para no contradecir del todo el mandato regio, en 1616, se había hecho imprimir el Arte viejo de Nebrija, aunque con la Sintaxis de Torrella[15]. Sin embargo, el redactado de las Constituciones solamente insistía en la obra de Torrella, y callaba sobre Nebrija. ¿Se trataba de no decir una obviedad o más bien era una forma de dar libertad?

En el Reino de Aragón se mostraron bastante más dóciles. Las Cortes aragonesas de 1626 establecieron que se leyese la Gramática de Nebrija revisada por el P. de la Cerda, si bien, para la sintaxis, mandaban que se hiciese por la obra de Bartolomé Bravo o por la de Torrella[16]. De nuevo hallamos una similitud con el caso valenciano, pues Torrella fue admitido para sustituir el cuarto libro de Nebrija, al tiempo que se profundizaba en la influencia de la Compañía de Jesús en Aragón –a través de la admisión de la obra de Bravo, tan cara en Castilla–, un extremo que al que nunca llegó la Universidad de Valencia.

Tanto en la Universidad de Zaragoza como en la de Huesca se acogieron rápidamente a este programa preceptuado por las Cortes, que fue aceptado de grado por los jesuitas, con quienes la Universidad de Zaragoza había establecido una Concordia en 1609. Décadas después, en 1687, llevaron a cabo una Concordia con la de Huesca[17], de modo que los jesuitas se quedaron con toda la enseñanza universitaria de la latinidad en el Reino de Aragón.

Poco a poco, las Universidades municipales de la Corona de Aragón se iban rindiendo ante los éxitos pedagógicos de la Compañía de Jesús, que se instalaba en las principales villas y ciudades[18]. De hecho, los jesuitas habían hecho también una concordia con la Universidad de Lérida, la más antigua de la Corona

14 Sánchez Salor, *De las "elegancias"*, 154.

15 *El Arte del maestro Antonio de Librixa y syntaxis del maestro Ioan Torrella, en las dos lenguas latina y castellana* (Valencia: Pedro Patricio Mey, 1616).

16 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 571.

17 *Estatutos de la Universidad y Estudio General de la Ciudad de Huesca* (Huesca: por Ventura de Larumbe, 1723), 61-69.

18 Javier Palao Gil, "Relaciones entre los jesuitas y las Universidades de la Corona de Aragón en la Edad Moderna", en *Permanencia y cambio. Universidades hispánicas 1551–2001*, ed. Enrique González González y Leticia Pérez Puente (México: UNAM, 2005), 465-482.

de Aragón, para hacerse cargo de los estudios de Gramática. La Concordia, firmada en 1605, no decía nada acerca de las obras por las que debía llevarse a cabo enseñanza gramatical[19].

Al parecer, los Paheres de Lérida pidieron a los jesuitas que enseñasen según la Gramática de Nebrija y la Sintaxis de Torrella –como hemos visto que sucedía en Aragón– y asimismo que lo hicieran en catalán. Los jesuitas aceptaron verbalmente. No obstante, hubo disensiones. La Ciudad les quitó las cátedras a los jesuitas en 1623, pues "se llegie dolentament ab llengua castellana y llibres nous molt differents dels antichs, lo que es la total perditio y ruhina per als estudians de gramatica de aquesta terra, ara lligen molt pitjor del que leshores[20]". No había concordancia de pareceres con los jesuitas, quienes escribieron al P. General, relatando su punto de vista:

> … propuso como la ciudad havia dado las escuelas a la Compañía con esperança que sus hijos havian de aprovechar mucho, y que se experimentavan todo lo contrário, pues no sacávamos ningun estudiante que fuesse bueno; que no cumpliamos con la Concordia que haviamos jurado, pues no leyamos como haviamos prometido en catalán, ni por Antonio de Nebrija los géneros, ni pretéritos, ni la syntaxis por Torrella. Todo lo qual es manifiestamente falso, pues, en la Concórdia no hay palabra desse, y por haverlo pedido assí la Universidad años atrás lee la Compañía en catalán y a Antonio y Torrella[21].

La situación, pese a los problemas, se volvió a encauzar y los jesuitas recuperaron las cátedras de Gramática de la Universidad de Lérida en 1643, y las poseyeron pacíficamente hasta la transferencia de la Universidad a Cervera. La Concordia de 1644 indicaba claramente que, en aula de menores, se tenían que leer los tres primeros libros de retórica y las epístolas más fáciles de Cicerón, mientras que los de segundo debían estudiar el libro primero de la Sintaxis de Torrella, las epístolas de Cicerón y otras obras. Los alumnos del aula de mayores tenían que leer las Oraciones de Cicerón, los progisnasmas de Nunyes, y la retórica de Cipriano Suárez[22]. Se observa aquí un retorno al humanismo clásico, que no citaba a Nebrija, y que se forjaba sobre Cicerón y los trabajos de Torrella y Nunyes (dos destacados humanistas y, el segundo, antiguo profesor del Estu-

19 Ramon Gayá Massot, *Los Jesuitas en la Universidad de Lérida* (Lérida, La Editora Leridana, 1954), 176-180.

20 Gayá Massot, *Los Jesuitas en la Universidad de Lérida*, 185.

21 Gayá Massot, *Los Jesuitas en la Universidad de Lérida*, 193.

22 Gayá Massot, *Los Jesuitas en la Universidad de Lérida*, 227.

dio de Lérida[23]), así como la obra de Suárez, un jesuita cuyo tratado se había impuesto en muchos puntos de Europa.

III. LA ENSEÑANZA DE LA GRAMÁTICA EN LAS UNIVERSIDADES CATALANAS

Desde un punto de vista de influencia cultural, la Universidad de Lérida debe ser analizada conjuntamente con las universidades aragonesas. Las Universidades de Tortosa y de Solsona eran colegios en manos de los dominicos, que impartían solamente Artes y Teología[24]. La de Universidad de Perpiñán, fundada en 1350, tenía una estructura municipal y debería estudiarse simultáneamente con las otras, si bien, como consecuencia de los tratados de Pirineos, pasó a Francia. De hecho, lo primero que hizo Luis XIV, en 1661, fue quitar dos cátedras de Gramática a cargo de maestros municipales y otorgarlas perpetuamente al colegio de los jesuitas[25]. Ello no era sino un anticipo de lo que pasaría décadas después en Cataluña.

Vamos a centrarnos aquí en lo que puede denominarse el radio de influencia barcelonés, a saber, las Universidades de Barcelona, Tarragona, Gerona y Vic, pues en ellas hallaremos una estructura muy parecida entre sí en cuanto a la enseñanza de la Gramática. Se trata de un patrón uniforme en la enseñanza también de las Artes, la Filosofía y la Teología. El Estudio General de Barcelona fue el modelo que siguieron las demás sedes de la *Catalunya vella* (Gerona y Vic), y sobre el que se construyó también la Universidad de Tarragona, que en realidad era un seminario-universidad. Todas estas universidades impidieron. –con uñas y dientes, como veremos– la entrada de los jesuitas en las cátedras de Gramática.

1. LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Hay que pensar que la puesta en marcha definitiva del Estudio barcelonés se gestó en un contexto claramente humanístico, propio de la primera mitad del siglo XVI, heredero de una asentada tradición en la enseñanza de las Artes, con

23 Rafael Ramis Barceló, *Estudios sobre la Universidad de Lérida (1561-1717)* (Madrid: Dykinson, 2018), 33.

24 Rafael Ramis Barceló y Pedro Ramis Serra, *Estudios sobre la Universidad de Tortosa (1600-1717)* (Madrid: Dykinson, 2020), 116-119.

25 Bernard Alart, dir., *Inventaire-sommaire des Archives départementales antérieures à 1790*, Pyrénées-Orientales (París: Paul Dupont, 1868), 208.

cuatro cátedras de latinidad, así como una de matemáticas, hebreo y griego. Había también una cátedra de retórica, a fin de alcanzar la elegancia tanto en la lengua catalana como en la latina. La característica más acusada de la enseñanza de latinidad en la Universidad barcelonesa fue la unión de Nebrija con Erasmo. Hasta mediados del siglo XVI, buena parte de las obras del holandés circulaban por las aulas de la Ciudad Condal, y luego siguieron haciéndolo, aunque de forma extraoficial. De todos modos, la base de la enseñanza era la combinación del Arte de Nebrija, el *De Constructione* (la *Sintaxis*) de Erasmo y los *Coloquios* de Vives que, oficialmente, sustituían a los del holandés[26]. Los *Coloquios* de Erasmo siguieron manejándose en las clases, si bien formalmente se preceptuaba el estudio de los de Vives, de menor causticidad.

La *Sintaxis* de Erasmo fue publicada en diversas ocasiones a lo largo del siglo XVI, e incluso Martí Esteva dio a las prensas su *Sintaxis o comentario sobre las ocho partes de la oracion con su explicacion en lengua catalana* (Barcelona, por Gabriel Graells, 1614)[27]. El continuado erasmismo se mantenía, con todo, sobre una base estable del Arte de Nebrija. El Rector de la Universidad, Miquel Joan Magarola, y el Consell de Cent determinaron, en un Consejo celebrado el 26 de agosto de 1624, que no se pudiera enseñar otra Gramática en Barcelona (es decir, en el Estudio General y en los otros lugares) que no fuera la de Erasmo y de Nebrija[28]. Por lo visto, corrían diversas versiones de ambos autores, y no se seguía en Barcelona con fidelidad el mandato de leer según el Arte reformado del P. de la Cerda. Un conjunto de profesores de la Universidad confeccionó un texto del *Arte*, desprovisto de apostillas, al que unieron la *Sintaxis* de Erasmo, y en los paradigmas de las declinaciones y las conjugaciones del libro primero se agregaron las equivalencias catalanas al original latino. Fue aprobado finalmente por los *Consellers* de Barcelona en 1625, quienes lo establecieron como texto único de enseñanza de la latinidad[29].

Sin embargo, siguieron editándose otras versiones de Erasmo y de Antonio, puesto que en las Ordenaciones de 1629 se indicó que los estudiantes de primer curso debían aprender "…les declinacions dels noms, y conjugacions del verbs, y de les parts de la oracio, conforme al primer llibre de la Grammatica de Antoni Nebrissa, segons la impressio antigua, (la qual y no sia altra sia admesa en la

26 Antonio Fernández Luzón, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2005), 52-56.

27 No se han conservado copias.

28 AHCB, 1.B. IV-27, Registre d'Ordinacions (1622-1627), ff. 130r-131r.

29 Mariano Bassols de Climent, "Nebrija en Cataluña", *Emérita* 13 (1945): 49-64, especialmente p. 60.

dita Vniuersitat)[30]". Dichas *Ordenaciones* preceptuaron otra vez el estudio de la *Sintaxis* de Erasmo y los *Coloquios* de Vives.

En las Ordenaciones de 1638, que fueron las definitivas de la Universidad hasta 1717, se conservó a Erasmo y dejó de citarse a Vives. La importancia de Nebrija fue puesta de manifiesto en diversos pasajes, y se subrayó que debía estudiarse según la impresión antigua corregida, aunque enmendada de nuevo:

> De 9 a 10 llegiran una llisso de Anthoni de Nebrissa segons la impressio antiga corregida pero reculta de nou comencant per les parts de la oracio ÿ proseguint despres les regles del genero ÿ declinacions, preterits ÿ supins esplicant dita llisso en Cathala, repetinla ÿ fenla repetir a sos deixebles donanlos un breu facil ÿ resolut sentit tambe Cathala en cada regla peraque en summa se sapia lo substancial della[31].

Cabe llamar la atención acerca de la importancia de la enseñanza del latín en lengua catalana, que luego sería la base para la enseñanza de la retórica, y las traducciones y composiciones. Tanto para la gramática como para la retórica se abundó en Cicerón y se insitió por vez primera –en un sentido claramente contrarreformista– en un Terencio moralizado: "llegiran de Terensi alguna comedia de les mes comedidas ÿ lescenas manco obcenas ÿ mes honestas ÿ decents per la juventut[32]". Si los jesuitas lo habían eliminado prácticamente de su plan de estudios, en Barcelona, que desde los orígenes de la Universidad habían leído a Terencio, se limitaron a dulcificarlo.

El problema de la disparidad de formas de leer a Antonio de Nebrija no fue atajado ni tan solo con una normativa tan estricta. El 7 de septiembre de 1706, los Consellers, con el voto de la Junta de Estudio, puesto que se habían impreso diversos textos de Nebrija con tantas innovaciones, y que la variedad resultaba perjudicial para los estudiantes, deliberaron que el catedrático que empezase con la Gramática tenía que leer el texto oficial de Nebrija, so pena de ser privado de la cátedra[33].

El enfrentamiento de la Universidad de Barcelona con el vecino Colegio de Cordelles, de la Compañía de Jesús, tuvo especial virulencia por la voluntad,

30 *Ordinations e nou redres fet per instauratio, reformatio è reparatio de la Vniuersitat del Studi General de la ciutat de Barcelona en lo any MDCXXIX* (Barcelona: en la estampa de Pere Lacaualleria, 1629), 75.

31 Rafael Ramis Barceló y Pedro Ramis Serra, *Las Ordenaciones de la Universidad de Barcelona de 1638* (Madrid: Dykinson, 2019), 210.

32 Ramis Barceló y Ramis Serra, *Las Ordenaciones*, 211.

33 AHCB, 1.B. II-215, Registre de Deliberacions (1705-1706), ff. 316v-317r.

por parte del municipio, de no ceder la enseñanza de gramática a los jesuitas. Hasta la transferencia de la Universidad de Barcelona a Cervera, se siguió con el programa pedagógico ya descrito, marcando las diferencias con el jesuítico, que veremos más adelante.

2. La Universidad de Tarragona

La institución de la Universidad de Tarragona fue llevada a cabo por el cardenal Cervantes, quien –en la organización de las enseñanzas, preceptuada en 1575– siguió claramente el modelo de Barcelona. El Maestro de la Primera clase, a primera hora de la mañana, tenía que leer una lección del *genus*, de Nebrija, o de las partes, acomodándose a la capacidad de los oyentes; en la tercera hora, haría plática de lo que hubiera leído, dando a declinar muchos nombres y animando a los estudiantes a hacerlo; y en la última hora leería una lección de las Sentencias de Cicerón. Tras el almuerzo, haría plática sobre la lección de las Sentencias de Cicerón y leería una lección de pretéritos y supinos de Antonio de Nebrija; mientras que, en última hora, haría plática de dicha lección y daría a conjugar diversos verbos, mostrando la diferencia de los tiempos[34].

Mandó que los de segundo leyesen el *De constructione* de Erasmo y alguna comedia de Terencio, recalcando la importancia de la virtud. Asimismo, debían leer una lección sobre *De oficiis*, *De Senectute* o *De amicitia* de Cicerón. En tercero, sobre todo, se tenía que seguir el estilo de Cicerón, para las composiciones. Al igual que en la Universidad de Barcelona, se insistía en que los estudiantes de segundo y tercer curso hablaran en latín, si bien, en Tarragona, so pena de pagar un dinero si fueran grandes, o bien azotes si fueran chicos[35].

3. La Universidad de Gerona

El Estudio de Gerona, que se puso en funcionamiento a finales del siglo XVI, tuvo solamente tres cátedras de Gramática. Pronto acaeció un pleito con el vecino Colegio de Sant Martí Sacosta, de la Compañía de Jesús, el cual, en 1599, logró privilegios no solo para enseñar Gramática, sino para poder graduar en Artes a sus alumnos. El asunto a dilucidar era si la Universidad debía defender una enseñanza gratuita de Gramática o si –como sucedía en Lérida y otras

34 AHAT, Ms. 953, Institució, fundació, donació, privilegis, constitucions…, f. 38. Rafael Ramis Barceló y Pedro Ramis Serra, *Estudios sobre la Universidad de Tarragona (1572-1717)* (Madrid, Dykinson, 2022), pp. 31-32.

35 AHAT, Ms. 953, Institució, fundació, donació, privilegis, constitucions…, f. 39v.

partes– tenía que dejar que los jesuitas lograran el monopolio de la misma[36]. Los Jurados decidieron seguir con los maestros municipales, lo que ocasionó un enfrentamiento que duró hasta 1717.

Según las Ordenaciones de 1601, los alumnos de Gramática de primer año tenían que leer a Nebrija, para las conjugaciones, pretéritos y supinos; los de segundo año a Terencio, moralizado convenientemente, así como también a Cicerón y Erasmo. Para los alumnos de tercer año,

> Lo mestre de la Catedra major de grammatica llegira Virgili, los officis de Cicero quant a lo que toca a la grammatica historica y en quant toca a la grammatica preceptiva legira lo libre de Antoni de Nebrija que es De quantitate silabarum lo qual quasi llegir dos voltes any y a donar composicio cada dia y fera medir los versos de Virgili a sos estudiants fahent dos hores al dia mostrant los de parlar lati faent los provar lo que los legira per regles de Erasmo y obres de grammatica, y tambe compondre de repente de catala en lati, y cada semmana los donera una epistola que aquella vertesca sens vers faent los decorar tot lo que legira[37].

Se insistía en que se hicieran ejercicios para pasar de catalán a latín y en que los estudiantes debían hablar siempre latín en el Estudio. De ahí la necesidad de contar con un buen material de estudio, tanto en catalán como en latín. Pese a que el profesorado de la Universidad de Gerona no destacó por su calidad, cabe subrayar la importancia del reducido grupo de catedráticos que se dedicaron a publicar gramáticas latinas y catalanas, como Antoni Genover, Narcís Julià o Josep Ullastre, cuyas obras deben tenerse especialmente en cuenta.

La Universidad, sin embargo, padeció graves problemas económicos, de modo que tuvieron que restringir en algunos momentos los cursos. En 1654, los Jurados deliberaron que se leyeran únicamente dos aulas de Gramática, en una de las cuales se tenía que enseñar a Antonio de Nebrija y Luis Vives, y en la otra, a Erasmo y Cicerón[38].

La Universidad de Gerona puede considerarse una fiel seguidora del modelo del Estudio General de Barcelona, tanto en su oposición a Compañía de Jesús y a su negativa de que que los jesuitas se hicieran cargo de las cátedras

36 Rafael Ramis Barceló y Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Gerona (1561-1717)* (Madrid: Dykinson, 2022), 43-48.

37 Ramis Barceló y Ramis Serra, *La Universidad de Gerona*, 113.

38 Ramis Barceló y Ramis Serra, *La Universidad de Gerona*, 197.

universitarias de Gramática, cuanto por su uso de Nebrija, Erasmo y Vives, así como de Cicerón y el Terencio moralizado.

4. La Universidad de Vic

El Estudio de Vic nació al calor de un privilegio de Felipe III, de 1599. Fue una sede muy modesta, que se miró en el espejo de la Universidad de Barcelona. En un principio, solo había dos maestros de Gramática[39].

En las *Ordenacions* de 1603[40], se indicaba que los estudiantes de primera clase tenían que saber la lección de memoria de la declinaciones de los nombres, conjugaciones de verbos, partes de la oración, géneros, pretéritos y supinos de verbos, conforme al primer y segundo libro de Antonio de Nebrija. Junto con otros ejercicios prácticos, se tenía que seguir la lección de memoria de Erasmo y, terminada esta, los alumnos debían leer los *Coloquios* de Vives. Concluida la lección, los elegidos podrían acudir a la sala del Maestro Mayor a oír la lección de Terencio y, a los demás, les daría una composición sobre la regla de Erasmo, que habrían oído por la mañana. Los domingos y fiestas leerían a Catón de siete a ocho, haciendo ejercicio y práctica.

El Maestro mayor leería a Virgilio, haría un ejercicio sobre un precepto de Erasmo que habrían preparado en casa, leería sintaxis y, después de almorzar, de dos a tres, trabajaría una *comedia* de Terencio, así como, de tres a cuatro, las *epístolas* de Cicerón. De Pascua hasta fin de año, leería de siete a ocho el quinto libro de Antonio de Nebrija y enseñaría el arte poético. Los domingos y fiestas leería a Valerio Máximo u otro autor.

En 1671, el Conseller president expuso que el Maestro de mayores del Estudio leía a Terencio, que era cosa de poco o ningún provecho para los estudiantes, y que sería mejor que leyera el Concilio de Trento, el Breviario u otro autor espiritual[41]. De nuevo hallamos la pugna entre la tradición humanista y el celo contrarreformista.

En las Ordenaciones de 1704[42] se preceptuaba que la Gramática tenía que ser leída asimismo por dos maestros o catedráticos, titulares de la cátedra mayor y la menor. Esta última tendría a cargo a los estudiantes de primero, segundo y

39 Sobre la Universidad de Vic, véase Rafael Ramis Barceló y Pedro Ramis Serra, *La Universidad de Vic (1599-1717)* (Madrid: Dykinson, 2022).

40 AMVI, Llibre d'Acords, Vol. 11 (1601-1605), ff. 177r-182v.

41 AMVI, Llibre d'Acords, Vol. 22 (1671-1681), ff. 12rv.

42 AMVI, Llibre d'Acords, Vol. 28 (1703- 1705), ff. 104-114v.

tercer año, en las que debían leer las reglas de Antonio de Nebrija, repitiendo, extrayendo el sentido y explicándolas. Asimismo, tenían que practicar las declinaciones y conjugaciones junto a los *Coloquios* de Luis Vives. En los días festivos, el maestro debía leer una hora por la mañana, explicando a Catón u otro libro útil. La cátedra mayor estaría obligada a enseñar a los estudiantes de segundo, tercer y cuarto año, durante cuatro horas. Durante las dos de la mañana, de siete a nueve, el maestro trabajaría a Virgilio, enseñándoles poesía y hacer composiciones repentinas. Luego explicaría a los licenciados de segundo, tercero y cuarto las reglas de Erasmo y por la tarde expondría las *Epístolas* de Cicerón o las *Comedias* de Terencio.

En las *Ordenacions* de 1708[43] se mantenía la misma estructura anterior, si bien se abundó en la línea contrarreformista y, en lugar de Terencio, mandaron nuevamente que se explicara el Concilio de Trento u otro libro útil. También se avanzó en la aceptación *de facto* de la lengua castellana, pues, para acceder al estudio de la Gramática, los examinadores deberían hacerlo de catalán, castellano y latín.

5. EL COLEGIO DE CORDELLES Y LA UNIVERSIDAD DE CERVERA

El triunfo de las armas de Felipe V significó el cierre de todas las Universidades catalanas y su transferencia a la Universidad de Cervera, en 1717. El monarca no eliminó la enseñanza en catalán ni prohibió los libros que se habían utilizado hasta entonces, pues en la imprenta de la Universidad permitió vender:

> cartillas y versolas Cathalanas, y las Castellanas = Doctrina de Ledesma, y Orriols. Psalmos penitenziales = frai Anselmo de Turmeda = Milagros de la Virgen del Rosario en Cathalan = Antonio de Nebrija Castellano, y Cathalan = Summa de tiempos en Cathalan, y Castellano = Erasmo commentado, y sin commento, Torrella en Castellano, y Cathalan con Commento, y sin el = epistolas familares de Cizeron…[44]

En esta lista se daban cita tanto las obras propedéuticas (*beceroles* y libros de devoción), así como los manuales usados por los jesuitas (Nebrija y Torrella) y las universidades municipales (Nebrija y Erasmo). Recordemos que, en las ciudades más belicosas contra los jesuitas (como Barcelona o Gerona), subsistió

43 AMVI, Llibre d'Acords, Vol. 30 (1708-1710), ff. 64-91r.

44 BUB, Reserva, Sig. 07 Ms. 2003, *Estatutos de la Real y Pontificia Universidad de Cervera aprovados por el Rey Felipe V en el año 1726*, f. 111v.

–con Felipe V– un Colegio, a cargo de la Compañía, en el que se tenía que enseñar la Gramática.

Asimismo, en Cervera se crearon cuatro cátedras para la enseñanza conjunta de las gramáticas latina y griega. Para dichas cátedras se dispuso que, en la primera, enseñara por el Arte de Nebrija, a declinar y a conjugar, y a hacer ejercicios. En la segunda, que se consolidaran las enseñanzas del año anterior, y que se aprendieran los géneros y los pretéritos. Para la tercera clase, dispuso que

> …se perfizione todo lo que perteneze â la Arte de Nebrisa, con las observaziones mas Combenientes sobre todas las Parttes de la orazion, y que se explique por el testo de Torrella la Sintaxis, o Construzion, añadiendo a los prezeptos el Continuo exercicio de la latinidad y construyendo â algun Auttor fazil como las epistolas familiares de Ciceron o las de Sn. Geronimo observando en semejantes Auttores todo lo prezeptivo de la gramatica[45].

Para los estudiantes de cuarto curso se decía que debían ejercitarse en el último complemento de la construcción, "frequentando mas las composiziones latinas construyendo los mismos Auttores que en el año terzero, y añadiendo otros oradores, ô Historiadores latinos conforme pareziere mas Combenientte[46]". En los Estatutos de 1750, se indicó lo mismo, aunque se recalcó que en cuarto se tenía que seguir a Torrella: "Estatuimos, que en el quarto año de Mayores se procure por todos los medios el ultimo cumplimiento de la Construccion, acabandose de dar el texto de Torrella…[47]".

En Cervera, por lo tanto, solamente quedaban los libros I y II de Nebrija, que se ocupaban de la Morfología. No se seguía la edición de los profesores de la Universidad de Barcelona, sino la de Antonio Cerezo. La Sintaxis utilizada era la de Torrella, que se venía empleando por los jesuitas del Colegio de Cordelles, tanto en su texto latino a secas, como en sus versiones catalana y castellana, ambas aprobadas por Felipe V. Por lo tanto, en Cervera se siguió el programa de latinidad de Cordelles, que se resume, según Sánchez Salor, del siguiente modo:

> para la Morfología se utilizaban los libros I y II de Nebrija editados por Antonio Cerezo en el siglo XVII y reeditados de nuevo con añadidos y notas del gramático de turno en la propia Universidad de Cervera. Y, para la Sintaxis, se

45 BUB, Reserva, Sig. 07 Ms. 2003, *Estatutos*…, f. 21r.

46 BUB, Reserva, Sig. 07 Ms. 2003, *Estatutos*…, f. 21r.

47 *Estatutos y privilegios apostolicos y reales de la Universidad y Estudio General de Cervera* (Cervera: por Josef Barber y compañia, 1750), 28.

estudiaba la de Torrella, publicada en el siglo XVI, y reeditada en Cervera con declaraciones y notas de los jesuitas catalanes del XVIII[48].

El propio Sánchez Salor indica, en fin, que los avances que la gramática racional había experimentado en el siglo XVI, recogidos parcialmente en la *Sintaxis* de Torrella, fueron ladeados[49], y que las ediciones cervarienses se caracterizaron por la eliminación de los elementos racionalistas, así como por el acomodo a la pedagogía jesuítica del siglo XVIII.

IV. LA ENSEÑANZA DE LA GRAMATICA EN EL ESTUDIO GENERAL Y EN LA UNIVERSIDAD LULIANA DE MALLORCA

El caso mallorquín es muy diferente del catalán, puesto que no se logró establecer en la isla una Universidad con todos los privilegios hasta 1692. Los privilegios regios de Fernando el Católico permitieron organizar un Estudio desde 1483, al que, por la oposición tenaz de los dominicos, no le llegaron los privilegios pontificios hasta dos siglos después.

En realidad, la enseñanza de la Gramática, pagada por el erario público, se llevaba a cabo en el monte de Randa y en la Ciudad de Mallorca. Ambos centros tuvieron un maestro a principios del siglo XVI, aunque en 1532 se mandó que los dos maestros hubieran de compartir el salario[50], por lo que las dos instituciones quisieron consolidar su posición.

Poco tiempo después, los jesuitas se instalaron en Mallorca gracias a los oficios del P. Jeroni Nadal, y ofrecieron a los Jurados impartir tres clases de gramática (pequeños, medianos y grandes), gratuitamente tanto para ricos y pobres, a cambio del salario del maestro de la Ciudad quien, según los jesuitas, tenía pocos alumnos[51]. La pretensión fue desestimada por los Jurados, y Felipe II determinó finalmente que hubiera tres maestros de Gramática en la Ciudad de Mallorca y uno en Randa[52]. Dicha estructura se mantuvo así prácticamente hasta las reformas liberales.

48 Eustaquio Sánchez Salor, "La sintaxis de Torrella en la Universidad de Cervera", *Studia Philologica Valentina* 13 (2011): 341-368; la cita está en la p. 342.

49 Sánchez Salor, "La sintaxis de Torrella", 352.

50 Carine Tumba Colom, "El puig de Randa: ¿el otro Estudio General de Mallorca?", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 60 (2004): 181-192, especialmente 181.

51 ARM, AGC 37, ff. 22-23.

52 BPM, Ms. 24, f. 179.

Sin embargo, al no tener una Universidad con todos los privilegios, los Jurados nunca entendieron que existiera un monopolio de la enseñanza de la Gramática, como vindicaron –para su Estudio General– los Jurados de Gerona. Tampoco las autoridades mallorquinas quisieron transigir con la transferencia de la enseñanza gramatical del Estudio General Luliano a los jesuitas. Al sufrir la tenaz oposición de los dominicos, para poder desencallar las negociaciones y obtener los privilegios pontificios, al final se realizó un pacto global, que incluía el Colegio de Montesión, el Convento de San Francisco y el Convento de Santo Domingo como una suerte de "centros adscritos" al Estudio General.

De ahí que, a diferencia de otros Estatutos, los de la Universidad Luliana sean muy parcos en las indicaciones, puesto que, como hemos dicho antes, reafirmaba un *statu quo* y establecía muy poca innovación:

> Y que las Cathedras de la Vniversidad, las dos de Gramatica, y vna de Retorica, las del Collegio de Montesion, y las de Gramatica sola del Convento de San Francisco mantengan en la misma conformidad que hasta ahora las han tenido pero, que no se enseñen dicha Gramatica, y Retorica ni leyan en otras partes con Escuela publica para seculares, sino es en los puestos, y lugares sobredichos, y que las Cathedras de la Vniversidad, para Gramatica, y Retorica se provean con todo rigor de oposicion…[53]

Al final, los maestros del Estudio, los del Colegio de Montesión, y del Colegio de San Francisco tuvieron plena libertad para enseñar la gramática según su propio parecer. De ahí que nos movamos en el terreno de la conjetura, pues –a falta de una disposición clara– solo podemos reconstruir el programa de la enseñanza a partir de apuntes dispersos de los libros impresos y de los catálogos de las antiguas bibliotecas. Según Martínez Taberner, "a Mallorca el mètode més utilitzat per l'aprenentatge del llatí es la *Grammaticae institutio* de A. Sempere (1546) que s'ensenyà i s'editià fins ben entrat el segle XIX[54]". La autora añade que "evidentment la gramàtica de la llengua llatina de A. Sempere no devia ser l'única utilitzada, són força conegudes les diferents versions de la gramàtica de J. Torroella i la de A. Nebrija[55]".

En el Colegio de Montesión, indica Longás Lacasa que "para la gramática latina se usan los manuales del jesuita Emmanuel Álvarez (1526-1582), de

53 *Constituciones, estatutos y privilegios de la Vniversidad Luliana del Reyno de Mallorca* (Mallorca: Melchior Guasp, 1698), 186-187.

54 Caterina Martínez Taberner, *La Llengua catalana a Mallorca. Segle XVIII i primer terç del XIX* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000), 61.

55 Martínez Taberner, *La Llengua catalana*, 62.

Johannes Despanterius, Stefano Doleto, Diómedes o Juan de Pastrana. Para el estudio de la gramática castellana se utiliza el manual y vocabulario de Antonio de Nebrija (1441-1522)[56]". De hecho, el libro más antiguo publicado en Mallorca, recogido en la Biblioteca de libros de Montesión que pasaron a la Universidad, es la gramática de Álvares impresa por Gabriel Guasp en 1604[57]. Asimismo, Espino Martín subraya las diferencias entre Mallorca y Cataluña:

> por un lado, no hemos encontrado ninguna edición de la Sintaxis de Erasmo, con lo que esto confirma nuestra opinión de que este manual limitaba su uso exclusivamente a Barcelona, ya que, aun por el profundo contacto de Mallorca con la ciudad condal, la Sintaxis erasmiana, sin embargo, no se extiende al reino mallorquín. De hecho, la hispanización y castellanización de Mallorca tiene mayor peso que la catalanización, puesto que hay más autores y ediciones de autores castellanos que están en español frente a los que están en catalán (solamente los dos Magistrales traducidos al catalán de Bernabé Soler). Por otro lado […] en líneas generales, hemos podido comprobar que los manuales que se dieron en los colegios mallorquines se adaptaban a la oficialización establecida tanto en el seno de la propia Compañía (la Gramática de Álvarez), como a la establecida por los decretos políticos de los diferentes territorios de la Corona de Aragón (Nebrija, Bravo o Torrella)[58].

Todo apunta a que, en el Estudio General, en Randa y en otros colegios, se inclinaron por Sempere, Nebrija y Torrella, mientras que la Gramática de Álvares fue la obra que se siguió en Montesión y en los otros Colegios de la Compañía en Mallorca. Aunque el análisis de la enseñanza en Mallorca durante el siglo XVIII haya sido objeto de estudio por parte de diversos especialistas (Ginebra Serrabou[59], Calafat Vila[60], Martínez Taberner[61]…) hay que subrayar que la insistencia de los tratadistas en los métodos tradicionales (Torrella, Nebrija, Sempere…), bien para criticarlos, bien para ensalzarlos, da fe de que estas obras habían sido las más socorridas hasta la llegada de los Borbones a Mallorca.

56 María Ángeles Longás Lacasa, *Historia de la Biblioteca de la Universidad de Mallorca (1767-1829)*, (Madrid, Dykinson, 2015), 47.

57 Longás Lacasa, *Historia de la Biblioteca*…, 142.

58 Espino Martín, *Evolución de la enseñanza*, 592.

59 Jordi Ginebra Serrabou, "Llengua, gramàtica i ensenyament en el tombant del segle XVIII al XIX", *Randa* 31 (1992): 65-79.

60 Rosa M. Calafat Vila, "Ideario lingüístico en la enseñanza del latín durante los siglos XVII y XVIII. La pugna entre lenguas vernáculas: el *Nou mètode per aprendre la llengua llatina* de Antoni Portella", *Hipogrifo* 5/2 (2017): 357-379.

61 Martínez Taberner, *La Llengua catalana*, 57.

V. CONCLUSIONES

En las páginas anteriores hemos podido examinar las diferencias entre la enseñanza universitaria de la Gramática en Cataluña y en Mallorca. Muy sintéticamente hay que destacar que, en Castilla, se obedeció mayoritariamente la orden regia de enseñar la Gramática de Nebrija con la adaptación del P. de la Cerda. En muchos Colegios jesuíticos se siguió la Gramática del P. Álvares.

En la Universidad de Valencia se prefirió la obra de Torrella a la de Sempere, mientras que el uso de los *Coloquios* de Vives empezó a decaer en la segunda mitad del siglo XVII. Huesca, Zaragoza y Lérida formaron una tríada de Estudios con directrices similares, que confiaron la enseñanza de la latinidad a los jesuitas. Las Cortes aragonesas de 1626 mandaron que se leyera la Gramática de Nebrija revisada por el P. de la Cerda, si bien, para la sintaxis, ordenaron que se hiciera mediante la obra del P. Bartolomé Bravo o por la de Torrella.

El modelo de enseñanza gramatical en Cataluña fue la Universidad de Barcelona y se basaba en Arte de Nebrija, el *De Constructione* (la *Sintaxis*) de Erasmo y los *Coloquios* de Vives. Ese mismo modelo fue exportado, con muy pocas variaciones, a Gerona, Tarragona y Vic. En Cervera, se siguió por completo el programa del Colegio jesuítico de Cordelles: se usaban los libros I y II de Nebrija, sobre morfología, y la sintaxis utilizada era la de Torrella. En Mallorca, en Estudio General, en la escuela de gramática de Randa y en otros colegios manejaron especialmente a Sempere, y secundariamente a Nebrija y Torrella, mientras que la Gramática del P. Álvares fue la obra que se enseñó en el Colegio de Montesión y en los otros de la Compañía en Mallorca. Este cuadro lo resume:

U. de Valencia	Torrella y los *Coloquios* de Vives
U. de Zaragoza	Nebrija; sintaxis (Bravo o Torrella)
U. de Huesca	Nebrija; sintaxis (Bravo o Torrella)
U. de Lérida	Nebrija y Torrella / Torrella y Nunyes
U. de Barcelona	Nebrija, la *Sintaxis* de Erasmo y Vives (Vives hasta 1638)
U. de Tarragona	Nebrija y la *Sintaxis* de Erasmo
U. de Gerona	Nebrija, la *Sintaxis* de Erasmo y los *Coloquios* de Vives
U. de Vic	Nebrija, la *Sintaxis* de Erasmo y los *Coloquios* de Vives
C. de Cordelles	Nebrija y la *Sintaxis* de Torrella
U. de Cervera	Nebrija y la *Sintaxis* de Torrella
U. de Mallorca	[Sin indicación] Tradicionalmente, Sempere
C. de Montesión	Gramática de Álvares

Resulta paradójico que cada uno de los Reinos de la Corona de Aragón tuviera tal disparidad en el programa de enseñanza de la Gramática. El Reino de Aragón –incluyendo la Universidad de Lérida– fue el más castellanizado y con mayor influencia de la pedagogía jesuítica (la sintaxis de Bravo o la de Torrella). En Valencia se profesó un programa bastante similar, aunque con influjo de Vives y de los afamados maestros del Estudi General valenciano en el siglo XVI.

En Cataluña, la Compañía de Jesús, en el Colegio de Cordelles, siguió el mismo modelo de Aragón (Nebrija y Torrella), sin influencia de Erasmo y de Vives, mientras que las Universidades municipales abogaban por Nebrija, Erasmo y Vives, en una prolongación de la tradición humanista, que había sido ladeada por la Compañía. La victoria de Felipe V significó la imposición del programa de Cordelles en Cervera, dejando preterido a Erasmo y casi olvidado a Vives.

En Mallorca no hallamos ni rastro de dicho "erasmismo", ni tan solo del influjo de los *Coloquios* de Vives, sino que parece ser que, por la falta de privilegios universitarios, la enseñanza de la Gramática fue bastante libre. Las *Constituciones* de la Universidad, fechadas en 1698, como rara excepción en el contexto universitario hispánico, no indicaban ningún texto a seguir, y ello es un rasgo muy significativo. La obra de Sempere, desde mediados del siglo XVI, gozó en la isla de una fama muy superior que en Valencia, pues la Universidad valenciana prefirió a Torrella, mientras que, en Mallorca, Sempere fue editado hasta el siglo XIX. El éxito de Nebrija –el texto oficial– fue menor en la isla, al igual que sucedía con el de Torrella, autor impuesto también en el Reino de Aragón y en el Colegio de Cordelles. Mallorca, como Reino insular y distante, estaba acostumbrado a acatar la normativa, aunque a interpretarla muy a su manera. De ahí su alejamiento de los sistemas universitarios de la Península. Cabe apuntar, por último que –en cuanto a la enseñanza de la gramática– la Universidad Luliana acabó con debates muy interesantes durante la dominación borbónica, si bien ya han sido estudiados y caen ya fuera de nuestro ámbito de estudio.

REFERENCIAS BILIOGRÁFICAS

Ælii Antonii Nebrissensis Institutio grammatica. Philippi III… iussu restituta. Caesarauguae [sic]: apud Ioannem à Lanaja et Quartanet, 1616.

Alart, Bernard, dir., *Inventaire-sommaire des Archives départementales antérieures à 1790*, Pyrénées-Orientales. París: Paul Dupont, 1868.

Bassols de Climent, Mariano. "Nebrija en Cataluña", *Emérita* 13 (1945): 49-64.

Bertrán Quera, Miguel. *La Pedagogía de los Jesuitas en la Ratio Studiorum*. Caracas: Universidad Católica del Táchira, 1981.

Calafat Vila, Rosa M. "Ideario lingüístico en la enseñanza del latín durante los siglos XVII y XVIII. La pugna entre lenguas vernáculas: el *Nou mètode per aprendre la llengua llatina* de Antoni Portella". *Hipogrifo* 5/2 (2017): 357-379.

Constituciones, estatutos y privilegios de la Vniversidad Luliana del Reyno de Mallorca. Mallorca: Melchior Guasp, 1698.

Constitucions del Estudi General de Valencia. Valencia: per Iuan Llorens Cabrera, 1655.

Constitutiones apostolicas y Estatutos de la muy insigne Vniuersidad de Salamanca. Salamanca: impreso en casa de Diego Cusio, 1625.

El Arte del maestro Antonio de Librixa y syntaxis del maestro Ioan Torrella, en las dos lenguas latina y castellana. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1616.

Espino Martín, Javier. *Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto socio-cultural español entre los siglos XVI y primera mitad del XVIII*. Madrid: Universidad Complutense, Tesis doctoral, 2006.

Estatutos de la insigne Vniuersidad Real de Valladolid. Valladolid: por Bartolomé Portoles, 1651.

Estatutos de la Universidad y Estudio General de la Ciudad de Huesca. Huesca: por Ventura de Larumbe, 1723.

Estatutos y privilegios apostolicos y reales de la Universidad y Estudio General de Cervera. Cervera: por Josef Barber y compañia, 1750.

Felipo Orts, Amparo. "Los estudios de Latinidad en la Universidad de Valencia entre 1611 y 1651". En *Universidades españolas y americanas. Epoca colonial*, pr. Mariano Peset, 127-140. Valencia: CSIC-Generalitat Valenciana, 1987.

Fernández Luzón, Antonio. *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2005.

Gayá Massot, Ramon. *Los Jesuitas en la Universidad de Lérida*. Lérida, La Editora Leridana, 1954.

Gil, Luis. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Tecnos, 1972.

Ginebra Serrabou, Jordi. "Llengua, gramàtica i ensenyament en el tombant del segle XVIII al XIX", *Randa* 31 (1992): 65-79.

Longás Lacasa, María Ángeles. *Historia de la Biblioteca de la Universidad de Mallorca (1767-1829)*, Madrid, Dykinson, 2015.

Martínez Gavilán, María Dolores. *Las ideas lingüísticas en España en el siglo XVII: los tratados gramaticales*. León: Universidad de León, 1989.

Martínez Gavilán, María Dolores. "Racionalismo y tradición escolar en el 'Arte' de Nebrija reformado por el P. Juan Luis de la Cerda", *Península: Revista de Estudos Ibéricos* 4 (2007): 327-346.

Martínez Taberner, Caterina. *La Llengua catalana a Mallorca. Segle XVIII i primer terç del XIX*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

Ordinations e nou redres fet per instauratio, reformatio è reparatio de la Vniuersitat del Studi General de la ciutat de Barcelona en lo any MDCXXIX. Barcelona: en la estampa de Pere Lacaualleria, 1629.

Palao Gil, Javier. "Relaciones entre los jesuitas y las Universidades de la Corona de Aragón en la Edad Moderna", en *Permanencia y cambio. Universidades hispánicas 1551–2001*, ed. Enrique González González y Leticia Pérez Puente, 465-482. México: UNAM, 2005.

Ramis Barceló, Rafael. *Estudios sobre la Universidad de Lérida (1561-1717)*. Madrid: Dykinson, 2018.

Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. *Las Ordenaciones de la Universidad de Barcelona de 1638*. Madrid: Dykinson, 2019.

Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. *Estudios sobre la Universidad de Tortosa (1600-1717)*. Madrid: Dykinson, 2020.

Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. *La Universidad de Gerona (1561-1717)*. Madrid: Dykinson, 2022.

Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. *Estudios sobre la Universidad de Tarragona (1572-1717)*. Madrid: Dykinson, 2022.

Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. *Estudios sobre la Universidad de Vic (1599-1717)*. Madrid: Dykinson, 2022.

Sánchez Salor, Eustaquio. *De las "elegancias" a las "causas" de la lengua: retórica y gramática del humanismo*. Madrid: CSIC, 2002.

Sánchez Salor, Eustaquio. "La sintaxis de Torrella en la Universidad de Cervera", *Studia Philologica Valentina* 13 (2011): 341-368.

Tumba Colom, Carine. "El puig de Randa: ¿el otro Estudio General de Mallorca?", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 60 (2004): 181-192.

Rafael Ramis Barceló
Facultat de Dret
Universitat de les Illes Balears
Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad, Unidad Asociada al CSIC.
Carretera de Valldemossa, km. 7.5
07122 Palma de Mallorca (España)
https://orcid.org/0000-0003-1756-6695

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1077-1096, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1077

MESTRES, LLIBRES I IMPOSICIONS LINGÜÍSTIQUES ALS TERRITORIS DE PARLA CATALANA ALS SEGLES XVIII I XIX*

TEACHERS, BOOKS AND LINGUISTIC IMPERIALISM IN CATALAN-SPEAKING AREAS IN THE 18TH AND 19TH CENTURIES

BERNAT SUREDA GARCIA
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 26/05/2021 Aceptado: 22/09/2021

RESUM / RESUMEN

Des del final del segle XVIII i al llarg del segle XIX s'estén l'escolarització generalitzada. Al mateix temps a Espanya, al llarg d'aquest procés, el català estarà exclòs de les escoles. Aquesta circumstància provoca una situació anòmala que obliga els mestres a ensenyar en una llengua que no és la de la majoria de la població. Com a resposta a aquesta imposició, els mateixos professionals de l'ensenyament desenvoluparan un corpus de teories, pràctiques, estratègies i mètodes. En primer lloc pretengueren racionalitzar aquesta situació i posteriorment també la qüestionaren per defensar la necessitat que el català no fos exclòs de les escoles i que, fins i tot, es convertís en la llengua vehicular de l'ensenyament.

* Aquesta publicació és part del projecte de R+D+i PID2020-113677GB-I00, finançat pel MCIN/AEI/10.13039/501100011033 i ha estat també finançat parcialment per la Comunitat Autònoma de les Illes Balears a través de la Direcció General de Política Universitària i Recerca, amb fons de l'impost sobre estades turístiques ITS 2017-006 (PRD2018/03)".

Paraules clau / *Palabras clave*: bilingüisme, escola, llibres escolars, mestres.

ABSTRACT

The late 18th and the 19th century saw the general expansion of schooling. Meanwhile, throughout this process in Spain, Catalan would be excluded from schools. This reality led to an unusual situation forcing teachers to use a language of instruction not habitually spoken by most of the population. In response to this imposition, teachers developed a body of theories, practices, strategies and methods to initially mitigate the situation. They then used this as a basis to question said imposition and support the need for Catalan to be included in schooling and, eventually, become the working language of instruction.

Keywords: bilingualism, school, school textbooks, teachers

I. INTRODUCCIÓ

A l'època contemporània, amb l'establiment dels règims liberals, l'escola es converteix en un dels instruments privilegiats de socialització. Les institucions educatives, dirigides al conjunt de la població, substitueixen altres institucions de l'Antic Règim com les esglésies o els gremis per marcar normes de conducta, establir els valors compartits, formular els cànons, aportar els coneixements necessaris o uniformar, regularitzar i estandarditzar els codis parlats o escrits. La configuració dels sistemes escolars contemporanis fou un procés complex que va comportar el compromís dels poders públics en la regulació legal del sistema i la inversió de copiosos recursos en la configuració dels elements materials i la formació dels professionals necessaris.

La historiografia ha abordat l'estudi d'aquest procés des de moltes perspectives. S'ha contemplat la dimensió legal analitzant les normes que regulaven aquests sistemes per veure'n l'evolució i la relació amb les distintes orientacions polítiques. Hi ha hagut aproximacions quantitatives per comprendre les magnituds d'aquests processos: nombre d'escoles, alumnes escolaritzats, diners invertits, etc. S'han fet estudis sobre institucions escolars concretes o s'ha contemplat l'evolució de les idees pedagògiques i la seva incidència en la pràctica educativa. Els darrers anys ha cobrat interès una nova forma d'acostament al procés de l'escolarització. Des de fa algunes dècades una part de la historiografia educativa ha posat l'atenció en el que s'ha anomenat la cultura escolar, en el dia a dia de l'escola, en la quotidianitat de la vida escolar.

La història social de l'educació, que tant havia servit per comprendre la relació dels sistemes educatius amb el seu entorn, havia oblidat que l'escola té la seva pròpia cultura, la qual en ocasions es manifesta de forma independent de les potents forces de transformació o de pervivència que l'envolten[1].

Aquest enfocament ha anat acompanyat de diversos nous centres d'atenció; un d'ells són els aspectes materials de l'escola[2]. Els objectes escolars: mobiliari, elements decoratius, material escolar, llibres de text, no són en absolut elements neutres de la relació educativa. L'estudi d'aquests objectes es pot fer des d'una doble perspectiva que es complementa: la de la implicació d'aquests elements en la relació educativa i la d'aquests objectes com a productes industrials que es creen, es comercialitzen i es distribueixen. Des del primer enfocament es posa en evidència la significació que té tota l'escenografia escolar, el mobiliari i la seva distribució, el contingut dels llibres escolars i l'ús que se'n fa, els materials didàctics, els laboratoris, les col·leccions i els museus escolars, i quina és la seva relació amb la transmissió de coneixements; la simbologia dels quadres, làmines, signes religiosos o polítics penjats a les parets. Des de l'altra forma d'analitzar els objectes escolars, s'evidencia que amb el desenvolupament dels sistemes escolars moderns es constitueix tota una indústria escolar per a la producció del que l'historiador italià Juri Meda ha anomenat "mitjans d'educació de masses"[3]. En alguns casos, aquesta perspectiva es relaciona més amb la història industrial i pot relegar els aspectes educatius a segon pla; en altres la relació entre el procés de producció, comercialització i consum està tan lligat al mateix món escolar que les dues dimensions s'entrecreuen i complementen. Aquest és, com es veurà, el cas dels llibres escolars.

Un altre dels focus d'interès de la renovació de la historiografia educativa són els subjectes. Juntament amb els alumnes, un dels actors importants del

1 Un conjunt d'autors han contribuït a orientar aquesta nova forma de enfocar l'estudi històric de l'educació. Entre d'altres es pot citar: Dominique Julia (1995), "La cultura escolar como objeto histórico", a *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Métodos y fuentes,* coordinada per Margarita Menegus i Enrique González (Ciudad de Méjico: Universidad Autónoma Nacional de Méjico, 1995), 131-153; Marc Depaepe y Frank Simon, "Is there any Place for the History of «Education» in the «History of Education»? A Plea for the History of Everyday Educational Reality in-and outside Schools", *Paedagogica Historica. International journal of the history of education* 31 (1995): 9-16. Es poden veure també els estudis publicats per Sjaak Braster, Ian Grosvenor i María del Mar Del Pozo (eds.), *The Black Box of Schooling. A Cultural History of the Classroom* (Bèlgica: Peter Lang, 2011).

2 Vegeu el monogràfic número 38 de la revista *Educació i Historia*, coordinat per Vera Lucia Gaspar Da Silva, Juri Meda i Gizele De Souza, dedicat al tema "The material turn in the Hisrtory of Education" (2021).

3 Juri Meda, *Mezzi di educazione di massa. Saggi di storia della cultura materiale della scuola tra XIX e XX secolo* (Milano: Franco Angeli, 2016).

procés educatiu són els mestres. Els mestres i professors, protagonistes de l'activitat escolar, havien quedat moltes vegades enterrats per l'atenció als grans teòrics de l'educació o per les xifres i magnituds dels processos educatius, o per les hipòtesis interpretatives globals que pretenen explicar-ho tot. Els educadors, els professionals de l'educació, amb les seves idees, formació, expectatives, sentiments, identitats professionals i altres aspectes de la seva personalitat i existència, han cobrat rellevància en l'actual recerca de la història de l'educació.

Hi ha un aspecte d'aquest complex univers escolar en el qual un d'aquests elements materials, els llibres de text i en general els llibres que es fan servir a les escoles, es relacionen estretament amb aquesta aproximació a la figura dels mestres i professors. En el cas d'Espanya al llarg del segle XVIII, però especialment en el XIX, els que redactaven, publicaven i s'encarregaven de la comercialització dels llibres escolars eren els mateixos docents o persones relacionades professionalment amb el món de l'educació. La publicació d'obres escolars i la seva venda va ser en alguns casos una forma de complementar els minsos sous que cobraven aquests professionals i una forma de prestigi social. D'aquesta manera, l'estudi de la indústria dels llibres escolars, especialment al segle XIX, és una forma d'aproximar-se també al procés de configuració dels col·lectius docents i de comprendre la progressiva configuració de la seva identitat professional. A Espanya, aquest binomi llibres escolars i docents presenta una derivada específica determinada per la problemàtica que en alguns territoris la llei obligava a ensenyar en una llengua diferent de la que parlava la majoria de la població.

II. MESTRES, LLIBRES I LLENGUA A LA IL·LUSTRACIÓ

Amb la difusió de les idees il·lustrades, l'educació esdevé un element fonamental per al desenvolupament econòmic i l'increment de la productivitat. La formació deixa d'estar dirigida a una minoria destinada a la gestió de l'administració de l'Estat o al clero per ser considerada necessària per a tothom: nobles o plebeus. El reformisme impulsat pel Despotisme Il·lustrat vol aconseguir amb l'educació subjectes més productius. Es pretén que els continguts de l'ensenyament vagin més dirigits a l'aplicació pràctica[4].

Per consegüent, la llengua d'aprenentatge ha de ser la popular i no el llatí. La substitució del llatí per la llengua popular en el cas d'Espanya ve acompanyat

4 Agustín Escolano Benito, *Educación y economía en la España ilustrada* (Madrid: Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones. Ministerio de Educación y Ciencia, 1988).

de la voluntat de la monarquia borbònica de generalitzar a tots els territoris la llengua castellana. Especialment a partir de la Reial Cèdula de 23 de juny de 1768, la pressió per introduir el castellà a l'ensenyament va ser molt forta.

Sembla que, malgrat la contundència de les mesures, el seu èxit a la pràctica va ser escàs, almenys a l'escola elemental, si considerem les vegades que es va haver de reiterar la prohibició al llarg de les darreres dècades del segle XVIII i primeres del XIX[5].

Com substituir l'ensenyament del llatí i introduir el castellà entre uns alumnes que no parlaven aquesta llengua als territoris de parla no castellana fou un dels temes abordats a València i Mallorca per les Societats Econòmiques d'Amics del País, instrument fonamental de la política reformista il·lustrada. Mesures que es varen pretendre aplicar, no sempre amb èxit, foren la publicació de cartilles i beceroles en castellà i la cerca de mestres que poguessin acudir des de territoris de parla castellana.

Pel que fa a Mallorca, la gran atenció concedida a l'ensenyament del llatí a les escoles d'aquesta època era denunciada pel síndic personer de l'Ajuntament de Palma, que el 1789 escriu que els alumnes "*primero saben latín (de gerigonza) que su propio idioma*"[6].

El síndic, José Ruiz y de la Torre, en referir-se a "*su propio idioma*", parla del castellà. Per aquest motiu, les seves paraules no tenen res d'exageració, ja que és molt possible que els joves mallorquins d'aquesta època, que parlaven català, sabessin abans alguna cosa de llatí que de castellà.

Les primeres propostes i projectes per elaborar cartilles, llibres de text, vocabularis i diccionaris en castellà sorgeixen en el marc de les activitats de la Societat Econòmica Mallorquina d'Amics del País. La preocupació dels homes de la Il·lustració primer i dels liberals després per difondre l'ensenyament del castellà provoca que, al llarg de finals del segle XVIII i principis del XIX, es duguin a terme diverses accions encaminades a la publicació d'obres escolars o de consulta que serveixin per a l'ensenyament d'aquest idioma. He tractat ja

5 David Pujol, "La llengua catalana a l'escola, entre la repressió i la resistència (1715-2018). De l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana als Premis Baldiri Reixac d'estímul a l'escola en català" (Tesi doctoral, Universitat de Girona, 2019). https://www.tesisenred.net/handle/10803/667693#page=1. Jordi Monés i Pujol-Busquets, *La llengua a l'escola (1714-1939)* (Barcelona: Editorial Barcanova, 1984). Catalina Martínez Taberner, *La llengua catalana a Mallorca al segle XVIII i primer terç del XIX* (Barcelona: Universitat de les Illes Balears. Departament de Filologia Catalana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000).

6 30 de novembre de 1789, Arxiu del Regne de Mallorca, Sec. Audiència, lligall XX.

aquest tema i aquestes iniciatives en altres ocasions[7]. Simplement, recordar que el 1835, després de diversos intents infructuosos per publicar una gramàtica i un diccionari, una circular enviada als socis pel secretari de la Societat Econòmica Mallorquina notifica que: "*...deseosa de contribuir por su parte a la generalización del habla nacional entre nosotros y a la desaparición en lo posible del dialecto mallorquín*", convoca un premi per promoure la composició d'una "*gramática castellana adaptada al uso de estos isleños y al mismo tiempo emprender la formación del Diccionario mallorquín-castellano*"[8].

III. LA PERVIVÈNCIA DE LES PUBLICACIONS ESCOLARS EN CATALÀ

Tot i les disposicions obligant l'ús del castellà a les escoles, no es deixen de publicar obres en català. Un exemple d'aquesta pervivència el trobem en les abundants edicions dels llibres de lectura escolar anteriors, com és el cas de la versió popular del *Llibre dels bons amonestaments* d'Anselm Turmeda, més conegut com el *Fra Anselm*, un llibre que servia per a l'ensenyament de la lectura a les escoles i que es va continuar publicant fins a finals del segle XIX. El mateix es pot dir de l'obra d'autor anònim *Romiatge del Venturós Pelegrí ab las coblas de la mort*, conegut com el *Pelegrí*, que també es va continuar editant als segles XVIII i XIX. Aquesta pervivència pot ser una demostració que se seguia fent servir a les escoles per uns mestres amb dificultats per ensenyar en una llengua que desconeixien ells i els seus alumnes[9].

Igualment, i malgrat que la monarquia havia reclamat a la Reial Cèdula de 1768 la col·laboració de les autoritats eclesiàstiques en la introducció del castellà, el 1801 es publica en català el primer catecisme diocesà de Mallorca, utilitzat per a l'ensenyament de la doctrina cristiana a les escoles pràcticament fins entrat el segle XX. Es tracta del *Catecisme de la Doctrina Christiana*[10] compost per Antonio Roig Rexart i Antonio Evinent. Segons J. Amengual i Batle, qui ha estudiat àmpliament el tema i de qui prenem les dades aquí

7 Vegeu Bernat Sureda Garcia, "Els llibres instructius infantils en català a Mallorca", a *Els escriptors balears i la seva producció en català. Els autors i llibres* (Palma: Conselleria d´Educació i Cultura del Govern Balear, 1986), 57-80.

8 Citat per Josep Massot i Muntaner, *Els mallorquins i la llengua autòctona* (Barcelona: Curial, 1985), 30.

9 Josep González-Agàpito, i Salomó Marqués, "El libro escolar en catalán", a *Historia ilustrada del libro escolar en España. Vol. I: Del Antiguo Régimen a la Segunda República*, dirigit per Agustín Escolano (Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1997), 550-577.

10 *Catecisme de la Doctrina Christiana que per us de la sehua Diocesi manà publicar l'Illm. Sr. D. Bernat Nadal, Obispo de Mallorca*, Palma, Thomas Amorós, 1801.

indicades, l'obra és en realitat una reelaboració de la *Doctrina chistiana a manera de dialogo entre el Mestre i lo dexeble*, del jesuïta Pere de Ledesma, que havia estat escrita al voltant de 1571 i traduïda de l'italià al català el 1576[11]. Amengual i Batle dona compte de l'existència, almenys, de 38 edicions de l'obra de Ledesma en català i publicades a Mallorca entre 1576 i 1888. El 1823 es publica també un resum del catecisme de B. Nadal titulat *Compendi d'algunes de les coses necessàries contingudes al Catecisme de la Doctrina Christiana*[12]. Amengual i Batle ha localitzat 17 edicions del *Catecisme* entre 1801 i 1937, i 39 edicions del *Compendi* entre 1823 i 1958. Fins al 1864 el catecisme diocesà de Mallorca va ser exclusivament en català. En aquesta data, el bisbe Miguel Salvá va publicar una edició bilingüe del text del catecisme de B. Nadal del qual es van fer fins al 1931 14 edicions.

Mentre que a Mallorca es va deixar sentir intensament, durant l'últim quart del segle XVIII, la pressió uniformadora en matèria lingüística, a través dels funcionaris borbònics que controlen l'administració pública i les activitats de la Societat Econòmica Mallorquina, a Menorca, que no es va reincorporar definitivament als territoris de sobirania espanyola fins al 1802, el 1804 es publiquen els *Principis de la Lectura Menorquina*[13], obra que va aparèixer sota el pseudònim d'*un Maonès* i que ha estat atribuïda al filòleg menorquí Antoni Febrer[14]. El pròleg de l'obra en revela el caràcter eminentment didàctic i ens mostra que la intenció de l'autor en escriure-la era facilitar l'ensenyament de la llengua menorquina.

Segons J. Carbonell, les aportacions gramaticals i lexicogràfiques d'A. Febrer, que es recullen en diverses obres que van quedar inèdites i que es conserven actualment a la Biblioteca Victory de Maó, van influir en les

11 Tot i que hi ha documentació que demostra l'existència d'edicions anteriors, la primera de la qual es té dades és la de 1674: Diego Ledesma, *Doctrina christiana a manera de diàleg entre el Mestre i el discípula, composta pels RP Diego de la Companyia d'Iesús abreujada i d'última impressió*, Mallorca, Vda. de Guasp, 1674. Vegeu Josep Amengual i Batlle, "Catecismes en català impresos a les Balears" a *Els escriptors balears i la seva producció en català. Els autors i llibres* (Palma: Conselleria d´Educació i Cultura del Govern Balear, 1986), 81-90.

12 Citat per Josep Amengual i Batlle, "Catecismes en català impresos...", 88.

13 [A. Febrer Cardona], *Principis de lectura menorquina. Per un Maonès* (Maó: Impremta de la Vídua de Fàbregues, 1804).

14 L'obra d'A. Febrer ha estat estudiada per Jordi Carbonell al seu article "Notes sobre els principis de la lectura menorquina de 1804", *Estudis Romànics*, vol VIII (1961): 195-214.

gramàtiques de la llengua menorquina que es van elaborar posteriorment, com la que va publicar el 1858 J. Soler[15].

A més de la pervivència d'edicions d'obres escolars en català, cal recordar la manifestació a favor de l'ensenyament en català de personatges com el gironí Baldiri Reixac i Carbó (1703-1781), amb la seva obra *Instruccions per a l'ensenyança de minyons* del 1749, o del valenciá Carles Ros i Hebrera (1703-1773). Molt destacada, per venir d'un intel·lectual il·lustrat de cultura castellana, és la recomanació manifestada per Gaspar Melchor de Jovellanos en la seva *Memoria sobre educación Pública*, escrita el 1801 durant el seu desterrament a Mallorca, que els principis generals de la gramàtica s'havien d'aplicar també a la llengua mallorquina per proporcionar el coneixement de la seva sintaxi: "*Siendo la que primero aprenden, la que hablan en su primera edad, aquella en la que hablamos siempre con el pueblo y en la que este pueblo recibe toda su instrucción, visto es que merece mayor atención de la que le hemos dado hasta aquí*"[16].

Aquesta recomanació de Jovellanos, de partir del que és conegut per arribar al que és desconegut, va servir de referència per marcar la posició dels autors d'obres escolars bilingües, als quals faré referència posteriorment. Fins i tot algun d'ells el cita específicament, com és el cas de Luis Bordas a una obra de 1857.

Curiosament, a l'època de les corts de Cadis, en què a la primera constitució liberal i als projectes d'ordenació del sistema educatiu es reforça la voluntat que tot ensenyament sigui en castellà, el 1812 a Palma es publica en català un dels molts catecismes polítics que es redacten per fer servir a les escoles i explicar

15 J. Soler, *Gramàtica de la llengua menorquina* (Maó: Impremta de D. Juan Fábregues i Pascual, 1858). Soler va publicar també un *Nou mètode per aprendre els idiomes francès, italià i anglès* (Maó: Impremta de D. Juan Fábregues i Pascual, 1859) i un *Nou mètode per aprendre l'anglès* (Maó: Impremta de D. Juan Fábregues i Pascual, 1860). Entre les obres originals o traduccions de Febrer que van quedar inèdites i de les quals ens parla J. Carbonell, hi ha un bon nombre de llibres escolars o didàctics com: *Principis Generáls de la Llèngua Menorquina o Mode fàcil d´aprendre de llegir, parlar i escriure aquesta llengua,* (1804); *Principis Generals de la Llèngua Francêsa o Mode fàcil d´aprendrer de llegir, parlar i escriure aquesta llengua* (1807); *Principis Generáls i Particulars de la Llèngua Francêsa, Confirmáts ab eczèmples instructíus, agradábles, i tréts de bons Autòrs* (1807); *Principis Generáls i Particulars de la Llèngua Menorquina, Confirmáts ab eczèmples instructíus, agradábles, i tréts de bons Autòrs. Ab un Compèndi de la Poesia Menorquina* (1821); *Les Faules de Fèdro, Llibert d´Augusto, traduïdes a Menorquí per alleujament dels Mestres i utilitat dels qui comencen â traduhir* (1808); *Les Bucòliques de Virgíli traduïdes en menorquí amb el text al costat* (1808); *La Geografia universal, Declarada a Versos téchnics* (1826).

16 Gaspar Melchor de Jovellanos, *Memoria sobre educación pública* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), 132.

els principis constitucionals[17]. Igualment, una manifestació de les interferències que hi ha entre el castellà i el català és la publicació a Palma el mateix 1812 per part d'Antoni Maria Cervera de la seva *Nueva ortografía de la lengua mallorquina explicada en español para su más fácil inteligencia*[18]. Aquesta obra manifesta intencions contràries a les gramàtiques bilingües que es publicaran posteriorment perquè està escrita amb la intenció d'ajudar a aprendre a llegir en català de Mallorca.

IV. ELS MESTRES COBREN PROTAGONISME

Amb la mort de Ferran VII el 1833, s'implanta a Espanya el sistema liberal. En el camp educatiu, seguint les idees que ja s'havien manifestat a les Corts de Cadis i al Trienni Liberal, s'aproven les mesures legals i es creen les institucions necessàries per estructurar un sistema educatiu nacional. Es regula el funcionament de les escoles primàries i es mana la seva creació per part dels ajuntaments. Un element important per garantir el bon funcionament del sistema fou la creació del títol de mestre i la constitució de les escoles normals. La primera va ser l'Escola Normal Central de Madrid, creada el 8 de març de 1839. Progressivament, es varen crear escoles de formació de mestres a totes les capitals de província. La de Palma es creà el 1842 i la de Barcelona i València el 1845. Les escoles normals femenines es varen anar creant posteriorment al llarg de l'època de la Restauració. Amb aquesta titulació i formació s'institucionalitzà un nou col·lectiu professional específicament dedicat a l'ensenyament, amb una formació científica i pedagògica per complir amb la seva funció[19]. Encara que en principi els coneixements que tenien els nous mestres no eren gaire elevats, ben aviat aquest col·lectiu va conformar una identitat professional que es va manifestar en la seva voluntat de dignificar la professió, defensar els seus interessos, incrementar la seva formació i tenir

17 Com a autor de la traducció figura "Un ciutadà español", que pot ser José Caro, i el llibre es va publicar a Palma a la impremta del Brusi, Beatriz Sánchez Hita. "Cartillas políticas y catecismos constitucionales en el Cádiz de las Cortes: un género viejo para la creación de una nueva sociedad", *Revista de literatura* 65.130 (2003): 541-574.

18 Antonio Maria Servera, *Nueva ortografía de la lengua mallorquina explicada en español para su más fácil inteligencia* (Palma: Sebastián García, 1812).

19 Cal destacar que els ensenyaments teòrics que rebien els mestres estaven influïts pels corrents pedagògics d'aquella època, que es fonamentaven en l'intuïcionisme inspirat en el pedagog Johann Heinrich Pestalozzi, partidari d'ensenyar a partir de les experiències que es podien obtenir a l'entorn i anar del que era més concret a les qüestions més abstractes. Aquests principis contrastaven amb una legislació que, en els territoris de parla no castellana, prohibien fer servir a l'escola la llengua que parlaven els alumnes.

major incidència social. Aquesta voluntat es manifesta a través d'una amplia activitat associativa, en l'aparició de nombroses revistes professionals i en un paper molt actiu en l'elaboració i comercialització de llibres de text. A partir de finals del Sexenni Democràtic i al llarg de l'època de la Restauració, amb un clima favorable després de la Constitució de 1869 i amb la Llei d'associacions de 1887, es creen moltes associacions de mestres d'àmbit provincial o de partit judicial. Entre elles, les de Girona, Lleida, Tarragona, Barcelona, València, Castelló, Alacant i les Balears. Aquestes associacions d'àmbit provincial s'arriben a agrupar el 1901 en l'Asociación Nacional del Magisterio Primario[20].

En aquella mateixa època, en paral·lel al procés d'associacionisme docent i molt relacionat amb ell, es va produir una forta embranzida de la premsa professional. El 1867 apareixia *El Magisterio Español*, que portava com a subtítol *Periódico de instrucción pública. Órgano General de los establecimientos de enseñanza. Defensor de los intereses y derechos de los catedráticos y maestros*. En anys posteriors aniran apareixent un bon nombre de publicacions periòdiques professionals del magisteri, tal com ha estudiat als seus treballs Antonio Checa Godoy[21].

Aquestes plataformes, unides a constants reunions i trobades entre mestres, o la seva participació en congressos, van servir per construir una cultura específica de la professió. En essència, van coadjuvar a erigir i divulgar un discurs, més o menys compartit, integrat per regles, normes, valors i discursos reivindicatius de les condicions professionals, que els donava especificitat i servia per reforçar la seva presència i capacitat d'influència social[22].

Alhora, aquesta premsa de la qual parlem estava relacionada amb altres plataformes que també servien per reforçar la cohesió professional dels mestres i, alhora, per fonamentar el prestigi social de la seva missió. Aquest era el cas de la publicació d'obres escolars. Hem de recordar que van ser mestres i professors els que fins ben entrat el segle XX van controlar bona part de la publicació, edició i distribució de llibres de text, una activitat que els reportava importants ingressos i reconeixement social. La relació dels docents amb el món editorial va ser molt estreta i fins i tot trobem professionals de l'ensenyament a l'origen d'algunes

20 Aida Terron, "El movimiento asociacionista del magisterio nacional. Orígenes y configuración histórica", *Historia de la Educación* 6 (1987): 279-299.

21 Antonio Checa Godoy, *Historia de la Prensa Pedagógica en España* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002).

22 Francesca Comas y Bernat Sureda, "La premsa pedagògica en la construcció de la identitat professional dels mestres: 'El Magisterio Balear'", *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació* 24 (2014): 51-68.

editorials especialitzades en obres escolars. És el cas, per exemple, dels orígens de la prestigiosa llibreria Hernando de Madrid, estudiada per J. F. Botrell[23] (1989), i la creada l'any 1828 pel mestre Victoriano Hernando i Palacios, especialitzada en obres didàctiques i escolars. També va tenir orígens relacionats amb l'activitat docent l'editorial Paluzie de Barcelona, creada pel mestre Esteban Paluzie i Cantalozzella (1806-1873). Mestre era també el gironí Josep Dalmau Carles (1857-1928), un altre dels creadors d'una potent empresa editora de llibres escolars i obres educatives com va ser l'editorial Dalmau, Carles & Cia., fundada el 1904. Per esmentar un altre exemple significatiu podem fer referència a Miquel Porcel i Riera (1869-1933), que, sent regent de l'escola de pràctiques annexa a la Normal de Palma, va publicar nombroses obres escolars amb moltes edicions, que va vendre per tot Espanya i països americans.

És en aquesta activitat pública dels mestres on trobarem un conjunt d'aportacions sobre els problemes que planteja ensenyar en castellà en els territoris de parla catalana.

Tot indica que abans de la llei Moyano de 1857, malgrat les distintes disposicions legals que s'intensifiquen amb la implantació del liberalisme, el nivell de castellanització de les escoles als territoris de parla catalana era encara baix. Per diversos motius, com eren el poc nivell d'escolarització en general i de la pública en particular, així com de l'escassa activitat inspectora i el poc coneixement del castellà que tenien els mateixos mestres[24].

Amb la Llei Moyano es va reforçar l'escolarització, es va insistir a prohibir l'ús de les llengües no oficials i es va reorganitzar la inspecció , amb la qual cosa es va aconseguir un increment de la substitució del català i l'exclusivitat del castellà[25]. Aquestes mesures legals, que imposaven als mestres i docents en general dels territoris de llengua catalana la difícil tasca d'ensenyar en una llengua que era desconeguda pels alumnes i de la qual ells mateixos tenien poc coneixement, va provocar diverses reaccions que anaven des de posicions estrictament tècniques i metodològiques per a facilitar l'ensenyament a la reclamació d'una escola en català. La primera posició, que no qüestiona la imposició, però que amb més o menys claredat exposa els problemes que suposa

23 Jean-François Botrel, "Naissance et essor d´une maison d´édition scolaire: *La Casa Hernando de Madrid 1828-1883*", a *Libres et libraires en Espagne et au Portugal (XVIe-20e siècle)* (Paris: CNRS, 1989), 111-144.

24 Josep González-Agàpito, "El Congrès Pedagògic: La reivindicació de la llengua en el marc de l'exposició", a *L'exposició del 88 i el nacionalisme català* (1988) (Barcelona: Fundació Jaume I, 1988), 100-106. David Pujol, "La llengua catalana a l'escola, entre la repressió...".

25 David Pujol i Fabrelles, *Els orígens de l'escola catalana* (Barcelona: Ediciones Ceac, 1998).

aquesta situació i propugna mètodes que introdueixen el català per arribar a l'ensenyament del castellà, es va manifestar en nombroses ocasions entre els mestres i professors al llarg de la segona meitat del segle XIX. A mesura que les idees de la Renaixença anaren calant i que el nacionalisme passà de ser un moviment cultural a ser-ho també polític, ja a finals del segle XIX i principis del XX, la reclamació d'una escola en català que disposés de llibres escolars en aquesta llengua es va convertir en la resposta majoritària a la qüestió d'una escola en una llengua diferent a la parlada. A mesura que el procés d'escolarització es va ampliant i els mestres van tenint més consciència professional, és més evident que, a més de proposar mesures pedagògiques per millorar el coneixement del castellà, també hi ha, en alguns casos, de forma més o menys explícita, la voluntat que el català no sigui completament exclòs de l'escola.

Una font per conèixer aquestes posicions dels mestres són els llibres escolars[26]. Malgrat les etapes indicades, al primer terç del segle XIX ja trobem alguna obra escolar que inclou comentaris sobre la situació que es pateix a les escoles en relació amb la llengua. Aquest és el cas de Josep Domènech i Circuns, professor d'educació primària de la vila de Montblanc. En el pròleg de la seva obra *Elementos de Gramática castellana-catalana* (Barcelona, 1829), Domènech, que va ser membre de la Societat Econòmica Barcelonesa d'Amics del País i havia escrit algun pla de reforma educativa durant l'època del Trienni Constitucional[27], justifica la seva obra en les dificultats de trobar un mètode per ensenyar el castellà als alumnes que ni l'entenen ni el parlen.

> Impulsado por la experiencia que me ha demostrado ser insuficientes los compendios de gramática castellana que comúnmente se usan en las escuelas de

26 Es pot trobar una recopilació de les gramàtiques publicades en el segle XIX al lloc web *Diversitat lingüística a l'ensenyament del castellà a Catalunya (s. XIX)*, Universitat Pompeu Fabra. En el marc del projecte Percepció de la diversitat lingüística en materials d'ensenyament del castellà, publicats a Catalunya al segle XIX (investigadora principal: Jenny Brumme, https://www.upf.edu/web/pedilixix/objectius-i-metodologia). Altres autors han fet recopilació d'obres publicades, entre ells Rosa Mut i Carbasa i Teresa Martí i Armengol, *La resistència escolar catalana en llibres: 1716-1939* (Barcelona: Edicions 62, 1981). Joan Solà Cortassa, "L'ensenyament del castellà a Catalunya al segle XIX", a *Llengua i educació en una perspectiva històrica. Actes de les 5enes. Jornades d'història de l'educació als Països Catalans*, ed. per Jordi Monés i Pere Solà (Vic: Eumo, 1984), 175-192. Jordi Verrié i Faget, *Continuïtat pedagògica catalana durant els segles XVIII i XIX* (Barcelona: Grup Promotor de l'Ensenyament i Difusió en Català, 1981). Rafael Cala Carvajal, "Materiales pedagógicos para la enseñanza de la lengua castellana en Cataluña (s. XVIII-XIX)", *Estudios de Historiografía Lingüística. Actas del III Congreso Internacional de la SEHL*, ed. per Miguel Ángel Esparza [et al.], vol. II (Hamburg: Helmut Buske, 2002), 35-44.

27 Jenny Brumme i Beatrice Schmid, "Una lengua, una visión. El pensamiento liberal sobre la educación lingüística en España durante el Trienio Constitucional: el Nuevo plan de enseñanza mutua (Barcelona, 1821)", *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 30 (2017): 99-115.

> primera educación de Cataluña, para que los niños catalanes lleguen a tener un mediano conocimiento en el idioma universal de los españoles, a causa de no comprender el suyo propio catalán, me he determinado a combinar unos elementos de Gramática Castellana-Catalana que he estractado de los mejores autores…[28]

L'autor parteix d'un argument que s'anirà repetint en aquest tipus d'obres: l'ensenyament s'hauria de començar pel català:

> Es cosa común y muy sabida que la primera gramática que un niño debe aprender, es la de su lengua vulgar; porque en el orden de la naturaleza primero es aprender lo fácil que lo difícil: y lo que se adquiere de ella aprovecha después para hacerse capaz de cualquier otra en brevísimo tiempo: pero como en nuestra Catalunya, si bien que el idioma catalán es el vulgar, toda persona culta debe saber y hablar el castellano por ser el idioma general de la Nacion…[29]

Per coherència amb aquests arguments, ell considera que la seva gramàtica s'hauria d'haver escrit en català, però ho fa en castellà per complir amb les normes legals i també facilitar la comprensió del català als castellans que es puguin desplaçar a Catalunya.

El 1857, el mateix any que es publica la llei Moyano, Lluís Bordas i Munt publica un llibre escolar titulat *Colección de temas para ejercitarse en la traducción del catalán al castellano, y practicar las reglas de la Gramática Castellana*[30]. Bordas, que va ser professor de llengües francesa i italiana a la Reial Casa de la Llotja i a l'Escola de Nobles Arts de Barcelona, així com catedràtic de l'Institut d'Ensenyament Secundari d'aquesta ciutat, també defensa que no es pot ensenyar el castellà a Catalunya com s'ensenya als territoris de parla castellana.

> Los hijos de Castilla aprenden desde la primera niñez su lengua, y cuando concurren á la escuela estudian el artificio de cuanto saben por el uso. Lo

28 José Doménech y Circuns, *Elementos de Gramatica castellana-catalana* (Barcelona: Imprenta de la Viuda e Hijos de Brusi, 1829), I.

29 José Doménech y Circuns, "Elementos de Gramatica castellana-catalana", I. En aquest fragment es veu la influència de l'intuïcionisme pestalozzià: "(. . .) el orden de la naturaleza primero es aprender lo fácil que lo difícil".

30 Luis Bordas, *Colección de temas para ejercitarse en la traducción del catalán al castellano, y practicar las reglas de la Gramática castellana* (Barcelona: Libr. de la Sra. Viuda de Mayol, 1857). Hi ha una edició anterior: D. L. B. (D. Luis Bordas), *Curso de temas para ejercitarse en la lengua castellana. Ó sea ensayo sobre la traduccion del catalan al castellano* (Barcelona: J. Mayol y C^{a}, 1828). En aquesta primera edició no apareix la llarga introducció que es troba a l'edició de 1857 amb els comentaris sobre l'ensenyament de la llengua. Encara se'n pot trobar una tercera edició de 1870.

> mismo acontece á los muchachos de Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, etc., etc. ¿Se hallan en el mismo caso los hijos de Cataluña? Muy lejos de eso. La mayor parte van á la escuela sin saber quizás ni una palabra de la lengua castellana; y si bien el profesor les habla en castellano y los libros destinados á la lectura están en castellano, y aun las muestras de escribir; sin embargo el muchacho catalán solo aprende, hasta cierta edad, á hablar como el papagayo. Bastante trabajo ha tenido y continúa teniendo en aprender"[31].

El 1864 el mestre de Sueca Miquel Rosanes publica a València l'obra titulada Apuntes para facilitar la enseñanza de la Gramática en las escuelas de las poblaciones de esta provincia en que no se habla la lengua castellana[32] i el 1868, també a València, es publica el Vocabulario valenciano-castellano: o colección de todas aquellas voces valencianas de más difícil equivalencia y que más difieren del castellano, de José Maria Cabrera, que reconeix la dificultat d'ensenyar el castellà, però, com serà bastant habitual fins a finals del segle XIX al País Valencià, manté una actitud que valora poc la llengua del país afirmant:

> Este estudio bastante difícil de por sí, se hace mucho más en estas provincias en donde los raídos girones de una lengua que desapareció, nos han legado un dialecto, al que solo tenemos que agradecer lo mucho que nos entorpece al espresarnos en nuestro rico, fluido y sonoro idioma nacional[33].

El 1869 es publica a Girona la coneguda obra *El auxiliar del maestro catalán*, composta pel mestre Salvador Genís i Bech, que en edicions posteriors va aparèixer com *El auxiliar del maestro catalán en la enseñanza de la lengua castellana*[34]. Salvador Genís és un d'aquests mestres que en aquesta època desenvolupen una gran activitat component obres escolars, ocupant càrrecs

31 Luis Bordas, *Colección de temas para ejercitarse en la traducción del catalán al castellano, y practicar las reglas de la Gramática castellana*, II.

32 Miguel Rosanes, *Apuntes para facilitar la enseñanza de la Gramática en las escuelas de las poblaciones de esta provincia en que no se habla la lengua castellana* (València: Imprenta José Maria Ayoldi, 1864).

33 José María Cabrera, *Vocabulario valenciano-castellano: o colección de todas aquellas voces valencianas de más difícil equivalencia y que más difieren del castellano* (Valencia: Impr. F. Campos, 1868). Sobre el tema de la llengua a l'escola al País València es pot consultar la tesi de Joan Enric Pellicer, "L'ensenyament de la llengua catalana al País Valencià (1238-1939)" (Tesi Doctoral, Universitat de València, 2003). http://hdl.handle.net/10803/9624.

34 Salvador Genís, *El auxiliar del maestro catalan, ó sean diferencias de sintáxis entre las lenguas catalana y castellana, con ejercicios de traduccion sobre las mismas, así como sobre nombres, verbos, frases adverbiales, interjecciones y modismos, seguidos de un vocabulario catalan-castellano. Obra de suma utilidad para las escuelas de Cataluña* (Girona: Establecimiento Tipográfico de Paciano Torres, 1869).

polítics i de responsabilitat educativa i col·laborant amb diverses revistes[35]. D'*El auxiliar* es varen fer diverses edicions fins ben entrat el segle XX. Genís, com molts d'altres mestres, parteix de l'experiència pràctica i resol els problemes amb els quals es troba amb sentit comú incorporant alguns elements del pensament pedagògic i sortejant o aplicant les disposicions legals d'acord amb la realitat. El seu pensament és un exemple d'aquesta cultura empírica diferenciada de les cultures teòrica i normativa - acadèmiques i polítiques que regulen els sistemes educatius de les quals ens parla Agustín Escolano[36]. En el cas de Salvador Genís, com en molts d'altres mestres, aquesta cultura empírica que manifesten no és un corpus tancat. Va evolucionant amb el temps i les circumstàncies, les experiències i les influències que puguin tenir. En el cas de Genís podem trobar aquestes característiques. Ell mateix, a les seves obres escolars i als seus articles a la premsa, afirma que anava provant i assajant metodologies i descartant aquelles que no servien. Vegem algunes afirmacions contingudes a *El Auxiliar* que confirmen el que afirmem:

> Tales observaciones, fruto de nuestra experiencia profesional, y el deseo de allanar en lo posible tan difícil y escabroso camino, nos hicieron concebir tiempo há el pensamiento de componer un libro de traducción que, por su carácter práctico, familiarizase á los niños algo instruidos ya en las voces castellanas, en el manejo y buen uso de la lengua de Cervántes, corrigiendo y desarraigando los vicios de construcción que á ella suelen importar al traducir casi siempre á la letra las proposiciones y frases catalanas[37].

O també:

> No ignoramos tampoco que en la mayor parte de las escuelas de Cataluña se ejercita á los niños en la traducción catalana de los libros de lectura, para que aprendan á interpretar el sentido de los escritos castellanos.

35 Una selecció dels seus articles es pot veure a: Salvador Genís i Bech, *En defensa de l'ensenyament en català. Articles pedagògics i altres escrits*, recull, prefaci, edició i notes de Josep Ferrer Costa i Joan Pujadas Marquès (Barcelona: Fundació Pere Coromines, 2000). Sobre la seva obra: Emma Gallardo Richards, "La ortografía catalana en los manuales para la enseñanza del castellano en Cataluña: el caso de *El auxiliar del maestro catalán* (1869-1925) de Salvador Genís", *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística* 13, (2019): 235-255. De la mateixa autora, "L'ensenyament del castellà a Catalunya a través de la premsa: els articles pedagògics del mestre gironí Salvador Genís i Bech (1841-1919)", *Anuari de filologia. Estudis de lingüística* 11 (2021): 107-123. També: Lluís Maria Mestras i Martí, "Mestres d'aquell temps: Salvador Genís i Bech", *Presència històrica* 540 (1980): 33-34.

36 Agustín Escolano Benito, *La cultura empirica della scuola. Esperienza, memoria, archeologia* (Ferrara: Edizione Volta la Carta, 2016).

37 Salvador Genís, *El auxiliar del maestro...* III i IV.

> Este procedimiento, que adoptamos también en un principio nosotros, abandonándolo al poco tiempo, no puede calificarse de malo en absoluto, pero sí de insuficiente, porque no llena el objeto de la enseñanza[38].

En relació al tema de la llengua, en *El Auxiliar* defensa sense cap reserva que l'ensenyament del castellà a Catalunya, i als altres territoris de llengua diferent a la castellana, no es pot fer de la mateixa manera que als territoris que tenen el castellà com a llengua pròpia, i que aquest ensenyament no es pot fer de forma correcta sense l'auxili del català. L'estudi del l'evolució dels pròlegs de les distintes edicions d'*El Auxiliar* i dels seus articles a la premsa demostren una clara evolució del seus arguments sobre el paper que ha de tenir la llengua catalana a l'escola. Com ha indicat Emma Gallardo Richards, que ha estudiat a fons l'obra de Genís, els seus articles, ja a principis del segle XX, demostren una transició des de les propostes d'obres bilingües per ensenyar el castellà a posicions que defensaven la necessitat que el català fos present a l'escola, ja fos com a llengua vehicular o com a llengua d'estudi sense dependre del castellà[39].

A Balears es produeix un procés similar al de Catalunya. El 1874 els mestres Damián Boatella i Matias Bosch publiquen la seva obra *Enseñanza práctica del castellano en las Baleares*, destinada, com s'indica a la portada, "*a facilitar el conocimiento de la lengua nacional en estas islas*". Fou una obra de gran èxit de la qual s'han pogut localitzar unes nou edicions fins a 1909[40].

Un curiós testimoni de l'assimilació de la imposició del castellà a l'ensenyament, però a la vegada de com es comença a qüestionar aquesta imposició per part dels homes de la Renaixença, és una carta del filòleg, poeta, professor i assagista Tomàs Forteza i Cortès dirigida al seu mestre Marià Aguiló.

> Fa temps qu´en renya el desitx de fer aprendre de llegir en Mallorqui los meus dexebles. Pot ser que sia aquest desitx un desbarat, però `l m´ha mogut lo veure que ningú sab llegir la nostra llengua. El qui mes tertemuseja, essent axò la causa de no descobrir les bellesas de lo que llegeix y per consecuent de fastidiarse y flastomar del renaxement de la llengua. Are bé jo havia pensat (are

38 Salvador Genís, *El auxiliar del maestro*... IV.

39 Emma Gallardo Richards, "L'ensenyament del castellà a Catalunya a través de la premsa: Els articles pedagògics del mestre Gironí Salvador Genís i Bech (1841-1919)", *Anuari de Filologia. Estudis de Lingüística* 11 (2021): 120-121, 107-123.

40 Damián Boatella i Matias Bosch, *Enseñanza práctica del castellano en las Baleares* (Palma: Bartolomé Rotger, 1874). Sobre l'obra es pot consultar: Carme Simó, "Enseñanza práctica del castellano en las Baleares: un mètode per a ensenyar castellà als infants catalanoparlants", a *Estudis de llengua i literatura en honor de Joan Veny*, coord. por Josep Massot i Muntaner (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1998), vol. 2, 185-194.

> qui hi ha lliberta[t] de llibres de texto) ferne un ó be componguentlo ó be col.leccionantlo, que foss mitat en castellá mitat en Malloquí. Sé qu [sic] els mestres d´aquí, apátichs come Mallorquins y estraordinariament apátichs come Mestres no l´adoptarien provablement. Aquí serviria donchs per mi tot sol: l´adoptarien açi?. Desix pues qu´em contest á les preguntes. Faria aquest llibre? El faria original (si pot ser) ò col·leccionat. El faria en Mallorqui ó en catalá ò en Mallorquí y catalá?[41].

V. CONCLUSIONS

Com s'ha pogut veure, es pot parlar que al llarg del segle XIX, als territoris de parla catalana, es produeix la construcció d'un corpus de doctrina pràctica per racionalitzar i superar les dificultats que suposava que la llengua vehicular de l'ensenyament i la que s'havia d'aprendre a l'escola era una llengua que la majoria de la població no coneixia. Aquest conjunt de reflexions, tècniques i metodologies són desenvolupades, amb poques ajudes teòriques, pels mestres i professors, entre els quals es pot assenyalar, entre d'altres, el que va ser director de l'Escola Normal de Barcelona, Odó Fonoll i Guarda, o Lluís Bordás Munt, Ramon Torelló i Borràs, Marià Brosa i Arnó, Llorenç Trauque i Cassi, Salvador Genís, Miguel Rosanes, Tomàs Forteza i Cortès, Maties Bosch i Damià Boatellá; el regent de l'escola de pràctiques de Palma, Miquel Porcel Riera, o el menorquí Joan Benejam Vives o el sabadellenc Agustí Rius i Borrell. Aquestes idees es manifesten en la publicació de llibres escolars i articles a la premsa professional, i en la participació a congressos i trobades. En aquest sentit cal recordar el Congrés Nacional Pedagògic, celebrat en paral·lel a l'Exposició Universal del 1888 al paranimf de la Universitat de Barcelona per l'Associació de Mestres Públics de la província de Barcelona, que fou un important pas en el reconeixement de la llengua catalana en l'àmbit escolar. Com en altres casos, al marge de les grans teories pedagògiques i dels poderosos grups de pressió política, en aquest cas també foren els mestres els que contribuïren, a partir de l'experiència pràctica, a racionalitzar primer i qüestionar després l'aberració pedagògica d'ensenyar a les escoles en una llengua estranya per als alumnes marginant la llengua del poble.

41 Carta de Tomàs Forteza a Marià Aguiló sense data. Per la referència que es fa que hi ha llibertat d'elecció de llibres podem suposar que va ser escrita a l'època del Sexenni Democràtic. La carta es troba a l'Arxiu M. Aguiló de la Biblioteca de Catalunya.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Amengual i Batle, Josep. "Catecismes en català impresos a les Balears". A *Els escriptors balears i la seva producció en català. Els autors i llibres*, coordinat per Gabriel Janer Manila, 81-90. Palma: Conselleria d´Educació i Cultura del Govern Balear, 1986.

Botrel, Jean-François. "Naissance et essor d´une maison d´édition scolaire: La Casa Hernando de Madrid 1828-1883". A *Livres et libraires en Espagne et au Portugal (XVIe-20e siècle)*, 111-144. Paris: CNRS, 1989.

Braster, Sjaak, Ian Grosvenor, i María del Mar Del Pozo (eds.). *The Black Box of Schooling. A Cultural History of the Classroom*. Bèlgica: Peter Lang, 2011.

Brumme, Jenny, i Beatrice Schmid. "Una lengua, una visión. El pensamiento liberal sobre la educación lingüística en España durante el Trienio Constitucional: el Nuevo plan de enseñanza mutua (Barcelona, 1821)". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 30 (2017): 99-115.

Cala Carvajal, Rafael. "Materiales pedagógicos para la enseñanza de la lengua castellana en Cataluña (s. XVIII-XIX)". A *Estudios de Historiografía Lingüística. Actas del III Congreso Internacional de la SEHL* vol. II, editat per Miguel Ángel Esparza [et al.], 35-44. Hamburg: Helmut Buske, 2002.

Carbonell, Jordi. "Notes sobre els principis de la lectura nenorquina de 1804". *Estudis Romànics*, VIII (1961): 195-214.

Checa Godoy, Antonio. *Historia de la prensa pedagógica en España*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.

Comas, Francesca, i Bernat Sureda. "La premsa pedagògica en la construcció de la identitat professional dels mestres: 'El Magisterio Balear'". *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 24 (2014): 51-68.

Depaepe, Marc, i Frank Simon. "Is there any Place for the History of «Education» in the «History of Education»? A Plea for the History of Everyday Educational Reality in-and outside Schools". *Paedagogica Historica. International journal of the history of education*, 31 (1995): 9-16.

Escolano Benito, Agustín. *Educación y economía en la España ilustrada*. Madrid: Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones. Ministerio de Educación y Ciencia, 1988.

Escolano Benito, Agustín. *La cultura empirica della scuola. Esperienza, memoria, archeologia*. Ferrara: Edizione Volta la Carta, 2016.

Gallardo Richards, Emma. "La ortografía catalana en los manuales para la enseñanza del castellano en Cataluña: el caso de *El auxiliar del maestro catalán* (1869-1925) de Salvador Genís". *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 13 (2019): 235-255.

Escolano Benito, Agustín. "L'ensenyament del castellà a Catalunya a través de la premsa: Els articles pedagògics del mestre Gironí Salvador Genís i Bech (1841-1919)". *Anuari de Filologia. Estudis de Lingüística*, 11 (2021): 107-123.

Genís i Bech, Salvador. *En defensa de l'ensenyament en català. Articles pedagògics i altres escrits*. Barcelona: Fundació Pere Coromines, 2000.

González-Agàpito, Josep. "El Congrès Pedagògic: La reivindicació de la llengua en el marc de l'exposició". A *L'exposició del 88 i el nacionalisme català*, 100-106. Barcelona: Fundació Jaume I, 1988.

González-Agàpito, Josep, i Salomó Marqués. "El libro escolar en catalán". A *Historia ilustrada del libro escolar en España. Vol. I: Del Antiguo Régimen a la Segunda República*, dirigit per Agustín Escolano, 550-577. Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez, 1997.

Jovellanos, Gaspar Melchor de. *Memoria sobre educación pública*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

Julia, Dominique. "La cultura escolar como objeto histórico". A *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Métodos y fuentes,* coordinat per Margarita Menegus i Enrique González, 131-153. Ciudad de México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1995.

Martínez Taberner, Catalina. *La llengua catalana a Mallorca segles XVIII i primer terç del segle XIX*. Barcelona: Universitat de les Illes Balears. Departament de Filologia Catalana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000. Tesi doctoral.

Meda, Juri. *Mezzi di educazione di massa. Saggi di storia della cultura materiale della scuola tra XIX e XX secolo*. Milano: Franco Angeli, 2016.

Mestras i Martí, Lluís Maria. "Mestres d'aquell temps: Salvador Genís i Bech". *Presència històrica*, 540 (1980): 33-34.

Monés i Pujol Busquets, Jordi. *La llengua a l'escola (1714-1939)*. Barcelona: Editorial Barcanova, 1984.

Mut i Carbasa, Rosa, i Teresa Martí i Armengol. *La resistència escolar catalana en llibres: 1716-1939*. Barcelona: Edicions 62, 1981.

Pellicer, Joan Enric. *L'ensenyament de la llengua catalana al País Valencià (1238-1939)*, Universitat de València, 2003. Tesi doctoral. http://hdl.handle.net/10803/9624.

Pujol, David. *La llengua catalana a l'escola, entre la repressió i la resistència (1715-2018). De l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana als Premis Baldiri Reixac d'estímul a l'escola en català*. Universitat de Girona, 2019. Tesi doctoral. https://www.tesisenred.net/handle/10803/667693#page=1.

Pujol, David. *Els orígens de l'escola catalana.* Barcelona: Ediciones Ceac, 1998.

Sánchez Hita, Beatriz. "Cartillas políticas y catecismos constitucionales en el Cádiz de las Cortes: un género viejo para la creación de una nueva sociedad". *Revista de literatura* 65, 130 (2003): 541-574.

Solà Cortassa, Joan. "L'ensenyament del castellà a Catalunya al segle XIX". A *Llengua i educació en una perspectiva històrica. Actes de les 5enes. Jornades d'història de l'educació als Països Catalans*, editat per Jordi Monés i Pere Solà, 175-192. Vic: Eumo, 1984.

Sureda Garcia, Bernat. "Els llibres instructius infantils en català a Mallorca". A *Els escriptors balears i la seva producció en català. Els autors i llibres*, coordinat per Gabriel Janer Manila, 57-80. Palma: Conselleria d´Educació i Cultura del Govern Balear, 1986.

Terron, Aida. "El movimiento asociacionista del magisterio nacional. Orígenes y configuración histórica". *Historia de la Educación*, 6 (1987): 279-299.

Verrié i Faget, Jordi. *Continuïtat pedagògica catalana durant els segles XVIII i XIX*. Barcelona: Grup Promotor de l'Ensenyament i Difusió en Català, 1981.

Bernat Sureda Garcia
Departament de Pedagogia i Didàctiques Específiques
Universitat de les Illes Balears
Carretera de Valldemossa, km 7,5
07122 Palma – Mallorca. (España)
https://orcid.org/0000-0003-2173-3740

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1099-1110, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1099

PRESENTACIÓN

PRESENTATION

MARIBEL MANZANO
Universidad Pontificia de Salamanca

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 13/07/2022 Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

Los autores presentan los textos que fueron leídos en un ciclo de conferencias telemáticas que tuvo lugar en febrero y marzo de 2021. Concebido originalmente como un Congreso presencial, la situación sanitaria obligó a celebrar el evento con un nuevo formato. Las conferencias están destinadas a repasar la historia de la Acción Católica Española, de manera que sirvan como marco para presentar las tareas que se están cumpliendo en la Universidad Pontificia de Salamanca con el archivo de la ACE en ella depositado. Los autores de esta presentación repasan y valoran la bibliografía existente sobre el archivo y ofrecen un breve sumario del contenido de las conferencias

Palabras clave: Acción Católica Española; Archivo; Universidad Pontificia de Salamanca.

ABSTRACT

The authors introduce the papers presented during a course of lectures held online in February and March, 2021. Originally intended as a face-to-face conference, the health situation forced a change in participation modality. The lectures focus on the history of Spanish Catholic Action, providing a framework for the research currently in progress in the SCA archive of the Pontifical University of Salamanca. The authors of this presentation offer an overview and assessment of the bibliography on the archive and provide a brief abstract of the lectures.

Keywords: Spanish Catholic Action; archive; Pontifical University of Salamanca.

El año 2015, Feliciano Montero publicaba un artículo con el ilustrativo título de "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica"[1]. En él explicaba el origen intelectual, los intereses y el desarrollo de una vigorosa corriente de estudios históricos que querían ocuparse de los fenómenos religiosos como hechos socioculturales[2], más allá de la mera historia eclesiástica. Dos años más tarde, un volumen colectivo daba cuenta de los progresos de esa orientación historiográfica aplicada a la situación española[3].

Originada en Francia a finales de los años setenta del pasado siglo, esta corriente quedaba registrada en España por José Andrés-Gallego quien, en un trabajo de 1995, justificaba el nombre de "historia religiosa", explicaba sus diferencias respecto a la historia eclesiástica clásica, ofrecía algunos resultados y proponía tareas pendientes[4].

1 Montero García, Feliciano. "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica". *Historia contemporánea* 51(2015): 487-506.

2 Louzao Villar, Joseba. "La historia cultural de la religión". En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, coordinado por Feliciano García Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017), 279-297.

3 Montero García, Feliciano, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (coord.). *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017.

4 Andrés-Gallego, José. "La historia religiosa en España". *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995): 259-269.

En los cinco lustros transcurridos desde entonces, estudiosos decisivos de la historia religiosa en España han sido Feliciano Montero y el grupo de investigadores vinculados con él. Fruto de su iniciativa ha sido la constitución de la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea, nacida en 2017[5].

Dentro de los argumentos tratados por la historia religiosa española de buena parte del siglo XX, ocupa un lugar especial la Acción Católica Española, en adelante ACE. Trabajos pioneros sobre su historia fueron publicados en 1993 por Feliciano Montero[6] y en 1996 por Pedro Escartín[7]. En 2005 y 2017, Feliciano Montero volvía sobre el mismo asunto en sendos estudios[8], a los que habría que añadir un amplísimo número de artículos aparecidos en la revista *XX Siglos* y en otros medios. Dada su cuantía, resulta imposible ofrecer siquiera una breve reseña de los mismos, pero en los títulos ya citados puede encontrarse su referencia y la de otras publicaciones orientadas a describir la historia general de ACE. No obstante, parece imprescindible citar expresamente los trabajos de Feliciano Montero aparecidos en 2000 y 2008[9].

Junto a los estudios de carácter general sobre ACE, es necesario atender a los trabajos sectoriales. Algunos de ellos han investigado la historia de los movimientos especializados. Así, Basilisa López García ha sondeado la historia de la HOAC[10]. En el mismo orden de cosas, Berzal de la Rosa ha indagado la historia de la HOAC en Castilla y León[11] y la relación entre cristianos y movimientos obreros[12]. Sobre la recepción del Vaticano II por parte de ACE han escrito

5 Cuya página web puede consultarse en http://www.aehrc.es.

6 Montero García, Feliciano. *El Movimiento católico en España*. Madrid: Eudema, 1993.

7 Escartín Celaya, Pedro. "Apuntes para la historia de la Acción Católica en España". En *La Acción Católica Española. Documentos* (Madrid: Ediciones de la Federación de Movimientos de Acción Católica Española, 1996), 147-197.

8 Montero García, Feliciano. "Origen y evolución de la Acción Católica española". En *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, coordinado por Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), 133-159; Montero García, Feliciano. "El Movimiento Católico y la Acción Católica. Balance historiográfico y perspectivas". En Montero García, Feliciano, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (coord.). *La historia religiosa de la España contemporánea*…, 203-219.

9 Montero García, Feliciano. *La Acción Católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000. Montero García, Feliciano. *La Acción Católica en la II República*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

10 López García, Basilisa. *Aproximación a la historia de la HOAC: 1946-1981*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.

11 Berzal de la Rosa, Enrique. *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*. Valladolid: Ámbito, 2004.

12 Berzal de la Rosa, Enrique. "Cristianos en el *nuevo movimiento obrero* en España". *Historia Social* 54 (2006): 137-156.

Berzal de la Rosa[13] y, con pautas historiográficas distintas, Altemir[14]. La relación entre ACE y otras iniciativas de la Iglesia en España ha sido expuesta, por ejemplo, por Watanabe[15].

Especial interés tiene lo referente a la Acción Católica de la Mujer, pues esta organización fomentó la educación femenina, la capacitación profesional y el reconocimiento de los derechos laborales, políticos y civiles a todas las mujeres. Las agrupaciones femeninas, que coordinaba la Acción Católica de la Mujer, organizaron sus tareas mediante juntas provinciales y locales. Éstas, a su vez, establecieron diversas secciones, como las de enseñanza, acción social, moralidad, beneficencia, obrera y religión, entre otras. Durante el Primer Congreso de la Acción Católica de la Mujer se propuso que las Juntas ayudasen a los sindicatos católicos femeninos, para que las obreras pudieran tener representación en los organismos gubernamentales y así procurarles mejoras laborales. La sección de enseñanza promovió la creación de escuelas nocturnas, talleres de formación profesional y círculos de estudios, donde se impartía educación religiosa y social a las afiliadas de la Acción Católica de la Mujer.

Las asociadas de Acción Católica asistieron a diversos congresos internacionales con el fin de conocer las iniciativas que se llevaban a cabo en otros países. Siguiendo el modelo católico belga, fundaron escuelas sociales donde se trataba de formar a las directoras y gestoras de las obras católicas, así como de facilitar los recursos necesarios a las mujeres de clase media para que lograsen un empleo en las instituciones públicas o privadas[16].

El siglo XX contó con la presencia de numerosas mujeres que trabajaron en el campo de la educación social y el Archivo de ACE es pieza clave para recuperar ese legado. La labor social y educativa de algunas de ellas ya ha sido reconocida, pero todavía se ignoran los nombres y las historias de aquellas otras que fueron olvidadas por sus creencias religiosas, su clase social o el pensamiento político que profesaban. Mujeres que trabajaron en diversas iniciativas

13 Berzal de la Rosa, Enrique. "El impacto del Concilio Vaticano II en los movimientos seglares de Acción Católica". *Gerónimo de Uztariz* 32 (2016), 89-108.

14 Altemir Pardo, Jesús Fernando. *La recepción del concilio Vaticano II en la Acción Católica Española*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2017.

15 Watanabe, Chiaki. *Confesionalidad católica y militancia política, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica española: (1923-1936)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.

16 Blasco, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, 111-112. Sánchez Blanco, Laura. "Una historia diferente, 80 años después de que las mujeres votasen por primera vez: mujeres conservadoras, católicas y radicales". *Aportes. Revista de Historia Contemporánea* 28, 82 (2013), 101-123.

sociales, pero a las que los condicionantes de la época no permitieron ser protagonistas de la historia.

Una bibliografía actualizada sobre la cuestión puede encontrarse en Martín Gutiérrez[17] y en Martín Gutiérrez y De Lima Grecco[18], pero también, desde otra perspectiva, en Sánchez Blanco[19]. De entre los abundantes títulos dedicados al argumento, es ineludible citar, además, los de Mónica Moreno Seco[20].

Obvio es decir que, en mayor o menor medida, todos los estudios mencionados han hecho uso del Archivo de ACE. Ubicado hasta hace dos años en la sede de ACE en Madrid[21], el Archivo fue trasladado a la Universidad Pontificia de Salamanca, en adelante UPSA, en julio de 2018[22].

En opinión de Montero[23], en su emplazamiento anterior "los fondos trasladados están en muy buena medida bien catalogados e inventariados, y, por tanto, listos para su consulta". Lo cierto es, sin embargo, que Montero no llegó a conocer el volumen y contenido total del Archivo trasladado. Él suponía[24]

> que lo trasladado ahora corresponde a los fondos generales de la AC española y sus organismos dirigentes (Dirección Central, Junta Nacional, Casa del Consiliario), además del Archivo de las ramas femeninas (mujeres y jóvenes), de las masculinas (hombres, Juventud). Y que en Alfonso XI permanecen, junto a

17 Martín Gutiérrez, Sara. *Obreras y católicas. De la formación a la movilización. Roles de género y compromiso temporal de la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF) en España (1946-1970). Tesis doctoral.* Universidad Complutense de Madrid, 2017. Martín Gutiérrez, Sara. "El archivo de la hermandad obrera de Acción Católica (HOAC) en España: Memoria de mujeres y hombres del movimiento obrero católico". *Anuario Escuela de Archivología* IX (2017), 197-209.

18 Martín Gutiérrez, Sara y Gabriela de Lima Grecco. "Salvando las ánimas. Discursos de género y religión en las revistas de la Acción Católica Española". *Ex æquo* 37 (2020), 63-80.

19 Sánchez Blanco, Laura. *Rosas y Margaritas. Mujeres falangistas, tradicionalistas y de Acción Católica asesinadas en la Guerra Civil*. Madrid: Actas, 2016.

20 Moreno Seco, Mónica. "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 26 (2003), 239-265. Moreno Seco, Mónica. "Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo". En *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González Madrid (Madrid: Sílex, 2011), 133-160. Moreno Seco, Mónica. "Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 102 (2016), 95-119.

21 Montero García, Feliciano. "La Acción Católica Española. Los archivos y la historia". *Religión digital*, 19 de febrero de 2018. https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20180219/accion-catolica-espanola-archivos-historia-noticia-689400431670/ [última consulta 18.5.2020].

22 Huete Caballo, Ana Isabel y Ángeles Sánchez González "El archivo del asociacionismo católico". *Archivamos: Boletín de la Asociación de Archiveros de Castilla y León* 112 (2019), 49-51.

23 Montero García, Feliciano. "La Acción Católica Española. Los archivos…".

24 Montero García, Feliciano. "La Acción Católica Española. Los archivos…".

> los movimientos respectivos, los ricos archivos de la HOAC, de la JOC, de la JEC.

Pero, realmente, lo trasladado a Salamanca fue todos los fondos que había en Madrid.

Sobre el valor de estos fondos, existen opiniones discrepantes. López Villaverde[25] y Martín Gutiérrez[26] los califican muy laudatoriamente. También Montero, como acaba de verse, se refiere a los "ricos archivos de la HOAC, de la JOC, de la JEC" y mantiene que los fondos del Archivo están "bien catalogados e inventariados". Por el contrario, Inmaculada Blasco (2003) afirma que

> la documentación depositada en el Archivo de la Acción Católica Española de Madrid, se perdió a raíz de la llamada crisis de la AC de 1966. La documentación que se mantiene en la actualidad no está catalogada, aunque existe una parte ordenada en archivadores, especialmente referente al periodo franquista.

y señala el carácter repetitivo de la documentación interna compuesta de informes, circulares, memorias, estatutos, correspondencia, estadísticas y actas de reuniones, lo que hace tediosa su consulta[27]. Labrador Hayas recoge y comparte las afirmaciones de Blasco[28].

Este contraste de pareceres ilustra bien la situación actual del Archivo. Respecto a la antigüedad de los documentos que se conservan y que ponen en duda Blasco y Labrador Hayas, la url https://summa.upsa.es/results.vm?q= parent%3A0000098751 traslada el contenido de los inventarios actualmente existentes, elaborados en parte por la meritoria labor de los antiguos responsables del Archivo y en parte por el trabajo de las archiveras de UPSA. De acuerdo con ellos, los documentos más antiguos datan de 1932. Pero es de notar que, tanto por exceso como por defecto, tales inventarios no se corresponden exactamente con el conjunto de la documentación que existe en la actualidad. En todo caso, los inventarios acreditan que, si bien parte de la documentación puede haberse perdido, se conserva el grueso de la misma.

25 López Villaverde, Ángel Luis. "La Guía de la Acción Católica Española: una fuente básica para el análisis del movimiento católico durante la posguerra". *Hispania Sacra* 52, 106 (2000), 675-694.

26 Martín Gutiérrez, Sara. "El archivo de la hermandad…".

27 Blasco, Inmaculada. *Paradojas*…, 21.

28 Labrador Hayas, Sara Alejandra. *Las grietas de la secularización: identidades y violencia anticlerical durante la guerra civil en Madrid (1936-1939)*, 2016. https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag13888/Labrador_SEMINARIO%20DE%20INVESTIGACI%C3%93N.pdf [última consulta 18.5.2020].

Lo que certifican las opiniones de Blasco y Labrador Hayas es que la consulta de los fondos no era tan fácil como Montero mantenía. Sólo una parte de los mismos se encuentra catalogada y ésta de manera incompleta, lo que pudo inducir a error a Blasco.

De donde se sigue la necesidad de mantener e impulsar la tarea ya emprendida por el Servicio de Biblioteca y Archivo de UPSA y de añadirle el cumplimiento de un deseo compartido por UPSA, por ACE y por investigadores de muchos ámbitos, deseo que expresaba Montero en los siguientes términos[29]:

> Ojalá la nueva ubicación impulse y facilite ese trabajo de investigación y estudio, y que la propia Universidad (de acuerdo con la ACE) lo propicie mediante la creación de un Instituto de Investigación y estudio con su colección de publicaciones. Sería una buena forma de utilizar los ricos fondos recibidos.

Con este fin, el Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticos de UPSA y la Biblioteca de la Universidad convocaron unas jornadas de trabajo que estarían acompañadas de una exposición y deberían celebrarse en noviembre de 2020. La situación sanitaria de todos conocida obligó a cancelar este evento y a sustituirlo por un ciclo de conferencias que se impartieron telemáticamente entre enero y marzo de 2021. Lo que el lector tiene entre sus manos en este cuaderno monográfico es el texto de algunas de dichas conferencias[30].

En la primera de ellas, Ana Isabel Huete Caballo y Ángeles Sánchez González, archiveras de la Biblioteca de UPSA, relatan cómo tuvo lugar el traslado a Salamanca de los fondos del Archivo ACE, describen someramente el estado en que se encontraban y las tareas que se han llevado a cabo en los últimos años. Gracias al empeño de los responsables del Archivo cuando éste se hallaba en Madrid y a los esfuerzos cumplidos por quienes se encargan de él en su emplazamiento actual, se ha podido empezar el proceso de digitalización, se han llevado a cabo las tareas de instalación y puesta a disposición de los interesados de los documentos ya catalogados y están en curso labores de inventariado, clasificación y catalogación. El artículo constituye un preciso informe del estado actual del Archivo y advierte de la necesidad de

29 Montero García, Feliciano. "La Acción Católica Española. Los archivos…".

30 La versión original de todas ellas, tanto de las ahora publicadas como de las que, por diferentes motivos, no han llegado a publicarse, puede consultarse en el repositorio institucional de la Biblioteca de UPSA: https://koha.upsa.es/cgi-bin/koha/opac-search.pl?q=conferencias+ace. En la misma url puede verse la exposición virtual de documentos del archivo depositado en UPSA, preparada con ocasión del ciclo de conferencias.

incrementar los medios materiales para examinar y organizar la abundantísima documentación en él conservada.

Los cambios políticos, sociales y culturales acaecidos en Europa desde comienzos del siglo XIX, hicieron proliferar las iniciativas de todo género destinadas a hacer presente la fe cristiana en la esfera de la vida pública. Desde mediados de ese siglo, se detectan por doquier propuestas en tal sentido. El 11 de junio de 1905, con su encíclica *Il fermo propósito*, dirigida a los católicos italianos, Pío X intenta organizar la diversidad de iniciativas surgidas en Italia, estableciendo las bases de lo que llegaría a ser la Acción Católica, pero conservándose aún dentro de lo que Montero califica como movimiento católico para diferenciarlo netamente de la Acción Católica[31]. Habrá que esperar al pontificado de Pío XI para que ésta quede propiamente constituida, como respuesta a la disolución de las asociaciones de todo tipo llevada a cabo por Mussolini. Por lo mismo, la Acción Católica quedaría definida como la "participación de los laicos en el apostolado jerárquico"[32]. Inmediatamente, el episcopado español, que ya venía alentando el movimiento católico, se hizo eco de las indicaciones romanas.

En su artículo, el profesor Berzal de la Rosa se ocupa de la prehistoria de la ACE, expresada en la versión española del movimiento católico, para tratar luego de los primeros compases de la historia de la ACE, cuyas primeras bases datan de 1926, y que muy pronto hubo de afrontar la conflictiva situación que supuso la instauración de la República en 1931.

Basilisa López, una de las mejores conocedoras de la historia de la HOAC, escribe sobre las asociaciones cristianas de trabajadores italianos, ACLI, como modelo tomado como referencia para la constitución de la Hermandad Obrera de Acción Católica, la HOAC. Siguiendo ese hilo conductor, expone las relaciones internacionales de los pioneros de esta sección de la ACE, nacida en 1946: su participación en encuentros internacionales, en un tiempo especialmente convulso y con una situación política en España reacia a la apertura internacional. Se trata de un trabajo especialmente valioso, porque no existía hasta el momento ningún estudio que, de manera organizada y sistemática, abordara esta materia.

Por último, Laura Sánchez Blanco, de la Universidad Pontificia de Salamanca, da cuenta del Boletín de la Acción Católica de la Mujer, editado bajo los

31 Montero García, Feliciano. "Origen y evolución…", 133.

32 Pius XI, "Epistula *Quae Nobis* ad Cardinalem Bertram". *Acta Apostolicæ Sedis* 20 (1928), 385.

auspicios de la diócesis de Córdoba, y analiza y clasifica los contenidos de uno de los números publicados, el que se conserva en mejor estado. Mediante su estudio, Sánchez Blanco detalla los argumentos que eran abordados en este boletín, un trabajo que puede servir de referencia a posteriores estudios sobre obras del mismo género difundidas por la ACE.

Este repertorio de textos ofrece una primera aproximación general a la historia de la ACE y con ello sirve de excelente presentación a la noticia de los trabajos que actualmente se cumplen en el Archivo de esa institución depositado en la Universidad Pontificia de Salamanca. Por su parte, el progreso de dichos trabajos permitirá un conocimiento más equilibrado y maduro de una de las instituciones protagonistas de la vida social, religiosa y política española durante buena parte del siglo XX.

El Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas de UPSA tiene el propósito de continuar durante los próximos años el camino emprendido con la serie de conferencias que han dado origen a esta sección monográfica en *Cauriensia*. Es de esperar que los esfuerzos por indagar en la historia de la ACE y por exponerla discurran en paralelo con el empeño por organizar mejor su Archivo y por dar más cumplida noticia de los documentos que contiene y que, de esta manera, ambas tareas, la historiográfica y la archivística, se nutran la una de la otra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altemir Pardo, Jesús Fernando. *La recepción del concilio Vaticano II en la Acción Católica Española*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2017.

Andrés-Gallego, José. "La historia religiosa en España". *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995): 259-269.

Berzal de la Rosa, Enrique. *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*. Valladolid: Ámbito, 2004.

Berzal de la Rosa, Enrique. "Cristianos en el *nuevo movimiento obrero* en España". *Historia Social* 54 (2006): 137-156.

Berzal de la Rosa, Enrique. "El impacto del Concilio Vaticano II en los movimientos seglares de Acción Católica". *Gerónimo de Uztariz* 32 (2016), 89-108.

Blasco, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, 111-112.

Escartín Celaya, Pedro. "Apuntes para la historia de la Acción Católica en España". En *La Acción Católica Española. Documentos*, 147-197. Madrid: Ediciones de la Federación de Movimientos de Acción Católica Española, 1996.

Huete Caballo, Ana Isabel y Ángeles Sánchez González "El archivo del asociacionismo católico". *Archivamos: Boletín de la Asociación de Archiveros de Castilla y León* 112 (2019), 49-51.

Labrador Hayas, Sara Alejandra. *Las grietas de la secularización: identidades y violencia anticlerical durante la guerra civil en Madrid (1936-1939)*, 2016. https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag13888/Labrador_SEMINARIO%20DE%20INVESTIGACI%C3%93N.pdf [última consulta 18.5.2020].

López García, Basilisa. *Aproximación a la historia de la HOAC: 1946-1981*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.

López Villaverde, Ángel Luis. "La Guía de la Acción Católica Española: una fuente básica para el análisis del movimiento católico durante la posguerra". *Hispania Sacra* 52, 106 (2000), 675-694.

Louzao Villar, Joseba. "La historia cultural de la religión". En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, coordinado por Feliciano García Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar, 279-297. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017.

Martín Gutiérrez, Sara. *Obreras y católicas. De la formación a la movilización. Roles de género y compromiso temporal de la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF) en España (1946-1970). Tesis doctoral.* Universidad Complutense de Madrid, 2017.

Martín Gutiérrez, Sara. "El archivo de la hermandad obrera de Acción Católica (HOAC) en España: Memoria de mujeres y hombres del movimiento obrero católico". *Anuario Escuela de Archivología* IX (2017), 197-209.

Martín Gutiérrez, Sara y Gabriela de Lima Grecco. "Salvando las ánimas. Discursos de género y religión en las revistas de la Acción Católica Española". *Ex æquo* 37 (2020), 63-80.

Moreno Seco, Mónica. "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 26 (2003), 239-265.

Moreno Seco, Mónica. "Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo". En *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González Madrid, 133-160. Madrid: Sílex, 2011.

Moreno Seco, Mónica. "Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 102 (2016), 95-119.

Montero García, Feliciano. *El Movimiento católico en España*. Madrid: Eudema, 1993.

Montero García, Feliciano. *La Acción Católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

Montero García, Feliciano. "Origen y evolución de la Acción Católica española". En *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, coordinado por Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino, 133-159. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

Montero García, Feliciano. *La Acción Católica en la II República*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

Montero García, Feliciano. "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica". *Historia contemporánea* 51 (2015): 487-506.

Montero García, Feliciano, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (coord.). *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017.

Montero García, Feliciano. El Movimiento Católico y la Acción Católica. Balance historiográfico y perspectivas". En *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, coordinado por Feliciano García Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar, 203-219. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017.

Montero García, Feliciano. "La Acción Católica Española. Los archivos y la historia". *Religión digital*, 19 de febrero de 2018. https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20180219/accion-catolica-espanola-archivos-historia-noticia-689400431670/ [última consulta 18.5.2020].

Pius XI, "Epistula *Quae Nobis* ad Cardinalem Bertram". *Acta Apostolicæ Sedis* 20 (1928), 385.

Sánchez Blanco, Laura. "Una historia diferente, 80 años después de que las mujeres votasen por primera vez: mujeres conservadoras, católicas y radicales". *Aportes. Revista de Historia Contemporánea* 28, 82 (2013), 101-123.

Sánchez Blanco, Laura. *Rosas y Margaritas. Mujeres falangistas, tradicionalistas y de Acción Católica asesinadas en la Guerra Civil*. Madrid: Actas, 2016.

Watanabe, Chiaki. *Confesionalidad católica y militancia política, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica española: (1923-1936)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.

Maribel Manzano
Directora de la Biblioteca
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía 5. 37002. Salamanca (España)

Santiago García-Jalón
Director del Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía 5. 37002. Salamanca
https://orcid.org/0000-0002-0612-6654

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1111-1146, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1111

EL ARCHIVO DE ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA (A.C.E.) EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA [*] [**]

THE ARCHIVE OF ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA (A.C.E.) AT THE PONTIFICAL UNIVERSITY OF SALAMANCA

ANA ISABEL HUETE CABALLO
Universidad Pontificia de Salamanca. Archivo

ÁNGELES SÁNCHEZ GONZÁLEZ
Universidad Pontificia de Salamanca. Archivo

Recibido: 23/05/2022 Aceptado: 21/09/2022

[*] Este artículo es fruto de la conferencia impartida en el I Ciclo de Conferencias "El Archivo de A.C.E. en la UPSA" (25 de febrero a 23 de marzo 2021) organizado por el Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas y el Servicio de Biblioteca y Archivo de la UPSA.

Esta conferencia tiene su complemento en la exposición virtual sobre la historia de la Acción Católica que muestra algunos carteles, fotografías y documentos del Archivo. Está disponible en nuestro repositorio institucional. https://summa.upsa.es/details.vm?q=id:0000133023

[**] Queremos dar las gracias a Maribel Manzano, directora del Servicio de Biblioteca y Archivo de la UPSA por el empeño en mostrar la riqueza del Patrimonio Documental conservado y custodiado en el Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca, a Santiago García-Jalón, director del Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas de la universidad, por la oportunidad que nos brinda de presentar los fondos de A.C.E. y el trabajo técnico archivístico realizado; y al programa de Iberarchivos por la ayuda recibida para continuar con el tratamiento técnico archivístico del Archivo de Acción Católica Española.

RESUMEN

El Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca conserva y custodia documentación histórica desde la época medieval. El Archivo de Acción Católica Española constituye una parte notable de la documentación conservada y custodiada en el Archivo y es un referente a nivel internacional de fuentes de primer orden para el estudio de la sociedad española del siglo XX. En este artículo se muestra la gran riqueza de sus fondos archivísticos y las grandes posibilidades de investigación que tiene. El trabajo técnico archivístico realizado en su documentación facilita la consulta de la misma para investigadores y usuarios en general, y con el mismo se contribuye a difundir la riqueza documental de un legado patrimonial custodiado en Salamanca, colaborando además de esta manera con la transferencia de conocimiento y el acercamiento de los documentos al público en general.

Palabras clave: Acción Católica Española, Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca.

ABSTRACT

The Pontifical University of Salamanca Archives keep and preserve historical records from medieval times. The Spanish Catholic Action Archives represent a great part of the documents kept in the University Archives and are a main source at an international level for the study of 20th Century Spanish Society. This article highlights the great richness of the Spanish Catholic Action archival collections and shows the big chances they have for the research. The archival treatment carried out on the documents eases their consultation by the researchers and general users, and with it we contribute to disseminating the documentary richness of a heritage legacy preserved in Salamanca, collaborating also in this way with the transfer of knowledge and the approaching of documents to the general public.

Keywords: Spanish Catholic Action, Pontifical University of Salamanca Archives.

INTRODUCCIÓN

En este artículo queremos presentar sucintamente el movimiento religioso de Acción Católica Española (en adelante, A.C.E.), puesto que no es nuestro cometido hacer un estudio pormenorizado de lo que representa esta entidad en la sociedad española del s. XX.

El traslado de la documentación de este movimiento religioso al Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca es fruto de un Convenio firmado en 2018 entre la Conferencia Episcopal Española, la Federación de Movimientos de Acción Católica y dicha universidad.

La Acción Católica (en adelante, A.C.) se entiende como un movimiento apostólico de vida y práctica de la fe cristiana, generado a lo largo de un proceso histórico amplio a partir del siglo XIX.

Se puede definir como la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Cabe recordar que una de las notas con las que el Concilio Vaticano II define la A.C. es la organización de los laicos a modo de cuerpo orgánico para un apostolado más eficaz.

Según los Estatutos de A.C. de 1967, en dicha organización se asocian voluntariamente los seglares para cooperar, según su condición y con su propia responsabilidad, bajo la superior dirección de los obispos, en la misión apostólica de la Iglesia.

Conforme a las Bases generales de 1993, los movimientos que integran la A.C. son asociaciones públicas de fieles que se integran en el plano nacional en la Federación de los movimientos de A.C., la cual es también una asociación pública de fieles en la Iglesia y goza de personalidad jurídica propia, siendo aprobados sus estatutos por la Conferencia Episcopal Española.

En España, tras un período precursor en el que diversas entidades católicas trataron de unir a los católicos en una acción pública, podría afirmarse, según el modelo de Pío XI y simplificando muchos matices históricos, que la A.C. como tal, nace con la reorganización llevada a cabo en 1926 por el Cardenal Reig y Casanova, el impulso conciliador de Ángel Herrera Oria, que fue presidente de la Junta Central durante la Segunda República, y la aprobación posterior de las Bases para la reorganización de la A.C.E. de 1931 y 1939, que estarán en vigor hasta los Estatutos de 1959 y 1967.

En nuestro país la Acción Católica se desarrolló siguiendo el modelo italiano y vaticano, que se estructuraba en cuatro ramas: hombres, mujeres, juventud masculina y juventud femenina. En 1919 se había constituido Acción Católica de la Mujer, bajo el amparo del cardenal Guisasola. En 1920 se funda la rama juvenil masculina de estudiantes, coincidiendo con la llegada del nuevo nuncio apostólico a España, monseñor Tedeschini.

Aunque los órganos de dirección de Acción Católica eran centrales, su base era diocesana. Así, la responsabilidad pastoral de cada obispo sobre la Acción Católica en su diócesis, primaba sobre las directrices nacionales.

En el seno del Movimiento de Mujeres de A.C. surgirá Cáritas en 1942, y obras sociales tan importantes como la Campaña contra el Hambre (actualmente Manos Unidas) y los Centros de Formación Familiar y Social (posteriormente denominados Centros de Cultura Popular y de Promoción Femenina).

Junto a la Acción Católica General se irán constituyendo, a partir de 1946, los movimientos especializados:

1. MOVIMIENTOS ESPECIALIZADOS (1946-)

- Hermandad Obrera de Acción Católica (masculina y femenina) (H.O.A.C./ H.O.A.C.F.)
- Juventud Obrera Cristiana (J.O.C. / J.O.C.F.)
- Juventud Universitaria de Acción Católica (J.U.M.A.C. /J.U.F.A.C.)
- Juventud Estudiante Católica (J.E.C. / J.E.C.F.)
- Juventud Independiente Católica (J.I.C. /J.I.C.F.)
- Juventud Agrícola y Rural Católica (J.A.R.C.) /Juventud Agraria Católica Femenina (J.F.A.C.)
- Acción Social Patronal
- Asociación de Oficinistas de Acción Católica
- Unión de Graduados de Acción Católica /Graduadas y Escritoras de Acción Católica

Las entidades especializadas vivirán una época de crecimiento hasta 1966, año en que se produce una crisis de la A.C. que provocará la desaparición de gran parte de ellos. Solo la J.O.C. y la H.O.A.C. lograron resistir demandando un marco jurídico especial dentro de los nuevos Estatutos de 1967. Estos movimientos católicos obreros desempeñaron un papel muy importante en la reconstrucción del movimiento obrero español, siendo decisiva su colaboración en la fundación de la Unión Sindical Obrera (U.S.O.) y en la formación de las primeras Comisiones Obreras.

Pese a la crisis de finales de los 60, los órganos centrales de la A.C.E, como la Junta Nacional, siguieron funcionando durante la década de los setenta. En mayo de 1978, la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española

creó la Coordinadora B [1], que consiguió reunir a la mayor parte de los movimientos aún existentes. En 1991 se reunieron el primer Consejo de A.C. y una Secretaría provisional hasta la aprobación en 1993 de las Bases Generales de la Acción Católica Española y de los Estatutos de la Federación de Movimientos de Acción Católica. En estas Bases se establece que "los Movimientos de Acción Católica pueden organizarse como Movimientos de Acción Católica General o como Movimientos Especializados, más directamente orientados a un determinado grupo humano o ambiente social"[2]. Las Bases y Estatutos de 1993 supondrán el renacer de la Acción Católica General, vinculada ahora estrechamente con los movimientos especializados.

Tras varios años de debate, los grupos de Jóvenes, Adultos y Junior deciden reunirse en una única asociación. Los Estatutos de esta nueva Acción Católica General fueron aprobados en la XCIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (Madrid, abril 2009), celebrándose su primera Asamblea en Cheste (Valencia), de 30 de julio a 2 de agosto de 2009.

Los movimientos de Acción Católica Española en la actualidad son:

Acción Católica General, que engloba los grupos de Adultos, Jóvenes y Junior.

Movimientos especializados

- Hermandad Obrera de Acción Católica (H.O.A.C.)
- Juventud Estudiante Católica (J.E.C.)
- Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.)
- Movimiento de Jóvenes Rurales Cristianos (M.J.R.C.R.)
- Movimiento de Profesionales Cristianos
- Movimiento Rural Cristiano
- Fraternidad Cristiana de Personas con Discapacidad (Frater España)

Para concluir esta introducción señalamos, con Feliciano Montero, que "la historia de la A.C.E., y en general la de la propia Iglesia, no pertenece exclusivamente a la organización sino al conjunto de la sociedad española con

1 Formada por el Movimiento Rural Cristiano, la J.O.C., la J.A.C., Movimiento Junior, Mujeres de A.C., H.O.A.C., H.O.A.C.F., Cristianos en la Enseñanza, J.E.C.

2 Conferencia Episcopal Española, *Bases Generales de la Acción Católica Española y Estatutos de la Federación de Movimientos de Acción Católica*. Madrid: Edice, 1994.

cuya historia se entremezcla"[3]. El archivo de esta macroentidad testimonia la historia de cada uno de sus movimientos, la vida interna de la Iglesia y las relaciones de esta con las autoridades administrativas, así como otros aspectos con repercusión en la sociedad del momento, incluyendo los movimientos sociales, las corrientes políticas y sindicales, movimientos obreros, de jóvenes, de mujeres, inicio de organizaciones de apoyo y ayuda a desfavorecidos, migrantes, etc. Así el Archivo de la A.C.E. constituye un referente de primer orden en fuentes documentales para el conocimiento de la reciente historia de España.

I. EL ARCHIVO DE A.C.E. EN LA UPSA

El Archivo de la A.C.E. se encuentra custodiado en esta universidad formando parte del Archivo de la UPSA, que a su vez se enmarca en la estructura del Servicio de Biblioteca y Archivo.

Queremos mostrar en primer lugar los fondos conservados en la universidad y que se pueden dividir en tres grupos:

1. ARCHIVO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA[4]

Fondo institucional UPSA (1940-2019)

Fondos de otras instituciones:

- Fondos históricos del Seminario Conciliar y Colegios (1259-1945):
    - Archivo del Colegio de los Doctrinos
    - Archivo del Colegio de Pan y Carbón
    - Archivo del Colegio de San Vicente
    - Archivo del Colegio de Santa Catalina
    - Archivo del Colegio de Santa María de Burgos
    - Archivo del Colegio de Santa María y Santo Tomás
    - Archivo del Colegio de Santo Tomás Cantuariense
    - Archivo del Seminario Conciliar de San Carlos

3 Feliciano Montero, "La Acción Católica Española. Los archivos y la historia", *El Periodista Digital*, 19 de febrero de 2018, https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/20180219/accion-catolica-espanola-archivos-historia-noticia-689400431670/

4 http://censoarchivos.mcu.es/CensoGuia/archivodetail.htm?id=51494

- Fondo de la Confederación Nacional de Cabildos Colegiales y Catedrales de España (1970-2016)
- Fondo de la editorial Promoción Popular Cristiana (PPC) (1955-1992)
- Archivo de Acción Católica Española (1926-2018)

Fondos personales

A continuación, analizamos cada uno de estos fondos:

Fondo institucional UPSA (1940-2019). Está formado por los documentos producidos, recibidos o reunidos por la Universidad o sus miembros en el ejercicio de sus funciones, y que constituyen la memoria de actuación de la Universidad desde su fundación, y el testimonio de los derechos y obligaciones de la institución y de sus miembros.

Fondos de otras instituciones, recibidos en concepto de donación, legado, depósito, cesión o cualquier otra forma jurídica. En este grupo estarían:

- Fondos históricos del Seminario Conciliar y Colegios (1259-1945):
- Archivo del Seminario Conciliar de San Carlos (1778-1945)
- Archivo del Colegio de los Doctrinos (1558-1799)
- Archivo del Colegio de Pan y Carbón (1504 -1773)
- Archivo del Colegio de Santa Catalina (1596 -1790)
- Archivo del Colegio de Santo Tomás Cantuariense (1505 -1648)
- Archivo del Colegio de Santa María de Burgos (1520-1647)
- Archivo del Colegio de Santa María y Santo Tomás (1650-1779)
- Archivo del Colegio-Monasterio de San Vicente (1259-1835)

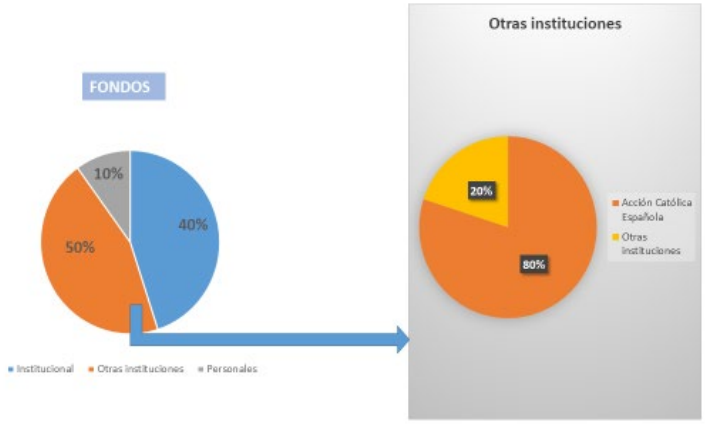
(El documento más antiguo de estos fondos data de 1259 y pertenece al Colegio Monasterio de San Vicente y el más moderno, de 1945, pertenece al fondo del Seminario Conciliar).

- Fondo de la Confederación Nacional de Cabildos Colegiales y Catedrales de España (1970-2016)
- Fondo de la editorial PPC (1955-1992)
- Archivo de Acción Católica Española (1926-2018)

Fondos personales. Esta agrupación está formada por los archivos de personas destacadas donados a la Universidad, entre ellos están los de:

- Andrés, Melquíades (1932-2014)
- Benito y Durán, Ángel (1907-1993)

- Durán Justo, Leopoldo (1917-2008) [5]
- Echeverría, Lamberto de (1918-1987)
- García y García, Antonio (1918-2013)
- Manzanares, Julio (1932-2018)



En este gráfico podemos comparar la proporción de documentación de los diferentes grupos de fondos que custodia el archivo de la universidad

En el mismo podemos apreciar que los fondos de otras instituciones ocupan la mayor proporción, no obstante, el fondo institucional ha aumentado considerablemente en los últimos años y seguirá creciendo con las transferencias periódicas programadas desde los servicios administrativos y centros de la UPSA.

El Archivo de A.C.E. ocupa alrededor de un 80% del volumen total de los fondos de otras instituciones. El resto, como hemos apuntado anteriormente, lo componen los fondos históricos del antiguo Seminario Conciliar y Colegios, el fondo de la editorial Promoción Popular Cristiana (antes Propaganda Popular Católica), y el Archivo de la Confederación Nacional de Cabildos Colegiales y Catedrales de España.

5 La familia de Leopoldo Durán donó su biblioteca a la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre sus fondos se encontraron algunos documentos de su archivo personal que son los que componen este fondo documental. Su archivo personal fue donado por su familia a la Universidad de Georgetown (Washington D.C., Estados Unidos).

Todos los instrumentos de descripción y de información del Archivo de la Universidad Pontificia se encuentran disponibles en nuestro repositorio[6], el cual es accesible a cualquier ciudadano, está en abierto, es fácil de consultar y tiene posibilidad de hacer búsquedas por términos, nombres y se puede buscar texto completo, secuencias y frases completas.

Si alguien está interesado en saber un poco más sobre la documentación que contienen dichos fondos, tiene disponible esta información en el Censo-Guía de Archivos de España e Iberoamérica.

II. FONDOS DE A.C.E.

En primer lugar, conviene señalar que el Archivo de A.C.E. es un archivo de archivos, pues engloba diferentes movimientos.

En julio de 2018, llegaba al archivo de esta universidad para su conservación y custodia, desde su sede en Madrid, el Archivo de Acción Católica Española. Esto llegó a ser posible gracias al Convenio de cesión firmado por la Federación de Movimientos de A.C., la Conferencia Episcopal Española y la Universidad Pontificia de Salamanca.

Llegaron más de 3.000 cajas que poco a poco se fueron instalando en el depósito del archivo. A partir de ese momento comenzaría un trabajo de instalación costoso.

El trabajo técnico archivístico desde entonces ha sido mucho y arduo, pero a la vez lleno de entusiasmo y repleto de satisfacciones, y siempre en favor y servicio de los ciudadanos interesados en este "legado documental" de patrimonio histórico, conservado ahora en Salamanca, ciudad de la Cultura y patrimonio de la Humanidad.

Ha sido un reto y una responsabilidad grande el poner en marcha todo el engranaje de trabajo archivístico, debido a la confianza que la Federación de Movimientos de A.C.E. y la Conferencia Episcopal han puesto en la Universidad Pontificia y por ende en el personal de su archivo, al haber trasladado aquí para su conservación y custodia, el Archivo de A.C.E.

El archivo de esta macroentidad contiene documentos desde 1926 hasta nuestros días. Se trata de un gran legado documental y un referente importante

6 https://summa.upsa.es/

en fuentes manuscritas, mecanografiadas y audiovisuales para el estudio de la sociedad de varias épocas históricas en España.

Junto con la documentación llegaron *7 inventarios realizados*[7] en el antiguo domicilio de la calle Alfonso XI de Madrid:

INVENTARIOS INICIALES

1) Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.) (1946-) (89 cajas)
2) Juventud Estudiante Católica (J.E.C.) (1951-) (393 cajas)
3) Mujeres Trabajadoras Cristianas (M.T.C.) (antigua H.O.A.C.F.)[8]
4) Hermandad Obrera de A.C. (H.O.A.C.) (1948-) (421 cajas)
5) Centros Católicos de Cultura Popular y Desarrollo de Adultos (1989-) (118 cajas)
6) Acción Católica General (A.C.G.) (1993-)
   - Hombres de Acción Católica (H.A.C.) (1940-) (52 cajas)
   - Mujeres de Acción Católica (M.A.C.) (1934-95) (relación sin inventariar, posteriormente descrita)
   - Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (U.M.O.F.C.) (1952-1987) (17 cajas)
   - Movimiento Junior de Acción Católica (1975-) (86 cajas)
   - Juventud de Acción Católica (J.A.C.). (1985-) (185cajas)
7) Federación de Movimientos de A.C. (F.M.A.C.) (1994-):
   - Dirección Central de A.C. (1939-) (22 cajas)
   - Junta Nacional de Acción Católica Española. (1932–1976) (52 cajas)
   - Juventud Independiente Cristiana (J.I.C.). (1959–)/ Juventud Femenina Independiente Cristiana (J.I.C.F.). (1960–) /Juventud Independiente Cristiana Internacional (J.I.C.I.). (1956–) (41 cajas)
   - Las Jóvenes de Acción Católica (J.F.A.C.) (1926–) (51 cajas)
   - Las Mujeres de A.C. (M.A.C.) (1934–1968) (23 cajas)
   - Archivo de Pilar Bellosillo García-Verde (1955-) (26 cajas)

Llegados a este punto podríamos pensar que estamos "ahogados en un mar de siglas", cogiendo el título del nº 11 de 2008 de la Revista de Estudios Archivísticos de Castilla y León, pero en el caso que nos ocupa, nosotras

7 Las cajas indicadas en cada uno de los inventarios se corresponden con el número de cajas con tratamiento archivístico, no con el número de cajas con documentación de ese movimiento.

8 En realidad solo llegó la portada y contraportada del inventario.

queremos pensar que más que ahogados, estamos "inmersos" en un mar de siglas" de numerosos fondos de asociaciones católicas.

A la hora de empezar con nuestro trabajo archivístico partiendo de estos inventarios iniciales, nos encontramos con cierta dificultad de adaptación a lo ya realizado en Madrid. Algunos inventarios fueron organizados por materias y/o por cronología. En otros, como en el inventario de la Juventud de A.C., se parte de la caja 104, pero no tenemos ninguna referencia de las cajas anteriores (de la 1 a la 103).

La dificultad no queda ahí, sino que en este inventario las primeras cajas están duplicadas y su signatura tiene número y letra, y además algunos investigadores citan signaturas de esas cajas en sus estudios, con lo que cuando se describan estas cajas con número y letra, habrá que hacer una equivalencia de signaturas para la localización posterior de esa documentación.

¿Cómo adaptarnos y salvar estas barreras? Algo complicado en algunas ocasiones. En lo que hemos podido, hemos continuado con la elaboración de inventarios de la documentación que aún no tenía ningún tratamiento y que, debido a las demandas de consulta, parecía interesante sacarlos a la luz, como es el caso de parte de la documentación del fondo del Movimiento de Mujeres de A.C., siempre siguiendo las normas archivísticas de descripción de documentos ISAD (G) y la ISAAR (CPF).

Desde el momento que la documentación se instalaba en el depósito de documentos las consultas en el Archivo de la Universidad Pontificia se han multiplicado debido precisamente al interés en los fondos documentales de A.C.E. Numerosos han sido los ciudadanos que han realizado sus consultas in situ en la universidad, por correo postal y electrónico o telefónicamente, llegados prácticamente de todas las provincias españolas y de otras partes del mundo (Japón, Italia, Reino Unido, Francia, Alemania, Argentina, Estados Unidos y Cuba). Incluso durante la pandemia COVID 19 el número de personas interesadas de una u otra manera en el archivo de A.C.E. se mantiene y por tanto se continua con el Servicio de Referencia del archivo. Los fondos y temas consultados son muy variados.

INVENTARIOS NUEVOS

Los fondos de A.C.E. que se han descrito ya aquí en el archivo de la UPSA, a fecha del Ciclo de conferencias sobre el "Archivo de Acción Católica Española en la UPSA" son 5:

M.A.C.:

- Mujeres de A.C. (M.A.C.). Inventario topográfico (1934-) (72 cajas)
- Mujeres de A.C. (M.A.C.). Inventario por series documentales (1934-) (72 cajas)

J.A.C.:

- Juventud de A.C. (J.A.C.). Inventario topográfico (1936-) (20 cajas)
- Juventud de A.C. (J.A.C.). Inventario por series documentales (1936-) (20 cajas)

Junta Nacional:

- Actas y Memorias de la Junta Nacional de A.C. (1934-) (13 cajas)

¿Qué diferencia hay entre el inventario topográfico y el inventario por series documentales?

Topográfico

- Orden numérico de cajas
- Orden cronológico
- Contiene información más exhaustiva

- Se especifica qué se halla en las unidades documentales compuestas

Caja 48[40]		
48/1	Memoria de actividades de M.A.C. (1941-1946)	[1946]
48/2	Cartas con entidades católicas hispanoamericanas relativas a varios asuntos. Acompaña carpeta.	1946-1960
48/3	Cartas con entidades católicas europeas relativas a diversos asuntos. Acompaña carpeta.	1948~1960
48/4	Expediente relativo a las Jornadas de Estudio Internacionales de la U.M.O.F.C. (París, 13 al 15 octubre 1959): circulares, programas, boletines de inscripción, conferencia de monseñor Jules Lamoot en el XIV Congreso Mundial de la U.M.O.F.C., informe de una reunión. Acompaña carpeta.	1959
48/5[41]	Carta del presidente de la Junta Nacional de A.C.E., Antonio Fuertes Grasa, a los presidentes de juntas diocesanas de A.C.E., sobre organización de los Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina. Acompaña nota y carpeta sobre	1968
48/6	Relación de miembros del Patronato del Centro de Cultura Popular y Promoción Femenina (septiembre 1968)	1968

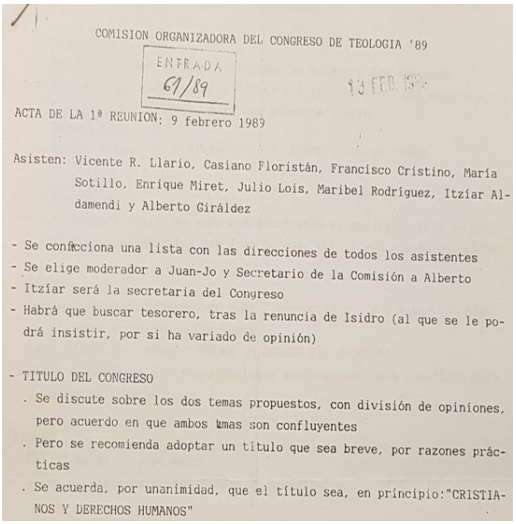
El inventario topográfico hace alusión al orden numérico de cajas (de la 1 al infinito) y dentro de cada caja, sigue un orden cronológico (del más antiguo al más reciente) y además, contiene información más exhaustiva que el inventario por series documentales porque concreta la documentación que hay en unidades documentales compuestas, como son los expedientes.

Por series documentales A-Z

Distingue tipologías de documentos: Actas, artículos, caricaturas, cuestionarios, estatutos, informes, hojas de propaganda, manifiestos, publicaciones periódicas, tarjetas, temas y clases…Y dentro de cada apartado, también está ordenado cronológicamente.

A continuación insertamos algunos ejemplos de tipologías documentales para que se aprecie la diferencia entre los mismos. Queremos hacer la salvedad de que todos los documentos y objetos de archivo expuestos en nuestra comunicación son originales del Archivo A.C.E., y casi en su totalidad, podríamos decir que inéditos.

Actas:



COMISION ORGANIZADORA DEL CONGRESO DE TEOLOGIA '89

ENTRADA 67/89

ACTA DE LA 1ª REUNION: 9 febrero 1989

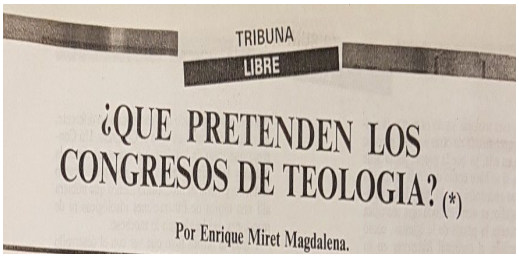
Asisten: Vicente R. Llario, Casiano Floristán, Francisco Cristino, María Sotillo, Enrique Miret, Julio Lois, Maribel Rodríguez, Itziar Aldamendi y Alberto Giráldez

- Se confecciona una lista con las direcciones de todos los asistentes
- Se elige moderador a Juan-Jo y Secretario de la Comisión a Alberto
- Itziar será la secretaria del Congreso
- Habrá que buscar tesorero, tras la renuncia de Isidro (al que se le podrá insistir, por si ha variado de opinión)

- TITULO DEL CONGRESO
  . Se discute sobre los dos temas propuestos, con división de opiniones, pero acuerdo en que ambos temas son confluyentes
  . Pero se recomienda adoptar un título que sea breve, por razones prácticas
  . Se acuerda, por unanimidad, que el título sea, en principio:"CRISTIANOS Y DERECHOS HUMANOS"

A.C.E.-M.A.C. IX Congreso Teología (1989)

Artículo:



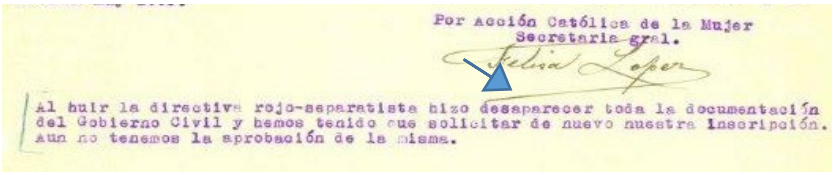
TRIBUNA LIBRE

¿QUE PRETENDEN LOS CONGRESOS DE TEOLOGIA? (*)

Por Enrique Miret Magdalena.

A.C.E.-M.A.C. IX Congreso de Teología (1989)

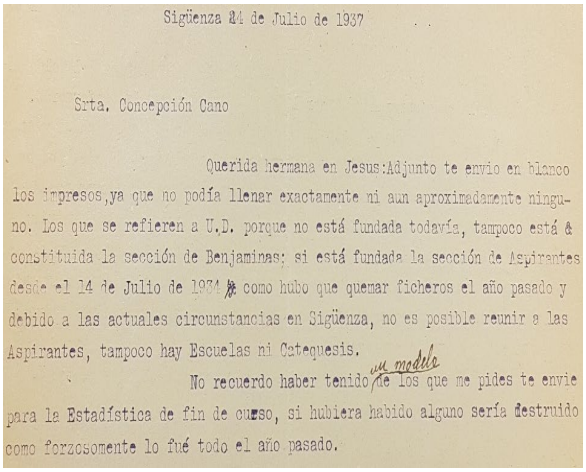
Cartas:



Por Acción Católica de la Mujer
Secretaria gral.
Felisa Lopez

Al huir la directiva rojo-separatista hizo desaparecer toda la documentación del Gobierno Civil y hemos tenido que solicitar de nuevo nuestra inscripción. Aun no tenemos la aprobación de la misma.

A.C.E.-M.A.C.-Acción Católica de la Mujer. Bilbao (1937)



Sigüenza 24 de Julio de 1937

Srta. Concepción Cano

Querida hermana en Jesus:Adjunto te envio en blanco los impresos,ya que no podía llenar exactamente ni aun aproximadamente ninguno. Los que se refieren a U.D. porque no está fundada todavía, tampoco está & constituida la sección de Benjaminas; si está fundada la sección de Aspirantes desde el 14 de Julio de 1936 & como hubo que quemar ficheros el año pasado y debido a las actuales circunstancias en Sigüenza, no es posible reunir a las Aspirantes, tampoco hay Escuelas ni Catequesis.

No recuerdo haber tenido un modelo de los que me pides te envie para la Estadística de fin de curso, si hubiera habido alguno sería destruido como forzosomente lo fué todo el año pasado.

A.C.E.-J.F.A.C. Sigüenza (1937)

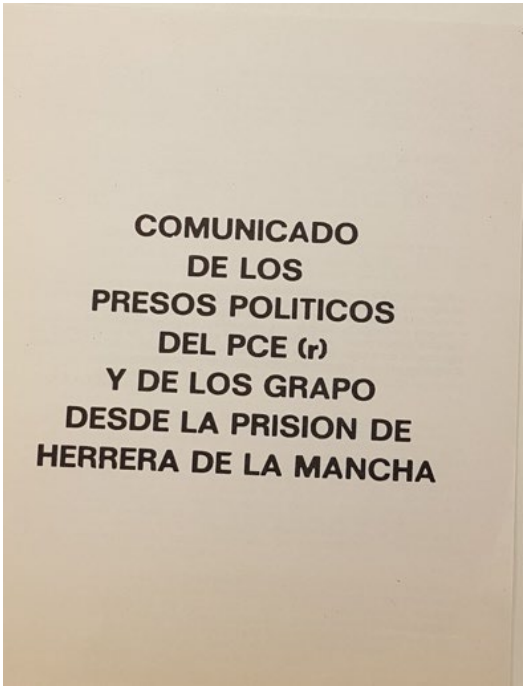
En estos documentos fechados en 1937 en diferentes lugares se puede apreciar el ambiente social y político que se está viviendo en España.

Caricaturas:

A.C.E.-H.O.A.C. *Tu*. (s/d)

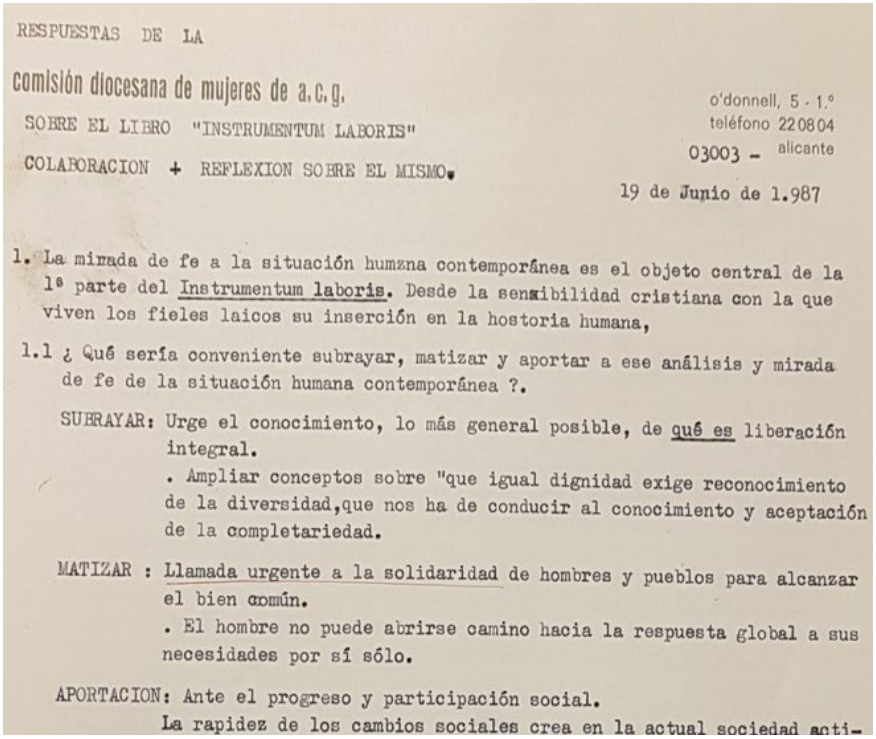
[Caricaturas del fondo de la HOAC para publicar en *Tú*, en la que aparecen las caricaturas de (de derecha a izquierda): Guillermo Rovirosa, Ramón Lombas, Celestino Tu[n], José Manuel Valdés, Santiago Martín, Manuel Hevia]

Comunicado:



A.C.E.-M.A.C. Expte. III Congreso Teología "Los cristianos y la paz" (1983)

Cuestionario:



RESPUESTAS DE LA

comisión diocesana de mujeres de a.c.g.

o'donnell, 5 - 1.º
teléfono 220804
03003 - alicante

SOBRE EL LIBRO "INSTRUMENTUM LABORIS"

COLABORACION + REFLEXION SOBRE EL MISMO.

19 de Junio de 1.987

1. La mirada de fe a la situación humana contemporánea es el objeto central de la 1ª parte del Instrumentum laboris. Desde la sensibilidad cristiana con la que viven los fieles laicos su inserción en la hostoria humana,

1.1 ¿ Qué sería conveniente subrayar, matizar y aportar a ese análisis y mirada de fe de la situación humana contemporánea ?.

SUBRAYAR: Urge el conocimiento, lo más general posible, de qué es liberación integral.
. Ampliar conceptos sobre "que igual dignidad exige reconocimiento de la diversidad,que nos ha de conducir al conocimiento y aceptación de la completariedad.

MATIZAR : Llamada urgente a la solidaridad de hombres y pueblos para alcanzar el bien común.
. El hombre no puede abrirse camino hacia la respuesta global a sus necesidades por sí sólo.

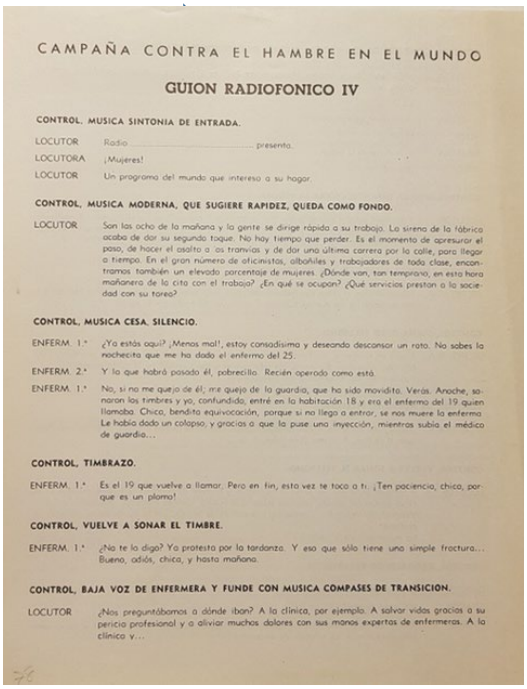
APORTACION: Ante el progreso y participación social.
La rapidez de los cambios sociales crea en la actual sociedad acti-

A.C.E.-M.A.C. Instrumentum Laboris (1987)

En este documento aparece parte de las respuestas (a modo de reflexión) de la Comisión diocesana de mujeres de Acción Católica General de Alicante sobre "Instrumentum Laboris".

En las cuatro siguientes imágenes se encuentran diferentes documentos que forman parte de un expediente, en este caso, del *Expediente de la I Campaña contra el Hambre en el Mundo (1960)* del fondo de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (U.M.O.C.F.): guion radiofónico, caja de donativos, cartel e informe.

Expediente:



CAMPAÑA CONTRA EL HAMBRE EN EL MUNDO

GUION RADIOFONICO IV

CONTROL. MUSICA SINTONIA DE ENTRADA.

LOCUTOR Radio ..... presenta.
LOCUTORA ¡Mujeres!
LOCUTOR Un programa del mundo que interesa a su hogar.

CONTROL, MUSICA MODERNA, QUE SUGIERE RAPIDEZ, QUEDA COMO FONDO.

LOCUTOR Son las ocho de la mañana y la gente se dirige rápida a su trabajo. La sirena de la fábrica acaba de dar su segundo toque. No hay tiempo que perder. Es el momento de apresurar el paso, de hacer el asalto a los tranvías y de dar una última carrera por la calle, para llegar a tiempo. En el gran número de oficinistas, albañiles y trabajadores de toda clase, encontramos también un elevado porcentaje de mujeres. ¿Dónde van, tan temprano, en esta hora mañanera de la cita con el trabajo? ¿En qué se ocupan? ¿Qué servicios prestan a la sociedad con su toreo?

CONTROL, MUSICA CESA. SILENCIO.

ENFERM. 1.ª ¿Ya estás aquí? ¡Menos mal!, estoy consadísima y deseando descansar un rato. No sabes la nochecita que me ha dado el enfermo del 25.

ENFERM. 2.ª Y la que habrá pasado él, pobrecillo. Recién operado como está.

ENFERM. 1.ª No, si no me quejo de él; me quejo de la guardia, que ha sido movidito. Veras. Anoche, sonaron los timbres y yo, confundida, entré en la habitación 18 y era el enfermo del 19 quien llamaba. Chico, bendita equivocación, porque si no llega a entrar, se nos muere la enferma. Le había dado un colapso; y gracias a que la puse una inyección, mientras subía el médico de guardia...

CONTROL, TIMBRAZO.

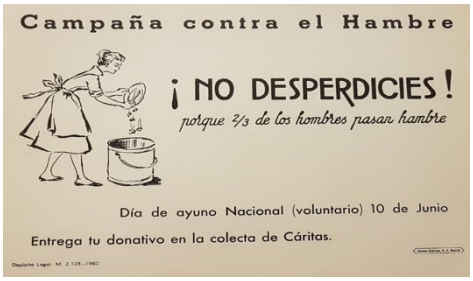
ENFERM. 1.ª Es el 19 que vuelve a llamar. Pero en fin, esta vez te toca a ti. ¡Ten paciencia, chica, porque es un plomo!

CONTROL, VUELVE A SONAR EL TIMBRE.

ENFERM. 1.ª ¿No te lo digo? Ya protesta por la tardanza. Y eso que sólo tiene una simple fractura... Bueno, adiós, chica, y hasta mañana.

CONTROL, BAJA VOZ DE ENFERMERA Y FUNDE CON MUSICA COMPASES DE TRANSICION.

LOCUTOR ¿Nos preguntábamos a dónde iban? A la clínica, por ejemplo. A salvar vidas gracias a su pericia profesional y a aliviar muchos dolores con sus manos expertas de enfermeras. A la clínica y...



A.C.E.-M.A.C. Expediente de la I Campaña contra el Hambre en el Mundo (1960)

Seguimos con la muestra de tipos de documentos con varias **fotografías** de los fondos de los Jóvenes de A.C. (1958) y la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (1968) y (1970).

Fotografías:

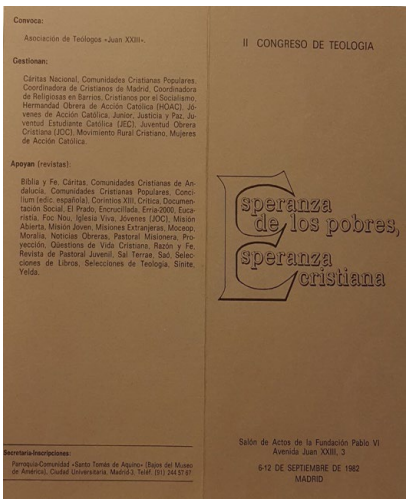
A.C.E.-U.M.O.F.C. Coloquio Internacional sobre Educación de la Mujer (1970)

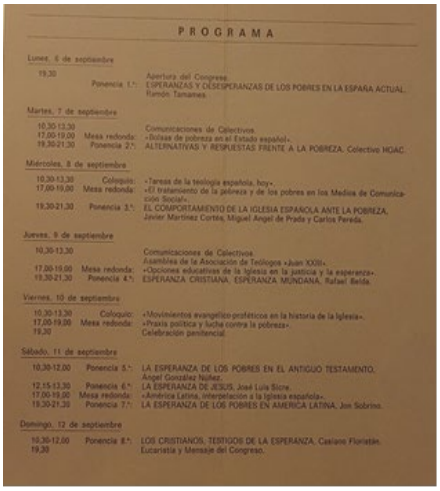
A.C.E.-U.M.O.F.C. V Seminario Regional América Latina (1968)

Podemos ver a continuación un artículo del extra de *Signo*, dedicado a Galicia publicado en el nº 1.391 de 10 de diciembre de 1966, con un título significativo, que bien podría haberse sacado de un periódico actual.

A.C.E.-J.A.C. Signo extra (1966)

Programa:



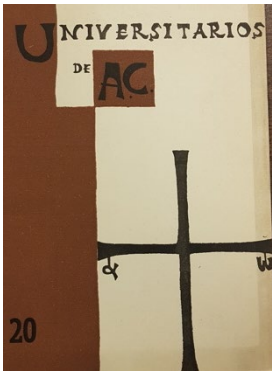


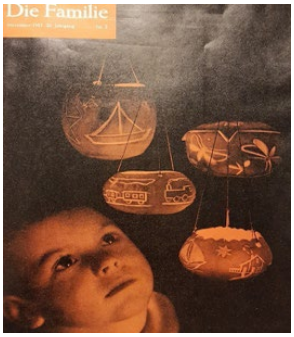
II Congreso de Teología (1982)

En la imagen se ve la portada del programa del II Congreso de Teología celebrado en 1982, cuyo lema es "Esperanza de los pobres, esperanza cristiana", en el que Ramón Tamames, entre otros conferenciantes, imparte la ponencia titulada "Esperanzas de los pobres en la España actual".

Los movimientos de A.C. tenían sus propias publicaciones y además, estaban suscritos a revistas de otros movimientos, y esto es lo que queremos reflejar con las siguientes imágenes:

Publicaciones:





Aparecen portadas del Servicio nº 1 (25 enero 1961) del boletín de Agencia Prensa Asociada dedicado a la Campaña mundial contra el hambre, distribuido "gratuitamente a la prensa por acuerdo entre la Agencia Prensa Asociada y el Consejo Nacional de Mujeres de Acción Católica". También están las revistas *Universitarios de A.C.* (de la Juventud Universitaria de Acción Católica) y *Vida*

Rural (revista técnica de apostolado seglar), y otras revistas a las que estaban suscritos los movimientos de la entidad, como *Die Familie* y *Brújula*.

El Archivo de A.C.E. también tiene otras revistas destacadas como *Senda*, *Volad*, *Cumbres*, *La Mujer y la Cultura*, *Estudiantes de Acción Católica*, *Tú*, etc.

Como se puede apreciar la diversidad documental es muy amplia, y el acudir a uno u otro inventario (topográfico/por series documentales) dependerá lógicamente de lo que se esté buscando y se quiera investigar.

En los últimos meses, además de los citados inventarios, hemos podido elaborar otros cinco de los siguientes fondos:

- *H.O.A.C. (1955-2014)* (cajas 422-44) (inventario topográfico)
- *H.O.A.C. -Archivo de Tomás Malagón (1928-1984)* (cajas 30 -58) (inventario topográfico)
- *H.O.A.C. -Archivo de Xavier García Soler (1916-1994)* (cajas 1-9) (inventario topográfico)
- *H.O.A.C. -Archivo de Ángel Ruiz Camps (1943-2000)* (cajas 1-3) (inventario topográfico)
- *Mujeres Trabajadoras Cristianas (M.T.C.)* (1950-2001) (cajas 1-32) (inventario topográfico)

El trabajo técnico archivístico de este este último fondo ha sido posible gracias a la ayuda concedida por el programa Iberarchivos en su edición XXII (2020) al Proyecto "Organización, descripción, digitalización y difusión del fondo Mujeres Trabajadoras Cristianas (M.T.C.) antes Hermandad Obrera Femenina de Acción Católica (H.O.A.C.F.)".

Respecto a este fondo, además de elaborar un inventario, se ha realizado la descripción de la documentación en fichas ISAD(G) siguiendo la normativa archivística internacional. Por otro lado, se ha llevado a cabo la digitalización total de su documentación. Cada unidad documental (simple o compuesta) tiene asociado su correspondiente objeto digital y están accesibles en abierto a través del repositorio institucional de la universidad.

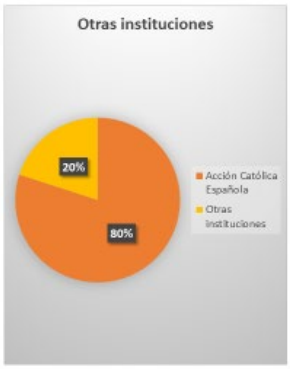
Los fondos del Archivo de A.C.E. no son sólo los volcados en los inventarios, estos conviven con documentos de otras entidades de A.C, como el Instituto Central de Cultura Religiosa Superior, las casas Santa Marta o los Gabinetes de Santa Teresa, etc.

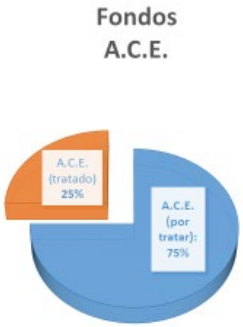
Como se puede apreciar la variedad documental es muy amplia.

En el repositorio de la universidad SUMMA, aparte de los inventarios, también se encuentran otros instrumentos de descripción e información valiosos para el conocimiento de la A.C. así como las Normas de acceso y consulta del Archivo.

El personal técnico archivero, además de los inventarios, elabora relaciones de contenido de documentación de algunos fondos que aún no están tratados archivísticamente, o de relaciones de fotografías de fondos ya descritos, a la vez que se continua con la catalogación de diversas publicaciones periódicas del Archivo A.C.E. y con actividades de colaboración e intercambio de resultados de trabajo con otros archivos, así como exposiciones y publicación de artículos.

En el gráfico siguiente se puede ver la proporción de la documentación que ha tenido tratamiento archivístico y lo que aún queda por hacer, que como podemos ver es mucho.





III. LÍNEAS DE FUTURO DE LOS FONDOS DE A.C.E.

Este Archivo tiene una gran abundancia en fuentes manuscritas, impresas y audiovisuales. Formando parte de los fondos de Acción Católica Española hay numerosas cintas magnetofónicas, cintas de video, CDs, diapositivas, vinilos, etc., esperando ser rescatados, reproducidos e investigados.

Lo que prima en el Archivo de A.C.E. es la diversidad: diversidad en fondos, en entidades, tipologías documentales, pero también en contra de lo que se puede creer, variedad en ideologías. Porque al lado de documentación de asociaciones católicas, podemos encontrarnos con documentos de partidos políticos muy diferentes, como pueden ser, entre otros muchos, el PSOE, PCE, PSUC, POUM, CC.OO, Liga Comunista Revolucionaria o el Partido Obrero Revolucionario (Troskista) de España o Juventud Revolucionaria, etc.

LAS LÍNEAS DE FUTURO DE LOS FONDOS DE ACE

Las líneas de futuro de los fondos de ACE que fluyen en este archivo son numerosas:

- Conocimiento del patrimonio histórico en Salamanca
- Información personal y familiar de asociados
- Pastoral diocesana (técnicas de apostolado, cursillos de animación cristiana, programas de actividades de catecumenado, temas de cursos de pastoral social)
- Transferencia y difusión del conocimiento a través de:
    - Estudios de investigación
    - Trabajos de fin de grado, máster y tesis doctorales en:
        Teología
        Derecho canónico
        Filosofía
        Periodismo
        Comunicación Audiovisual
        Educación

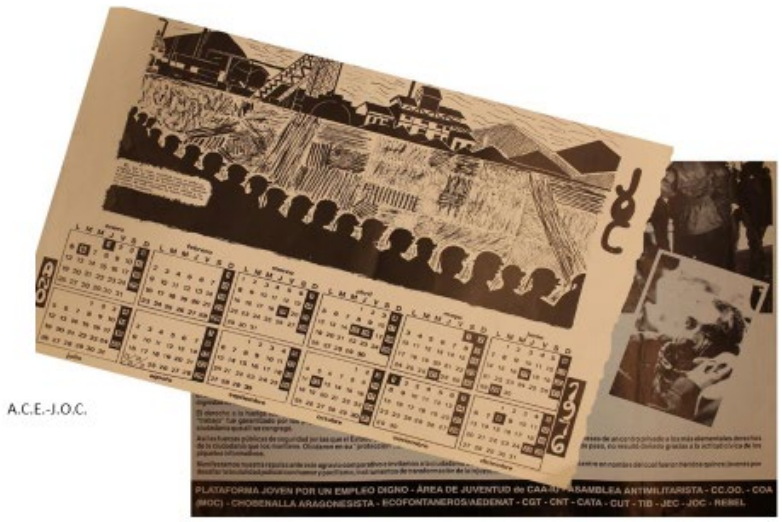
CAFYD
Historia
Información y Documentación

TEMAS POTENCIALES DE ESTUDIO

Y los temas potenciales de estudio también son abundantes:

a) Historia del asociacionismo católico y de sus miembros como agentes activos de la Historia, por ejemplo:

- Discrepancia de los movimientos especializados con el régimen franquista
- Papel de estos movimientos en la consolidación de la democracia en España



Podemos descubrir carteles y/o calendarios de la Juventud Obrera Cristiana, como los de las imágenes, en los que se puede ver un calendario de 1976 y el cartel correspondiente a una manifestación en favor de una huelga de los trabajadores de una gran superficie.

O los artículos de 1978 titulados "¿Desde qué edad la educación política?" y "El libro que muchos esperábamos", del fondo de los Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina.

ESTUDIOS Y GUIONES

"¿Desde qué edad la educación política?"

LIBROS

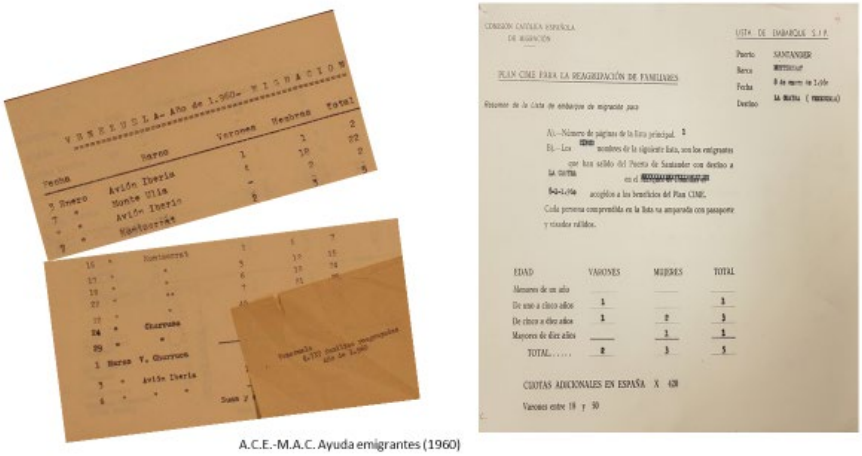
El libro que muchos esperábamos

A.C.E.-Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina (1978)

b) Historia y acciones de la mujer:

- Acciones conjuntas de la mujer a nivel hispanoamericano y europeo
- Colaboración conjunta entre hombres-mujeres católicas
- Cultura popular y promoción femenina
- Comparativa del Feminismo entre las asociaciones católicas y otras asociaciones no católicas
- La mujer en la Iglesia, aborto
- Contribución de la mujer y las mujeres como sujetos activos en los cambios sociales

c) Caridad y Beneficencia: ONGs como Cáritas y Manos Unidas, Campañas contra el Hambre, solidaridad y ayuda a la infancia y a madres jóvenes, y ayuda a emigrantes y refugiados



A.C.E.-M.A.C. Ayuda emigrantes (1960)

Valgan de muestra estos documentos de Mujeres de A.C. en los que se plasma la ayuda de este movimiento a la reagrupación de las primeras familias que habían emigrado a Venezuela.

O los artículos publicados en Ecclesia sobre la campaña de acogida de niños de Centroeuropa en casas de familias españolas después de la Segunda Guerra Mundial.

A.C.E. Ecclesia. Acogida niños centroeuropeos (1949)

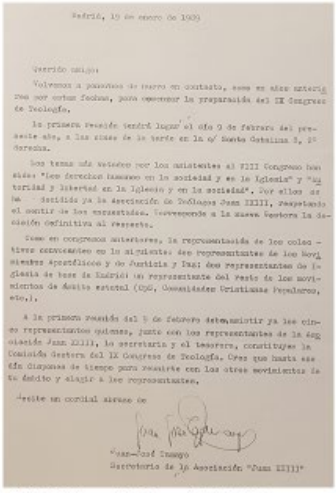
d) Didáctica y psicología de la actividad física y deporte

e) Estudios de textos de *Filosofía* contemporánea, razón y fe, moralidad y bioética

f) Estudios teológicos y de Derecho canónico: la A.C. y el apostolado seglar a través de las cartas y documentos papales, relaciones Iglesia-Estado, buenas relaciones y disensiones jerarquía-seglares, recepción del Concilio Vaticano II y realidades y movimientos posteriores, seguimiento de congresos eucarísticos, teología pastoral y doctrina social de la Iglesia.

Numerosos son los documentos relativos a congresos, como el programa del Congreso mundial del Apostolado Seglar (1951) o una carta sobre la preparación del IX Congreso de Teología de 1989, en la que Juan José Tamayo, como secretario de la Asociación "Juan XXIII" apunta los temas más votados por los asistentes al VIII congreso: "Los derechos humanos en la sociedad y en la Iglesia" y "Autoridad y libertad en la Iglesia y en la sociedad".

A.C.E.-M.A.C. Congreso Mundial del Apostolado Seglar (1951)



Madrid, 19 de enero de 1989

Querido amigo:

Volvemos a ponernos de nuevo en contacto, como en años anteriores por estas fechas, para comenzar la preparación del IX Congreso de Teología.

La primera reunión tendrá lugar el día 9 de febrero del presente año, a las cinco de la tarde en la c/ Santa Catalina 3, 2º derecha.

Los temas más votados por los asistentes al VIII Congreso han sido: "Los derechos humanos en la sociedad y en la Iglesia" y "Autoridad y libertad en la Iglesia y en la sociedad". Por ellos se ha decidido ya la Asociación de Teólogos Juan XXIII, respetando el sentir de los encuestados. Corresponde a la nueva Gestora la decisión definitiva al respecto.

Como en congresos anteriores, la representación de los colectivos convocantes es la siguiente: dos representantes de los Movimientos Apostólicos y de Justicia y Paz; dos representantes de Iglesia de base de Madrid; un representante del resto de los movimientos de ámbito estatal (CyG, Comunidades Cristianas Populares, etc.).

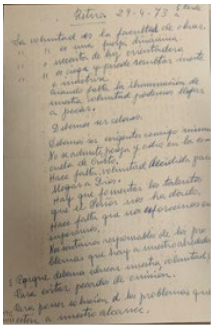
A la primera reunión del 9 de febrero debe asistir ya los cinco representantes quienes, junto con los representantes de la Asociación Juan XXIII, la secretaria y el tesorero, constituyen la Comisión Gestora del IX Congreso de Teología. Creo que hasta ese día dispones de tiempo para reunirte con los otros movimientos de tu ámbito y elegir a los representantes.

Recibe un cordial abrazo de

Juan José Tamayo
Secretario de la Asociación "Juan XXIII"

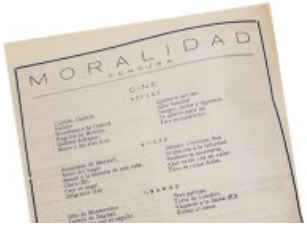
A.C.E.-M.A.C. Preparación IX Congreso de Teología (1989)

g) Análisis psicológico de la población e Historia contemporánea de las ideas



h) Censura en la Cultura

Esta posibilidad de estudio está presente en casi todas las revistas y periódicos del archivo.

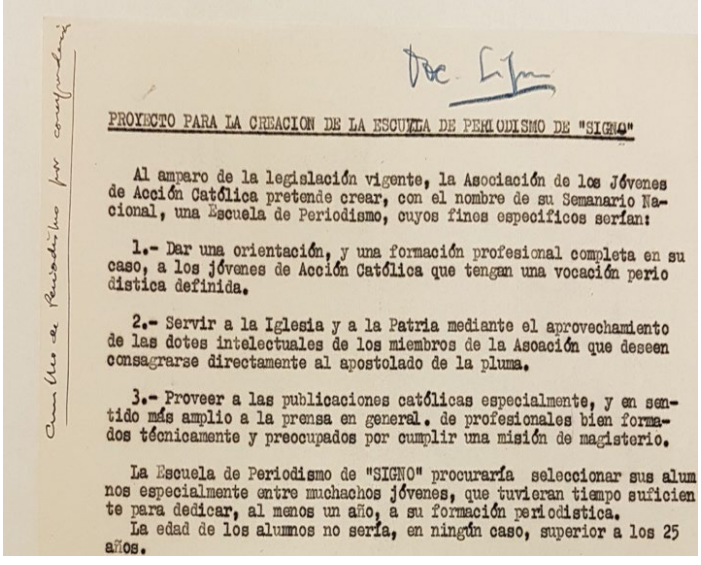


A.C.E.-M.A.C. Senda (1949)

En la revista *Senda*, del fondo de las Mujeres de A.C. aparecen diferentes tipos de censura para Teatro y Cine: en el caso del ejemplar de 1949 (tercera imagen) se puntúan numéricamente películas estrenadas en octubre de ese año, y en el ejemplar de 1944 la clasificación (en orden a la moralidad) se hace por colores (del azul al grana, pasando por el rosa). Así aparecen en azul "Capitán Cautela" y "Tres mosqueteros", en rosa "¡Qué verde era mi valle!" y en grana "Tres parejas" y "Más fuerte que el orgullo". Por otro lado, en la revista *Cumbres*, la censura es por letras (A, B.C.), especificando si es apta para jóvenes, mayores o si es peligrosa, como es el caso de "Encadenados" o "Dama de Shangai".

i) Estudios relacionados con el periodismo y los medios audiovisuales a través de fuentes documentales escritas y audiovisuales: hojas de propaganda, soportes audiovisuales, relaciones de obras censuradas, guiones radiofónicos…

En relación con este apartado, hemos seleccionado varios documentos: el Proyecto de creación de la Escuela de Periodismo de *Signo*, anuncios publicitarios de "Calmante vitaminado", de discos del cantante Raimon, el resultado de una encuesta realizada para chicas futuras estudiantes de Derecho y el anuncio de un concurso de colaboradoras de la revista *Volad*.



PROYECTO PARA LA CREACION DE LA ESCUELA DE PERIODISMO DE "SIGNO"

Al amparo de la legislación vigente, la Asociación de los Jóvenes de Acción Católica pretende crear, con el nombre de su Semanario Nacional, una Escuela de Periodismo, cuyos fines específicos serían:

1.- Dar una orientación, y una formación profesional completa en su caso, a los jóvenes de Acción Católica que tengan una vocación periodística definida.

2.- Servir a la Iglesia y a la Patria mediante el aprovechamiento de las dotes intelectuales de los miembros de la Asoación que deseen consagrarse directamente al apostolado de la pluma.

3.- Proveer a las publicaciones católicas especialmente, y en sentido más amplio a la prensa en general. de profesionales bien formados técnicamente y preocupados por cumplir una misión de magisterio.

La Escuela de Periodismo de "SIGNO" procuraría seleccionar sus alumnos especialmente entre muchachos jóvenes, que tuvieran tiempo suficiente para dedicar, al menos un año, a su formación periodística.
La edad de los alumnos no sería, en ningún caso, superior a los 25 años.

A.C.E.-J.A.C. Signo (s/d)

A.C.E.-J.A.C. Signo (1966)

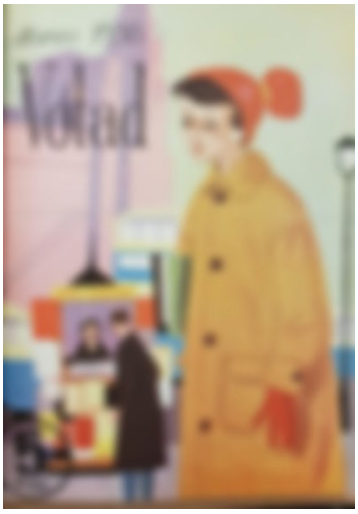
A.C.E. Volad (1958)

Como se puede apreciar, un sinfín de posibilidades y un enorme potencial de gran valor histórico y documental, no sólo para colectivos de investigadores, sino también para el ciudadano en general.

Como ya indicábamos al principio del artículo, éste se complementa con la exposición virtual del Ciclo de conferencias "El Archivo de A.C.E. en la UPSA".

Esperamos que con ambas, este artículo y la exposición, hayamos acercado a todo tipo de colectivos a este gran legado documental, que es "El Archivo de A.C.E.", conservado y custodiado en esta universidad.

Quizás al principio de este artículo teníamos una imagen algo borrosa y distorsionada del archivo de los movimientos de A.C.E. y ahora esa imagen se aprecia mucho más nítida y llena de matices de colores.



A.C.E.-J.F.A.C. Volad, revista de las muchachas inteligentes

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altemir Pardo, Jesús Fernando. *La recepción del Concilio Vaticano II en la Acción Católica Española*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2017.

Andrés Gallego, José, 1995. "La historia religiosa en España". *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. º 4 (1995): 259-269. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1210347

Berzal de la Rosa, Enrique. *Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*. Valladolid: Ámbito, 2004.

Berzal de la Rosa, Enrique. "Cristianos en el nuevo movimiento obrero en España". *Historia Social*, n.º 54 (2006): 137-156.

Berzal de la Rosa, Enrique. "El impacto del Concilio Vaticano II en los movimientos seglares de Acción Católica". *Gerónimo de Uztariz, 32* (2016): 89-108. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6727526

Blasco Herranz, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

Blasco Herranz, Inmaculada. *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea*. Valencia: Tirant Humanidades, 2018.

Conferencia Episcopal Española. *Bases generales de la Acción Católica Española y Estatutos de la Federación de Movimientos de Acción Católica*. Madrid: EDICE, 1994

Escartín Celaya, Pedro. "Apuntes para la historia de la Acción Católica en España", en *La Acción Católica Española. Documentos*, 147-197. Madrid: Ediciones de la Federación de Movimientos de Acción Católica Española, 1996.

Escartín Celaya, Pedro. "De aquella a esta Acción Católica General", Comunicación presentada en Acción Católica General, Asamblea de Constitución del Movimiento. Cheste (Valencia), 30 de julio a 2 de octubre de 2009. https://www.accioncatolicageneral.es/NOTICIAS/index.php/documentos/documento/view/35

Huete Caballo, Ana Isabel, y Ángeles Sánchez González. "El archivo del asociacionismo católico". *Archivamos: Boletín de la Asociación de Archiveros de Castilla y León*, 112 (2019): 49-51.

López García, Basilisa. "Discrepancias y enfrentamientos entre el estado franquista y las asociaciones obreras católicas". *Anales de Historia Contemporánea*, 5 (1986): 177-188. https://revistas.um.es/analeshc/article/view/107551/102201

López García, Basilisa. *Aproximación a la historia de la HOAC: 1946-1981*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.

López García, Basilisa. "La presencia pública de la HOAC en la transición democrática". *Cuadernos del Estero*, 16 (2001): 175-184.

López Villaverde, Ángel Luis. "La Guía de la Acción Católica Española: una fuente básica para el análisis del movimiento católico durante la posguerra". *Hispania Sacra*, 52.106 (2000): 675-694. https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/577/575

López Villaverde, Ángel Luis, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino (coords.). *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

Louzao Villar, Joseba. "La historia cultural de la religión", en *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, coordinado por Feliciano Montero García, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar, 279-297. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2017.

Martín Gutiérrez, Sara. "Obreras y católicas. De la formación a la movilización. Roles de género y compromiso temporal de la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF) en España (1946-1970". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2017. https://eprints.ucm.es/id/eprint/45468/1/T39391.pdf

Martín Gutiérrez, Sara. "El archivo de la hermandad obrera de Acción Católica (HOAC) en España: Memoria de mujeres y hombres del movimiento obrero católico". *Anuario Escuela de Archivología,* IX (2017): 197-209.

Martín Gutiérrez, Sara y Gabriela de Lima Grecco. "Salvando las ánimas. Discursos de género y religión en las revistas de la Acción Católica Española". *Ex æquo*, 37 (2018): 63-80. https://exaequo.apem-estudos.org/artigo/discursos-de-genero-y-religion-en-las-revistas-de-la-accion-catolica-espanola

Montero García, Feliciano. *El Movimiento católico en España*. Madrid: Eudema, 1993.

Montero García, Feliciano. *La Acción Católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid: UNED, 2000.

Montero García, Feliciano. "Origen y evolución de la Acción Católica española", en *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, coordinado por López Villaverde, Ángel Luis, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino, 133-159. [Cuenca]: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2005

Montero García, Feliciano. *La Acción Católica en la II República*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 2008

Montero García, Feliciano. "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica". *Historia contemporánea,* 51 (2015): 487-506. DOI: 10.1387/hc.14720

Montero García, Feliciano. "El Movimiento Católico y la Acción Católica. Balance historiográfico y perspectivas", en *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, coordinado por Feliciano Montero García, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar, 203-219. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2017.

Montero García, Feliciano, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (coords.). *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 2017.

Moreno Seco, Mónica. "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 26 (2003): 239-265.

Moreno Seco, Mónica. "Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo", en *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, coordinado por Manuel Ortiz Heras y Damián A. González Madrid, 133-160. Madrid: Sílex, 2011

Moreno Seco, Mónica."Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* 102 (2016): 95-119.

Ortiz Heras, Manuel y Damián A. González Madrid (coords.). *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*. Madrid: Sílex, 2011

Periodista digital. https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/.20180219/accion-catolica-espanola-archivos-historia-noticia-689400431670/

Salas Larrazabal, María. *Las mujeres de la Acción Católica Española, 1919-1936*. Madrid: Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, 2003.

Watanabe, JChiaki. *Confesionalidad católica y militancia política, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica española: (1923-1936)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.

Ana Isabel Huete Caballo
Archivo
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Compañía, 5
37002 Salamanca. (España)
https://orcid.org/0000-0002-7292-4531

Ángeles Sánchez González
Archivo
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Compañía, 5
37002 Salamanca. (España)
https://orcid.org/0000-0001-6196-6712

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1147-1172, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1147

DEL TRIUNFALISMO AL POSIBILISMO. LA ACCIÓN CATÓLICA EN ESPAÑA DESDE LOS ORÍGENES HASTA 1936

FROM TRIUMPHALISM TO POSSIBILISM. CATHOLIC ACTION IN SPAIN FROM THE ORIGINS TO 1936

ENRIQUE BERZAL DE LA ROSA
Universidad de Valladolid

Recibido: 23/05/2022 Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

Para entender la creación de la Acción Católica en España es preciso remontarse a los orígenes del movimiento católico, a finales del siglo XIX, y al contexto de guerra cultural entre liberalismo y catolicismo. El empleo, por parte de la Iglesia, de repertorios modernos de movilización sentó las bases de lo que posteriormente sería la Acción Católica Española, organización apostólica afianzada a partir de las Bases publicadas por el cardenal primado Reig en 1926. Una Acción Católica caracterizada en un primer momento por un claro carácter triunfalista y recatolizador que, sin embargo, derivaría en posibilista durante la Segunda República, momento en el que desarrolla una intensa labor con evidentes repercusiones políticas. Junto a la bibliografía existente sobre este objeto de estudio nos basamos en la documentación de la propia Acción Católica, a nuestro juicio insuficientemente explorada aún para los años 30.

Palabras clave: Acción Católica, España, Historia, Iglesia católica, Segunda República

ABSTRACT

To understand the creation of Catholic Action in Spain it is necessary to go back to the origins of the Catholic movement, at the end of the nineteenth century, and the context of the cultural war between liberalism and Catholicism. The use of modern forms of mobilization contributed to the creation of Catholic Action, an apostolic organization established with the Bases of Cardinal Reig, published in 1926. That Catholic Action showed a triumphalist and re-Christianizing character, but during the Second Republic it was transformed into a possibilistic organization and developed an intense work with important political consequences. To write this article we used the existing bibliography and in the archive of Catholic Action, which in our opinion has not yet been used sufficiently for the 30s.

Keywords: Catholic Action, Catholic Church, history, Second Republic, Spain

INTRODUCCIÓN. LA LUCHA ENTRE LIBERALISMO Y CATOLICISMO

Es ya un lugar común, a la hora de abordar la movilización social y política de los católicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, contextualizarla en las «guerras culturales» que tuvieron lugar entre catolicismo y liberalismo a partir de 1870, cuando Estados-Nación relevantes comenzaron a desarrollar una amplia legislación dirigida a neutralizar el catolicismo como fuerza política, limitar su presencia social y frenar su influencia en la esfera pública[1]. No es éste el lugar ni contamos con el espacio suficiente para abundar en dicho contexto internacional, pero basta recordar su influencia en el catolicismo español. En efecto, la Iglesia católica de nuestro país se hizo eco de la preocupación de sus colegas alemanes ante la pretensión del canciller Otto Von Bismarck de limitar su influencia política –la famosa Kulturkampf-, no ocultó su indignación por el

1 Cristopher Clark y Wolfram Kaiser (coords.), C*ulture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Joseba Louzao Villar, "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania Sacra* 121 (2008): 331-354. Julio de la Cueva Merino, "Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)", en *La cultura española en la Restauración*, ed. por Manuel Suárez Cortina (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1999), 169-192. Julio de la Cueva Merino, "Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923", *Historia y Política* 3 (2000): 55-80. Diego Mauro y Francisco Ramos, "Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo XX (España, Argentina y Uruguay)", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 8 (enero-junio 2018): 5-16. Francisco Ramos Solans, "'El catolicismo tiene masas'. Nación, política y movilización en España, 1868-1931", *Historia Contemporánea* 51 (2015): 427-454.

hecho de que la nueva nación italiana se levantara sobre la anexión de los Estados Pontificios, expresó su oposición a la voluntad de los liberales belgas de controlar férreamente la escuela y, sobre todo, se mostró especialmente preocupada por la política abiertamente anticlerical de la III República francesa.

Como señalan Diego Mauro y Francisco Javier Ramos Solans, la novedad principal, a efectos del análisis histórico, reside en que dicho enfrentamiento cultural comenzó a articularse, en el caso del catolicismo español, a través de un auténtico movimiento social. La reacción católica en las naciones señaladas fue bastante similar y no se limitó a recurrir a la ayuda del Papado o a las alocuciones de la jerarquía, sino que también empleó recursos modernos de claro contenido movilizador, tales como los medios de comunicación, las asociaciones de voluntarios, las manifestaciones de masas, la recogida y envío de firmas, los mítines, etc.

Esta dinámica comenzó en España durante el Sexenio Revolucionario (1868-1874), sobre todo con motivo de la proclamación de la libertad religiosa por parte de los nuevos gobernantes. A ello se sumó la afrenta que suponía el pujante movimiento obrero de clase, así como la mayor participación de la población en la actividad política a través de clubes de debate, manifestaciones, etc. Ante tamaño desafío, entre los católicos españoles más activos y concienciados se profundizó en fórmulas modernas de movilización como, por ejemplo, la articulación de una incipiente junta organizadora de la acción católica o la recogida de millones de firmas contra la libertad de cultos y a favor de la unidad católica de España[2].

Aunque la Restauración canovista inauguró para la Iglesia católica una nueva etapa marcada por la estabilidad política y el favor estatal, toda vez que mejoraron sus medios económicos, se fueron restableciendo las congregaciones religiosas, incrementó enormemente su presencia en instituciones educativas y de beneficencia, se multiplicaron las manifestaciones públicas de piedad y aumentaron las asociaciones de seglares, la entrada en vigor de determinadas medidas secularizadoras, especialmente en el campo educativo y en la regulación del derecho de asociación, fue recibida como una afrenta por parte de una Iglesia lanzada abiertamente a la reconquista católica de la sociedad.

Ya la más que tímida tolerancia religiosa introducida por el artículo 11 de la Constitución de 1876, que permitía otras manifestaciones de culto aunque

2 Sobre el recurso a la recogida de firmas como indicio modernizador de la actuación política del catolicismo español en el siglo XIX, ver Diego Palacios Cerezales, "Forjadas por los adversarios. Movilización católica en la era del liberalismo (1812-1874)", *Historia y Política* 46 (2021): 175-206.

solo en el ámbito privado, suscitó las protestas de unos obispos obsesionados por la unidad católica de España. Pero fueron las medidas secularizadoras de los gobiernos liberales que se sucedieron entre 1901 y 1913 las que provocaron airadas protestas y la puesta en marcha de un movimiento católico tan beligerante como avanzado en sus fórmulas de movilización y acción[3].

Dichas medidas comenzaron cuando el gobierno largo de Sagasta anunció la reducción del presupuesto del culto y clero y la inclusión de las Órdenes Religiosas en las disposiciones de la Ley de Asociaciones de 1887. A ello se sumó, como bien señala Julio de la Cueva Merino, el fuerte impacto provocado por la reactivación del anticlericalismo a partir de 1898, más concretamente el motín contra los jesuitas en que derivó la manifestación zaragozana de junio de 1899 en protesta por la política fiscal del ministro Fernández Villaverde, pues, a juicio de este autor, «constituía la primera de una larga serie de protestas anticlericales que se producirían durante todo el primer decenio del siglo XX»[4].

Vendrían a continuación otras iniciativas del gobierno que la Iglesia identificaría como nuevas y preocupantes amenazas que exigían inmediata respuesta[5]. El temor de la jerarquía eclesiástica era que España siguiera los pasos de Francia, que en 1906 terminaría decretando por ley la separación de la Iglesia y el Estado. Junto a la libertad de Cátedra y al anuncio, en 1901, de eliminar la religión como asignatura obligatoria en las escuelas públicas de enseñanza secundaria por parte del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes presidido por el conde de Romanones, los obispos alzaron la voz contra el matrimonio civil, introducido en España en 1870 y modificado en 1875. En este sentido, la jerarquía eclesiástica juzgó intolerable y escandalosa la circular emitida en 1906 por el conde de Romanones –ahora como ministro de Gracia y Justicia-, en virtud de la cual los jueces no exigirían declaración alguna relativa a la religión a los que quisieran desposarse ante ellos. Los obispos consideraban que el matrimonio civil era intolerable en un país como España, oficialmente católico, y lo identificaban con el concubinato. Por si fuera poco, ese mismo año, el ministro de la Gobernación, Bernabé Dávila, sacaba a la luz un proyecto de ley de asociaciones que exigía la aprobación gubernamental previa para el establecimiento de nuevas comunidades religiosas,

No es de extrañar, por tanto, que desde altas instancias católicas se responsabilizara al liberalismo gubernamental de haber incitado, o al menos facilitado,

3 William J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)* (Barcelona: Crítica, 2002): 33-58.
4 Cueva Merino, "Católicos en la calle…": 58.
5 José Andrés-Gallego, *La política religiosa, 1889-1913* (Madrid: Editora Nacional, 1975).

el estallido de violencia anticlerical desatado durante la famosa Semana Trágica de 1909, acelerando con ello un rumbo político católico cada vez más ligado al Ejército y a la Monarquía alfonsina. El año 1910 introdujo mayores sobresaltos en una Iglesia abiertamente lanzada a una beligerante estrategia recatolizadora. El más grave, sin duda, provino del anuncio, y posterior aprobación, de un proyecto de ley llamado «del Candado», que, promovido por el gobierno liberal de José Canalejas, prohibía la creación de nuevas fundaciones religiosas en dos años o hasta que se aprobara una nueva Ley de Asociaciones. A ello se añadía el establecimiento de la religión como asignatura optativa en las Escuelas Normales. La gestión gubernamental de la enseñanza religiosa provocó en los obispos nuevos quebraderos de cabeza cuando en 1913 se estableció su obligatoriedad en las escuelas primarias estatales salvo para aquellos niños que profesaran una religión distinta de la católica, siempre y cuando sus padres así lo desearan.

La seria amenaza que para el sistema político de la Restauración supuso la triple crisis de 1917 –huelga general revolucionaria impulsada por UGT y CNT, protestas de las Juntas militares de Defensa y convocatoria de la Asamblea de Parlamentarios por parte del catalanismo político-, así como la crítica coyuntura social de 1919-1921 y las movilizaciones sociales en reacción a la crisis de subsistencias terminaron por infundir en los católicos más comprometidos la sensación de estar asistiendo a un escenario apocalíptico en el que la civilización cristiana habría de combatir a muerte contra el fantasma de la revolución, más aún tras el asalto bolchevique al poder en Rusia. De ahí las constantes llamadas de los obispos a reprimir a anarquistas, socialistas y comunistas, a quienes responsabilizaba de los graves desórdenes sociales, y a restaurar, por todos los medios posibles, el orden y la paz sociales. Esto último, interpretaban, solo sería posible en un Estado netamente católico que, además de preservar la unidad religiosa del país, asegurara el reinado de Cristo en todas las manifestaciones de la vida y alentase, por supuesto, el desempeño político y legislativo de los gobernantes según las directrices pontificias.

I. EL MOVIMIENTO CATÓLICO Y LOS ORÍGENES DE LA AC

La Iglesia católica española tomó como referencia ciertas fórmulas que, aglutinando bajo su dirección a seglares y eclesiásticos, estaban teniendo éxito en otros países europeos. Ya en 1846, cuando el Parlamento de Franckfurt planteó avanzar hacia lo que más tarde sería una Alemania unificada, Maguncia albergó un Congreso Católico del que nació la Acción Católica de Alemania, constituida al margen de la política y solo para defender a la Iglesia y «restaurar

el orden religioso», también en los medios obreros[6]. En Bélgica, por su parte, el Congreso católico de Malinas, reunido en 1863, puso en marcha la Asociación Católica belga para hacer frente a la política anticlerical, y dos años más tarde, precisamente por influencia belga, se creó en Italia la Asociación Católica para la Libertad de la Iglesia. Los Comités Católicos franceses, por su parte, se constituyeron en 1871 como reacción a La Comuna, mientras los católicos holandeses crearon en 1903 la Asociación Social Católica como respuesta al asalto de los socialistas al gobierno[7].

En este contexto se desarrolló en España nuestra particular «Obra de los Congresos» como medio de procurar la unidad de los católicos en su combate contra el liberalismo. Precedida de iniciativas similares por parte de los obispos de Córdoba (Asambleas generales de Círculos Católicos de Obreros, 1883) y Tortosa (Asambleas de las Asociaciones Católicas, 1887), la iniciativa se ajustaba a las directrices posibilistas de León XIII en el sentido de adaptarse a las condiciones impuestas por el liberalismo y a las exigencias del mundo moderno, si bien dentro de un proyecto más amplio de restauración social católica conforme las enseñanzas de la Santa Sede[8].

Entramos de lleno, por tanto, en la etapa del llamado Movimiento Católico[9], definido por la Nunciatura, en su informe de 1896, como el conjunto de «asociaciones, círculos, sociedades de obreros, cajas rurales, entidades de crédito, prensa, etc., en resumen, todas aquellas obras que, nacidas bajo el impulso de la religión, tienden a impregnar las instituciones civiles con el espíritu del cristianismo, a restaurar la influencia de la Iglesia en la vida pública»[10]. En otras palabras, el Movimiento Católico podría definirse, tal y como hacen Julio de la Cueva y Feliciano Montero, como «la acción organizada de los católicos -seglares, bajo dirección clerical- para defender su ideal confesional dentro de -y

6 Como señala José Andrés-Gallego, esa fórmula asociativa, pionera sin duda en Europa, «evocaba, probablemente, The Catholic Association, constituida en 1823 por O'Connell para defender en política los derechos de la catolicidad irlandesa»: José Andrés-Gallego, "Génesis de la Acción Católica Española, 1868-1926", *Ius Canonicum* 26 (1973): 370. Sobre esta movilización católica internacional y su influencia en la génesis del catolicismo liberal, ver Manuel Álvarez Tardío, "Dieu et liberté. La alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos", *Historia y Política* 3 (2000): 7-30.

7 Pedro Escartín Celaya, "Apuntes para la historia de la Acción Católica Española", en *La Acción Católica Española. Documentos,* ed. por Pedro Martín Celaya (Madrid: Federación de Movimientos de Acción Católica Española, 1996), 51.

8 Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España* (Madrid: CSIC, 1983); Feliciano Montero García, "El catolicismo español finisecular y la crisis del 98", *Studia Historica. Historia Contemporánea* 15 (1997): 221-237.

9 Feliciano Montero García, *El movimiento católico en España* (Madrid: Eudema, 1993).

10 Incluido en el libro de Vicente Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles* (Pamplona: EUNSA, 1988).

frente a- la sociedad liberal y secularizada», abarcando para ello todo un conjunto de obras e iniciativas que van desde la propaganda, la educación y la acción benéfico-asistencial hasta la acción social y política[11].

El Movimiento Católico presenta, por tanto, un objetivo firmemente restaurador, recristianizador, defensivo y reactivo frente al liberalismo, pues se trata de una iniciativa enfrentada a la modernidad pero, al mismo tiempo, claramente moderna en sus métodos, especialmente en su repertorio de movilización, y posibilista al integrar elementos del nuevo orden social, político y cultural, aunque cristianizándolos[12]. En una Iglesia católica estrictamente jerárquica como era la española de finales del XIX, fueron los obispos quienes, siguiendo las directrices del Papa, se encargaron de impulsar las obras que fueron conformando el Movimiento Católico. Estas, sin embargo, requerían para su buen funcionamiento del protagonismo creciente de los laicos, lo cual tampoco puede desligarse del proceso de secularización de la sociedad del momento, en el sentido de eliminar ámbitos de privilegios y ofrecer al conjunto de la población, también a los católicos, la posibilidad de ejercer las libertades seculares de asociación y de expresión.

1. Los Congresos Católicos Nacionales

El primer intento serio de aunar voluntades y unificar criterios de actuación entre los católicos de nuestro país fueron los Congresos Católicos Nacionales, emulación de L'Opera dei Congresi de Italia, a través de los cuales se convocaron reuniones de obispos, sacerdotes y laicos con el objetivo de encontrar una fórmula apolítica para unificar acciones en defensa de la Iglesia. Ese era el ánimo con el que el cardenal de Madrid-Alcalá, el burgalés Ciriaco María Sancha, organizó en 1889 el primer Congreso. Como señalaba el Reglamento, se trataba de «defender los intereses de la Religión, los derechos de la Iglesia y del Pontificado, difundir la educación e instrucción cristianas, promover las obras de caridad y acordar los medios para la restauración moral de la sociedad», evitando, eso sí, «mezclarse dentro del Congreso en política propiamente dicha».

11 Feliciano Montero García, "El Movimiento Católico y la Acción Católica. Balance historiográfico y perspectivas", en *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, ed. por Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017), 203.

12 Feliciano Montero García, "Origen y evolución de la Acción Católica Española", en *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, ed. por Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti y Julio de la Cueva Merino (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), 133-159.

Como señala Andrés-Gallego, «desde 1888 dirigiría los preparativos una Junta Central presidida por el obispo de Madrid, constituida desde el 89 por quien la jerarquía tuviera a bien nombrar»[13].

Al año siguiente del Congreso madrileño, que congregó a 14 prelados y 1.948 socios, el de Zaragoza amplió la convocatoria hasta 34 obispos y más de 3.000 socios, pero también sirvió para escenificar la profunda división existente en el catolicismo español entre integristas y mestizos, sobre todo tras escuchar al máximo exponente de los primeros, Félix Sardá y Salvany, cargar contra quienes, enarbolando la bandera de la defensa de los intereses de la Iglesia, consentían en participar en el sistema político liberal. De hecho, aunque luego se celebraron cuatro más -Sevilla (1892), Tarragona (1894) Burgos (1899) y Santiago (1902)-, la obra de los Congresos se interrumpió debido a la polémica creada en torno al deber de apoyar o no al Estado liberal mediante la participación en política, polémica que se zanjaría con la llegada al papado de Pío X. En definitiva, aunque los Congresos Católicos Nacionales fracasaron en el intento de unir a los católicos en un programa apolítico basado en la defensa de los intereses de la Iglesia, dejaron un importante poso organizativo, asociativo y asambleario, especialmente en el campo social, robusteciendo con ello el movimiento católico en un sentido modernizador y sentando las bases de la futura Acción Católica.

En efecto, además de establecer en Madrid una Junta central de los Congresos, acordaron la creación de comités parroquiales, diocesanos y nacionales, apostaron decididamente por impulsar la prensa católica y crear un periódico de gran tirada nacional, que sería *El Debate*, y dieron impulso al tejido asociativo católico, formado en gran medida por sociedades de carácter piadoso y benéfico pero también por otras de marcado carácter político.

Y es que el fracaso en su intento de unir a los católicos en una estrategia conjunta no fue óbice para que los Congresos animaran a participar en la vida pública y a elegir en las convocatorias electorales a quienes considerasen los mejores defensores de los derechos de la Iglesia. Tomando como referencia el repertorio de movilización de los adversarios políticos, se establecieron fórmulas electorales netamente modernas como, por ejemplo, los Centros de Defensa Social (Barcelona, Madrid, Mallorca, Valladolid…) y las Ligas Católicas, que estaban a medio camino entre el movimiento de agitación y la coalición electoral (Valencia, Sevilla, Centro Católico Electoral de Santander…), se recurrió con frui-

13 Andrés-Gallego, "Génesis de la Acción Católica Española…": 398.

ción a la propaganda y al mitin y se promovieron «diputados católicos» a título individual.

La obra de los Congresos alentó movilizaciones, concentraciones, mítines, campañas y protestas en el espacio público contra las medidas anticlericales del gobierno, siempre con la vista puesta en Francia, insuflando de contenido político todo tipo de manifestaciones religiosas multitudinarias –coronaciones de la Virgen y del Sagrado Corazón, romerías, congresos y celebraciones eucarísticas, etc.-, conformando un amplio e intenso ciclo de la protesta católica e incentivando en el elemento seglar un sentido de la militancia y una identidad católica con clara dimensión martirial, dispuesta a la lucha contra los elementos laicistas y secularizadores[14].

En lo que a nuestro objeto de estudio se refiere, los Congresos también dieron el primer paso hacia lo que luego sería la Acción Católica, pues, como señala Callahan, «el modelo de una asociación que aceptaba prácticamente el régimen en el poder pero se oponía a muchos aspectos de su política y actuaba bajo la dirección de los obispos, formó más adelante la base de la organización más influyente del catolicismo español del siglo XX: la Acción Católica». También insisten en ello José Andrés-Gallego y Antón María Pazos, para quienes el origen de la AC debe situarse en la Junta Organizadora del I Congreso Católico Nacional, que a partir de 1894 asume ya la denominación de Junta Central de Acción Católica y se ramifica, a su vez, en Juntas Diocesanas[15]. A todo lo dicho cabría añadir, también como consecuencia del espíritu que animó los Congresos, la creación de las Asambleas generales de las Corporaciones Católico-Obreras de 1893 y 1896, que alcanzarían su momento álgido en 1905 (Valencia), 1906 (Palencia) y 1907 (Granada), y la celebración, entre 1906 y 1912, de Semanas Sociales según el modelo de encuentro católico-social alemán.

2. De las Normas de Aguirre al embrión de la AC española

El siguiente paso en lo que a la conformación de la AC española se refiere tuvo lugar a finales de la primera década del siglo XX, cuando, a instancias de Pío X, en 1908 se trasladó a las diócesis una encuesta elaborada por el Nuncio Vico sobre la posibilidad de aplicar al catolicismo español el triple estatuto italiano para la Acción Católica y Social. Las respuestas diocesanas demostraron,

14 Cueva Merino, "Católicos en la calle…": 75-78.

15 José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea/1. 1800-1936*. (Madrid: Encuentro, 1999).

sin embargo, la imposibilidad de avanzar hacia el partido católico en nuestro país, pero no así en el terreno de la acción social, donde la movilización católica era, sin duda, más efectiva[16].

De esta manera, Gregorio María Aguirre, arzobispo primado de Toledo, siguiendo lo estipulado por Pío X en *Il fermo propósito*, planteó la conveniencia de aplicar en España el modelo de Acción Católica italiano como organización separada, pero coordinada, de la actividad propagandística (Unión Popular), de la acción social (Unión económico y social) y de la acción política (Unión político-electoral): obispos, religiosos y seglares aprobaron las dos primeras iniciativas, mientras que descartaban la Unión electoral debido, principalmente a la acusada división entre los católicos españoles. En definitiva, la unidad de acción en lo social era mucho más factible que en el terreno político.

Fue así como en 1910 se promulgaron unas Normas de Acción Católica y Social que separaban claramente las esferas señaladas (propaganda y acción social) y fiaban la participación política de los católicos a base de acuerdos y coaliciones electorales, permitiendo así votar a partidos y diputados que pudiesen favorecer, o por lo menos no dificultar, la acción de la Iglesia. Dos años después, la parte social se consolidaba con las Reglas sobre la Federación de las Obras Católico-Sociales del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras, de la que dependerían tres federaciones: Agraria (futura Confederación Nacional Católico Agraria), Sindicatos obreros (futura Confederación Nacional de Obreros Católicos) y el resto. A esta primera etapa corresponden las citadas Semanas Sociales, celebradas entre 1906 y 1912, las Semanas de la «Buena Prensa», el Congreso Nacional Catequístico de Valladolid, en 1913, una asamblea diocesana de AC en Barcelona, en 1912, y otra nacional en Madrid en esa misma fecha.

Un nuevo impulso reorganizador se produjo a partir del mandato del cardenal Victoriano Guisasola, primado de Toledo entre 1914 y 1921, con la creación de Secretariados Sociales, la potenciación de las Confederaciones de Sindicatos vistas anteriormente y la puesta en funcionamiento de dos nuevas fórmulas de encuadramiento seglar sujetas, por supuesto, a las directrices jerárquicas: la Acción Católica de la Mujer, en 1919[17], que pretendía «organizar campañas contra los

16 Vicente Cárcel Ortí, "El movimiento social católico en España a principios del siglo XX", *Itálica* 18 (1990): 257-320; Feliciano Montero García, "El movimiento católico en España: la respuesta de la provincia eclesiástica de Valladolid a la encuesta Vico (1908)", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie 5. Historia Contemporánea* 5 (1992): 343-366.

17 Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003); Mary Salas, *Las mujeres de la Acción Católica Española. 1919-1936* (Madrid: Ediciones de la ACE, 2003).

vicios sociales y cooperar en toda noble iniciativa en defensa de la Religión y de la Patria», y la Juventud Católica Española, impulsada en 1923 a instancias de Tedeschini y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas[18], a la que habría que sumar la Confederación de Estudiantes Católicos, creada siguiendo el ejemplo belga.

En todo caso, estos primeros atisbos de Acción Católica eran demasiado indeterminados, no en vano el término servía para designar tanto a la Junta Central de los Congresos como a la acción organizada de los católicos en muchas asociaciones, cuando no al apostolado de los seglares en general o a una asociación concreta con caracteres peculiares.

II. LA CREACIÓN DE LA ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA CONFORME EL MODELO ITALIANO

Era preciso, por tanto, pasar del modelo un tanto difuso y altamente descentralizado del Movimiento Católico al modelo unitario, homogéneo y centralizado de la Acción Católica, con una clara dirección nacional e inspirado en las directrices vaticanas. Como dirá el cardenal primado Reig Casanova, se trataba de consolidar «una sola obra, nacional, disciplinada, con órganos vivos en cada una de las diócesis, teniendo como base la parroquia».

Fue determinante, en este sentido, la celebración del III Congreso Eucarístico Nacional en Toledo, del 20 al 24 de octubre de 1926, precisamente bajo la dirección de Reig, pues a raíz del mismo se asumió el giro doctrinal introducido por la *Quas Primas* de Pío XI. Se trataba de incorporar en España un modelo de «participación en el apostolado jerárquico» que hundía sus raíces en la reacción vaticana ante medidas del régimen fascista como la unicidad impuesta de organizaciones y el control absoluto de las mismas por parte del Partido y del Gobierno. No hay que olvidar que Mussolini llegó a disolver por la fuerza las organizaciones especializadas de AC. Esto llevará posteriormente a los Estatutos de la AC italiana de 30 de diciembre de 1931, en virtud de los cuales aquélla solo desarrollaría fines parroquiales y religiosos, y el apostolado seglar se vincularía estrechamente al de la jerarquía. Era, en efecto, un medio de salvar en lo posible «la niña de sus ojos», en conocida expresión de Pío XI.

18 Feliciano Montero García, "Juventud y política: los movimientos juveniles de inspiración católica en España. 1920-1970", *Studia Histórica. Historia Contemporánea* 4 (1987): 105-121. Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española* (Madrid: UNED, 2003).

Tomando como referencia el modelo italiano, los *Principios y bases de la reorganización de la Acción Católica* de Reig, redactados por el padre Sisinio Nevares y aprobados en 1926, integraban todas las asociaciones católicas existentes a nivel nacional bajo una estructura jerárquica y con objetivos claramente recristianizadores. Se trataba de coordinar las múltiples y heterogéneas asociaciones católicas preexistentes, sobre todo en el mundo femenino y juvenil, en una organización estructurada desde el nivel parroquial al nacional pasando por el diocesano. De igual manera, era necesario preservar el carácter apolítico de la AC, de modo que las tareas fundamentales serían de carácter formativo y misionero (acción apostólica) bajo la estricta dirección de la jerarquía, así como afirmar la confesionalidad estricta de todas las obras y asociaciones, incluidos los sindicatos, que quedarían integrados dentro de la AC.

Se establecían así una Junta Central de Acción Católica, compuesta por una treintena de personas y que integrarían una Comisión Ejecutiva presidida por el Primado; una Junta Nacional de Acción Católica con consiliarios, presidentes, tesoreros y vocales representantes de organizaciones nacionales de las Juntas Centrales masculina y femenina; Juntas diocesanas y parroquiales; y un Secretariado Central que ejecutaba las decisiones y estaba formado exclusivamente por sacerdotes.

Ciertamente, esta primera AC otorgaba un protagonismo muy escaso al elemento seglar, que debía limitarse a seguir y ejecutar las directrices de los obispos, recibidas del clero, y se estructuraba en cuatro grandes ramas: Hombres, Mujeres, Juventud de AC masculina y Juventud de AC femenina.

El tono de estricta confesionalidad y el carácter recristianizador y triunfalista, cercano al integrismo, se lo imprimió el nuevo primado, el cardenal Pedro Segura, nombrado director pontificio de la AC en España el 7 de febrero de 1928, sucediendo así a Reig Casanova. Como ha demostrado en su tesis doctoral Santiago Martínez Sánchez[19], Segura mostró una particular obsesión por elegir «personas idóneas» para la Junta Central, evitando la presencia de lo que consideraba «elementos sospechosos o díscolos», es decir, miembros del Grupo de la Democracia Cristiana liderado por Severino Aznar, si bien terminaría recurriendo a alguno de ellos por falta de personal. No menos desconfianza le inspiraba el padre Gafo para la organización de los sindicatos, no en vano Segura insistía en la confesionalidad estricta de todas las obras sociales y sindicales,

19 Santiago Martínez Sánchez, *El cardenal Pedro Segura y Sáenz (1880-1957). Tesis doctoral* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2002). Santiago Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos del Cardenal Segura* (Pamplona: Eunsa, 2004).

siguiendo el modelo de Nevares, por lo que el objetivo de las mismas habría de ser prioritariamente recristianizador y, en segundo término, profesional.

En definitiva, el modelo de AC de Segura, sujeto en todo momento a las directrices jerárquicas, habría de «formar políticos católicos y definir los brazos de su actuación política», así como propiciar, en la medida de lo posible, la unidad actuación en el terreno social. De hecho, los primeros pasos de la especialización juvenil obrera –la JOC-, estudiada por Balenciaga, presentaba un claro tono triunfalista y recristianizador pese a inspirarse en el método belga de «Revisión de Vida»[20].

Este tono triunfalista primó en la I Semana Nacional de Consiliarios celebrada en septiembre de 1929, en la que se enfatizó la confesionalidad estricta de las obras sociales, así como en el I Congreso Nacional de la AC, desarrollado en Madrid del 13 al 17 de noviembre de 1929, que arrojó, como principales conclusiones, la afirmación de que la vida española era sinónimo de vida católica, la pujanza creciente de la AC y la necesidad, en un futuro cercano, de restaurar la unidad católica del país, principal base y fundamento de la unidad nacional, remarcando, además, el secular maridaje entre Iglesia católica y Monarquía.

III. LA AC POSIBILISTA DURANTE LA II REPÚBLICA

La consolidación del modelo de la Acción Católica de Pío XI se produjo en la coyuntura adversa de la II República[21]. Aunque pueda resultar paradójico, lo cierto es que en un contexto tan hostil para los intereses de la Iglesia católica como era el iniciado en España tras las elecciones del 12 de abril de 1931, logró organizarse un movimiento católico eficaz y unitario, fiel a las tesis pontificias y asentado en una doble plataforma: directamente política a través de Acción Popular-CEDA, y pre o parapolítica mediante la Acción Católica.

Y es que, como ha puesto en evidencia Feliciano Montero[22], en este periodo de entreguerras dejan de ser intercambiables los términos «movimiento católico» y «Acción Católica» y madura ese modelo de AC de Pío XI dedicado ex-

20 José Manuel Balenciaga, "Aux origines de la JOC en Espagne. Le rôle de Valladolid", en *Mouvements de jeunesse. Chrétiens ej jeuifs: sociabilité juvénile dans un cuadre européen, 1799-1968*, ed. por G. Cholvy (Paris: Cerf, 1985), 273-274.

21 Es fundamental, en este sentido: Feliciano Montero García (Coord.), *La Acción Católica en la II República* (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008).

22 Feliciano Montero García, "La 'nueva' Acción Católica de Ángel Herrera durante la II República", en *La Acción Católica durante la II República*, ed. por Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008), 19-43.

clusivamente a la formación y a la acción apostólica o misionera, bajo la estricta dependencia de la jerarquía, diferenciándose así, netamente, de las asociaciones profesionales, sindicales y políticas. Podríamos decir que durante la Segunda República se afianza el carácter apolítico de la AC debido al contexto de auge del fascismo y se erige en «pieza fundamental del conjunto de la política vaticana en su intento de llegar a un pacto accidentalista y posibilista con la II República»[23]. Una actitud que, inevitablemente, le llevó a chocar con dos tendencias opuestas: el radicalismo laicista de los gobernantes y el radicalismo integrista de determinados sectores de la Iglesia.

1. RESPONDER A LOS DESAFÍOS DE UNA ETAPA HOSTIL

En una etapa tan convulsa como la de la Europa de entreguerras, marcada por la crisis económica, la brutalización de la política, la entrada en escena de las masas, la crisis de la democracia parlamentaria, el avance de los modelos autoritarios y fascista y la influencia del comunismo, el Nuncio Federico Tedeschini juzgaba necesario un replanteamiento de la ACE por considerar que el modelo de Segura no había dado frutos y era manifiestamente mejorable. En efecto, en su informe de enero de 1929, Tedeschini aseguraba que la AC española era más bien una amalgama de organizaciones de diversa naturaleza entre las que solo la Juventud, impulsada por el propio Nuncio en los años 20, tenía claro el modelo de Pío XI: apolítico, de colaboración de los seglares en la tareas de pastoral evangelizadora de la jerarquía y de clara distinción de los planos político-sindical y de la AC.

Según Tedeschini, la AC de Segura confundía dichos planos e incidía, erróneamente, en la confesionalidad explícita y exclusivista de las obras sociales. Frente a ello, el Nuncio se mostraba partidario del modelo sindical de Gafo y criticaba el celo integrista de *El Siglo Futuro*. Dos criterios guiarían por tanto la reorganización de la AC a partir de ese momento: eficacia y unidad. Para adaptarse a los nuevos tiempos y combatir el laicismo republicano preservando en lo posible la influencia y acción social de la Iglesia, se diseñó un modelo global de AC y de movimiento católico que pasaba, en primer lugar, por afirmar el carácter seglar de la organización, reconocer la autonomía diocesana bajo la dirección de cada prelado, consolidar la organización parroquial, diocesana y nacional de

23 Feliciano Montero García, "La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas", en *El conflicto político-religioso en la Segunda República*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009), 159-180.

las cuatro ramas (adultos y jóvenes, masculina y femenina), y desconfesionalizar las obras sociales y económicas, que tendrían el carácter de adheridas a través del Secretariado Económico y Social de la AC.

Y aunque se remarcaba su carácter apolítico, tampoco se descuidaba el deber de potenciar la organización cívica y política de los ciudadanos católicos para defender los intereses de la Iglesia dentro del nuevo marco constitucional, que la había reducido al ámbito asociativo privado. Se trataba, en efecto, de impulsar un frente electoral por encima de diferencias dinásticas o accidentales menores, lo cual se revelaría crucial para el triunfo posterior de la CEDA.

Esto último contribuyó a consolidar la Acción Católica como «espacio prepolítico o suprapolítico, en el sentido de suprapartidista. Capaz por tanto de posibilitar, dentro de la organización, un cierto pluralismo partidario, vetando sólo que los dirigentes de la AC ocuparan cargos de responsabilidad en los partidos políticos, pero no el apoyo electoral ni la militancia»[24]. Desde este punto de vista, apoliticismo no equivalía a abstencionismo sino que hacía referencia a la formación de conciencia ciudadana para el compromiso político, mientras se preservaba el carácter apartidista en el sentido de no identificarse con una fuerza política concreta. De este modo se salvaba la unidad de los católicos y se incorporaba cierto pluralismo.

Siguiendo estos principios se promulgaron las Bases de Acción Católica de 1932, que desde el punto de vista orgánico establecían una Junta Central, presidida por el obispo delegado de los Metropolitanos, el cual estaría asesorado por una comisión ejecutiva formada por los obispos de Sevilla, Valladolid y Zaragoza, más 16 seglares, uno por cada provincia eclesiástica, y otros elegidos por cada arzobispo. En un primer momento, los Metropolitanos eligieron como presidente al administrador apostólico de Ciudad Rodrigo, Manuel López Arana, que en marzo de 1932 cesó para ser relevado por el obispo de Oviedo, Juan Bautista Luis Pérez. Sin embargo, para implantar las Bases, la Conferencia de Metropolitanos, inspirada por Tedeschini, decidió nombrar presidente a Ángel Herrera Oria y aprobó, en noviembre de 1933, un nuevo Reglamento de la Junta Central.

Las Juntas Diocesanas y Parroquiales, por su parte, fueron fruto de una intensa labor de propaganda por parte de consiliarios y dirigentes a través de múltiples asambleas diocesanas y regionales, cursillos, reuniones y demás actividades de carácter proselitista. Claro que la fortaleza de esta «nueva» AC residía en la vitalidad de sus cuatro ramas. La de Mujeres, como señala Inmaculada Blasco,

24 Montero García, "La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas", 168.

se consolidó y extendió mediante la centralización en una sola Confederación de Mujeres Católicas y la incorporación, en 1934, de la Unión de Damas del Sagrado Corazón, de modo que en 1931 ya contaba con cerca de 120.000 socias, mientras que las ramas juveniles, si bien también experimentaron un claro crecimiento, no lograron integrar a otras organizaciones como las Congregaciones Marianas, las Juventudes Antonianas y los Antiguos Alumnos Salesianos. Aun así, la Juventud Femenina pasó de 28.301 militantes en 1929-1931 a 71.960 en 1935-1936, y la Masculina, que en 1933 adoptó el nombre de JAC (Juventud Masculina de Acción Católica) pasó de apenas 12.000 en 1929-1931 a 30.460 en 1935 y 65.200 en 1936.

Más dificultades encontró la rama de Hombres de AC, que no se crearía hasta 1935 debido a las reticencias de la Asociación Católica de Padres de Familia, cuyos dirigentes sostenían que, al dedicarse a actividades similares, se verían obligados a reorientar su actuación y terminarían desapareciendo[25]; después de un periodo de cierta tensión, finalmente los Metropolitanos decidieron conservar las dos organizaciones apostólicas y mantener la estructura jurídica de la Confederación de Padres de Familia, de la que serían socios todos los miembros de la rama de Hombres que fueran cabezas de familia. Además, como ya adelantamos en líneas anteriores, también en este periodo comenzó a constituirse en algunas diócesis la JOC siguiendo el modelo belga, aunque dentro un clima de recelo. Se creía, en efecto, que una excesiva especialización obrera podría azuzar «el espíritu de clase» en detrimento de la tan ansiada armonía social.

Las asociaciones católicas de finalidad propiamente cultural, social, económica y educativa figurarían en el organigrama como adheridas, no integradas por tanto en la AC, y se creaba un Secretariado Económico-Social para coordinar las obras económico-sociales, también adheridas, y para formar líderes obreros católicos en una escuela específica, denominada Instituto Social Obrero (ISO). La dirección de esta nueva Acción Católica quedaba en manos, fundamentalmente, de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas liderada por Ángel Herrera, quien, como ya dijimos anteriormente, fue nombrado presi-

25 Aunque los Padres de Familia existían desde antes de 1926, las Bases de AC del cardenal Reig contribuyeron a su difusión por muchas diócesis, aunque aún sin coordinación. La I Asamblea Nacional de los Padres de Familia se celebró en noviembre de 1931, momento en que se decidió crear la Confederación. Centrados en la defensa de la enseñanza católica y de la moralidad pública, en 1935 los Padres de Familia contaban con 320 asociaciones y más de 70.000 socios. Ver Archivo de Acción Católica Española. "Reglamento de las cuatro Ramas. Informe sobre los Padres de Familia. 1 de octubre de 1933", "La organización de los Padres de Familia y la rama de Hombres de Acción Católica, octubre de 1933", y "Memoria de las actividades de las Ramas de AC. Hombres católicos (1935)".

dente a instancias de Tedeschini, que también nombró director eclesiástico al obispo de Oviedo, Juan Bautista Luis Pérez.

2. Una intensa actividad formativa, espiritual y propagandística

La documentación de la Junta Central de la Acción Católica Española[26] deja constancia de la intensa actividad desplegada en el periodo republicano en todos los ámbitos que le competían: formativo, pastoral, espiritual, propagandístico, social y parapolítico. Y esto último, como dijimos, siguiendo el accidentalismo que caracterizaba la actuación de las cabezas más visibles de la Iglesia católica española en ese momento, el nuncio Tedeschini, Ángel Herrera y el arzobispo de Tarragona, Francesc Vidal i Barraquer.

Desde la Junta Central se incentivó la propagación y extensión de la organización a través de numerosas jornadas y Semanas de Acción Católica, y se optó por la autofinanciación a través de la Tarjeta de la AC, la elaboración de presupuestos y de un plan de financiación que abarcaba el número y la retribución del personal[27]. La obra predilecta fue la formación de dirigentes y sacerdotes especializados en la Acción Católica, determinantes para extender la organización. Para ello se llevaron a cabo actuaciones como la creación, en 1933 en Madrid, de la Casa del Consiliario, compuesta por cuatro profesores, diez alumnos y cuatro sacerdotes propagandistas que recorrían las diócesis propagando la importancia de la organización[28]; la realización de un curso sobre AC a un grupo reducido y selecto de diez curas, entre ellos Vicente Enrique Tarancón, quien en agosto de 1934 dirigió, junto a Emilio Bellón, un importante curso de verano sobre la AC en el Seminario de Corbán (Santander), al que asistieron 82 seminaristas; y la organización y realización de visitas a la Acción Católica belga, italiana y francesa en 1933 y 1934. A ello se sumó la puesta en marcha, en ese último año, de la Casa de Ejercicios del Sagrado Corazón en Ciudad Lineal (Arturo Soria), tras la expulsión de los jesuitas, con ayuda de la Junta diocesana de

26 Nos basamos en la digitalización de los documentos de dicha Junta, realizada en 2007 en el marco del proyecto de investigación I+D, HUM 2005-02140, '*Catolicismo versus secularización. La confrontación de los años 30'*, dirigido por Feliciano Montero. En aquel momento, los fondos de la ACE se encontraban depositados en Madrid, en la calle Alfonso XI, 4, 4º. Como es bien sabido, desde 2018 la Universidad Pontificia de Salamanca custodia todos los fondos del Archivo de la Federación de Movimientos de Acción Católica Española.

27 Por ejemplo, en la liquidación de septiembre de 1935, la Junta Central notificaba unos ingresos de 205.938,41 pesetas, de las que 132.879,75 procedían de la Tarjeta de AC: Archivo de Acción Católica Española, "Liquidación de ingresos y gastos y estado de situación a 30 de septiembre de 1935".

28 Archivo de Acción Católica Española, "Estado de la Acción Católica en España", junio de 1935, 2.

AC y del obispo. Encomendada su gestión a la Congregación «Milicia de Jesús», creada por el párroco de Marchante (Navarra), Pedro Legaria Armendáriz, siguiendo el método de ejercicios espirituales de la Compañía de Jesús, contaba con 30 habitaciones para los ejercitantes. En 1935, por ejemplo, realizaron en ella ejercicios espirituales varios miembros de la AC, sobre todo directivos, durante 6-8 días[29].

Dentro de esta actividad de tipo formativo es preciso destacar el *Curso de Estudios Corporativos y de Acción Católica* celebrado entre el 24 de abril y el 7 de mayo de 1935 en la Universidad Católica de Milán, al que asistieron 14 miembros de la AC española, algunos de ellos sacerdotes, «deseosos de aclarar las ideas» sobre el corporativismo italiano. Una experiencia que, como señala Pedro Carlos González Cuevas, terminó desilusionando a los españoles, que tacharon el modelo de estatista[30]. Otros eventos formativos a escala parroquial y diocesana fueron los Círculos de Estudios, los cursillos intensivos, las semanas de formación, los cursos para directivos y otras iniciativas, imposibles de enumerar en estas páginas, a nivel general y por ramas de AC.

Copada en sus puestos de responsabilidad por miembros de la ACNdP, esta Acción Católica dio mucha importancia a la instrucción superior, pues la consideraba un instrumento decisivo para la formación de elites directoras. La documentación consultada informa, por ejemplo, del intento de crear, en 1933, los «Estudios Superiores Científicos» con hombres eminentes en materias como Física, Química, Matemáticas, Biología y Geología, entre otras[31]. A ello habría que sumar la propuesta de crear en Madrid una Biblioteca de Cultura Católica y, desde luego, los primeros pasos hacia la Universidad Católica sobre la base de un Centro de Estudios Universitarios (CEU). Según los propios dirigentes de la AC, en 1935 ya se encontraban en la primera fase del proyecto con la creación de dos secciones, una de Filosofía y otra de Ciencias del Estado. Tenían en mente dar el paso a las Facultades, por lo que habían convocado un concurso para proveer interinamente siete cátedras, tres de Filosofía y cuatro de Ciencias del Estado, con un sueldo de 12.000 pesetas cada una, cantidad mayor que el de entrada en las Universidades del Estado.

29 Archivo de Acción Católica Española, "Junta Central de Acción Católica. Memorias varias".

30 Pedro Carlos González Cuevas, "Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España", en *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008), 118.

31 Se citan a profesores como Palacios, Arévalo, Torroja y otros: Archivo de Acción Católica Española, "Informe que la Junta Central de Acción Católica eleva a la Conferencia de Reverendísimos Metropolitanos, reunida en octubre de 1933".

Por su parte, los cursos de verano de AC en Santander, iniciados en 1933, se consolidaron en 1935 al «cultivar lo más selecto de las juventudes universitarias y a los seminaristas». De dos meses de duración, agrupaban a un número aproximado de 700 alumnos en cuatro secciones: seminaristas, universitarios, maestros y señoritas. En ellos impartían docencia cerca de 70 profesores, algunos de ellos extranjeros, en secciones como Filosofía, Teología, Acción Católica, Liturgia, Economía, Sociología, Periodismo, Historia de España, Historia Eclesiástica, Moral Médica y Encíclicas[32].

El Secretariado de Obras Económico-Sociales, dirigido por Alberto Martín Artajo, se configuraba como un instrumento de enlace entre la AC y los sindicatos y obras económicas y sociales. Aunque tanto los Metropolitanos como los Propagandistas tenían clara la necesidad de su creación, pues, como señalaba el propio Martín Artajo, las obras sociales de la Iglesia apenas tenían vida[33], el reglamento no estuvo listo hasta octubre de 1934. En funcionamiento desde 1935, enseguida se adhirieron a él seis entidades nacionales (Liga Nacional de Campesinos, CONCA, CESO, Confederación Española de Obreras Católicas, Coalición Española de Trabajadores y Asociación Patronal Católica), cinco regionales y provinciales y 13 locales[34], y se establecieron dos secciones: Propaganda obrera, dirigida por Quintín Pérez Liebana, cuyo objetivo era propulsar la obra sindical a través de diversos actos (en 1935 celebraron 170); y la Oficina de Servicio para las entidades adheridas, a las que se impartía orientación doctrinal en materia social, económica y jurídica.

El Secretariado se fue implantando progresivamente en las diferentes diócesis y en ese año de 1935 impulsó la Confederación Española de Sindicatos Obreros (CESO), central sindical católica que, siguiendo los postulados de Gafo y Arboleya, perseguía la unidad sindical católica dentro de la táctica posibilista, apostando por la aconfesionalidad y la profesionalización como alternativa sindical unitaria y antimarxista[35]. En noviembre de 1934 se incorporó al Secretariado de Obras Económico-Sociales el Instituto Social Obrero (ISO) para, a través de cursillos, formar «jefes sindicales y propagandistas obreros». Según la documentación de la propia AC, a los cursillos asistían anualmente 25 obreros

32 Archivo de Acción Católica Española, "Estado de la AC en España (junio de 1935)"; "Memoria de los cursos de verano. 1935".

33 Así lo señalaba el propio Martín Artajo en los informes que presentaba en 1933 y que pueden consultarse en el Archivo de Acción Católica Española.

34 Archivo de Acción Católica Española, "Junta de Acción Católica. Sesión plenaria del día 14 de abril de 1935".

35 Archivo de Acción Católica Española, "La confesionalidad de los sindicatos. 30 de enero de 1935".

jóvenes en régimen de internado[36]. El Secretariado también organizó Ejercicios Espirituales para obreros (a los de ese año, por ejemplo, asistieron 28 «jefes» y 200 trabajadores), y puso en marcha, también en 1935, el semanario *Trabajo*[37], «órgano oficioso del movimiento obrero católico», con 25.000 ejemplares de tirada a 0,15 céntimos cada uno.

La Acción Católica del periodo republicano reactivó además aquellas Semanas Sociales que había impulsado el Grupo de la Democracia Cristiana en la segunda década del siglo XX, interrumpidas en 1912 en medio de una agria polémica sobre la supuesta influencia del Modernismo. Retomadas a cargo de Severino Aznar como obras auxiliares o adheridas, la primera se celebró en Madrid en 1933 y contó con la intervención de Vidal i Barraquer, que habló sobre la Acción Católica, y del dominico belga Rutten, que lo hizo sobre el sindicalismo católico. En la segunda Semana Social, celebrada en Zaragoza en 1934, se trató el problema agrario español y Ángel Herrera atacó al nacionalsocialismo por considerarlo anticlerical y totalitario.

A todo lo dicho hay que sumar la ingente cantidad de iniciativas piadosas impulsadas a escala diocesana por las diferentes ramas de la AC, como fueron las tandas de Ejercicios espirituales, las Comuniones generales, el Día de Cristo Rey, el Día del Papa, las Fiestas de Nuestra Señora y del Sagrado Corazón, los Retiros, las rogativas, las Cruzadas de Penitencia, la celebraciones eucarísticas, las Vigilias de Pentecostés, el Día del Sacrifico entre la Juventud de AC, etc.[38]

3. APOLITICISMO NO ES ABSTENCIONISMO. LA AC Y LA POLÍTICA

Como apuntamos en líneas anteriores, la Acción Católica promovida por Tedeschini y Herrera pretendía influir en la vida política española a través de la formación de líderes y la creación de conciencia política en defensa de los intereses de la Iglesia. A falta de espacio para desarrollar este sugerente apartado, abocetaremos las actividades más relevantes.

Primeramente, AC llevó a cabo una importante labor de propaganda a base de eventos en los que se abordaba la necesidad de hacer frente a la política laicista del gobierno y se afirmaba el ideario nacional-católico. A ello obedecían las Semanas 'Pro Ecclesia et Patria', celebradas en todas las diócesis a partir de 1935, muy cuidadas por Herrera y de alto contenido intelectual, cuya pretensión

36 Archivo de Acción Católica Española, "Estado de la Acción Católica en España", junio de 1935, 2.
37 Archivo de Acción Católica Española, "Reglamento del periódico 'Trabajo'", enero de 1935.
38 Archivo de Acción Católica Española, "Actividades de las Ramas de AC", 1935.

de demostrar y reivindicar la fundamental aportación católica a la configuración de España «surgió a raíz de la persecución religiosa, para exaltar las grandes figuras de la Iglesia que a la vez son nacionales»[39]. De hecho, como colofón de las mismas se editaron seis libros sobre «glorias nacionales».

Muy activas en este terreno se mostraron las Mujeres de AC, que organizaron diversos actos diocesanos contra la legislación laicista en la enseñanza y en lo referente a la igualdad de sexos, arremetiendo contra el matrimonio civil y el divorcio (llegaron a recoger más de dos millones de firmas en 1931, enviar mensajes a las Cortes, protestar con los Padres de Familia contra la coeducación, la inmoralidad, el matrimonio civil, y el divorcio), defendiendo el sufragio femenino y solicitando el voto de las mujeres para combatir el laicismo en la enseñanza.

Junto a la difusión de todo tipo de campañas de moralización (de espectáculos públicos, cine, prensa, lugares de veraneo, etc.) que bajo el manto religioso esgrimían un claro contenido político, a las que se entregaron con especial denuedo las Mujeres y la Juventud Femenina de AC[40], otras estrategias buscaban desactivar la ofensiva republicana contra la enseñanza religiosa aprovechando la legalidad vigente. En efecto, además de las campañas emprendidas contra la Ley de Congregaciones en las Semanas 'Pro Ecclesia et Patria' -aunque sin tono polémico según las instrucciones de Herrera-, las Asociaciones Católicas de Padres de Familia, sus Mutualidades, la SADEL y los Cruzados de la Enseñanza en Madrid lograron, en muchos casos, mantener en pie escuelas religiosas sirviéndose de personal seglar[41].

Pero la mejor expresión de esa labor parapolítica de la AC la encontramos en el papel jugado por los Propagandistas en el impulso de Acción Popular-

39 Archivo de Acción Católica Española, "Estado de la Acción Católica en España", junio de 1935, 2.

40 Como señala Inmaculada Blasco, en 1934 y 1935, las ramas juveniles celebraron numerosos actos de homenaje a Cristo Rey «como reparación por los ultrajes y profanaciones cometidos en España en el pasado octubre [de 1934]», otros en «socorro y ayuda de las compañeras de Asturias», y Semanas contra el cine inmoral en 17 diócesis empleando numerosa propaganda, mientras las Mujeres, centradas en la moralidad y la familia, crearon secretariados para ambos temas: Inmaculada Blasco Herranz, "Las ramas femeninas de la AC durante la II República: de la política al apostolado", en *La Acción Católica en la II República*, ed. por Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008), 43-72.

41 Enrique Berzal de la Rosa, "La Iglesia en defensa de la enseñanza religiosa: La Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid (1930-1937)", *Hispania Sacra*, 50 (1998): 697-731; Maitane Ostolaza Esnal, "La 'guerra escolar' y la movilización social de los católicos en la II República (1931-1936), en *El conflicto político-religioso en la Segunda República*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009), 321-351.

CEDA, labor realizada sin confundirse con la Acción Católica pero sin ser incompatible con ella. Según Feliciano Montero, podría hablarse así de una división de funciones en el seno de la ACNdP: un Herrera dedicado prioritariamente a la Acción Católica y un Gil Robles entregado a la CEDA, un «partido moderno de masas [construido] sobre la base asociativa de la red de organizaciones católicas»[42]. Y es que había una estrecha relación entre la AC, sobre todo entre sus organizaciones juveniles y femeninas, y la configuración de este partido político, como han demostrado diversas investigaciones[43]. Por poner algunos ejemplos, si ya en plena polémica entre los Hombres de AC y los Padres de Familia se decía en algunas diócesis que los primeros eran afines a Acción Popular mientras que los segundos estaban ligados a la Comunión Tradicionalista[44], en el caso de las Mujeres de AC, como ha demostrado Inmaculada Blasco, se alentó la creación de secciones femeninas en partidos de derecha aunque sin ejercer la doble militancia, mientras destacadas líderes de la organización, como María de Madariaga, Juana Salas o Mercedes Quintanilla, terminaban enrolándose en Acción Popular y otras, en menor medida, optaban por la Comunión Tradicionalista. De hecho, esta misma autora explica el descenso de militantes desde las 118.000 de 1929 hasta las 61.354 de 1935 por el trasvase al proyecto político de Acción Popular.

El caso de la Juventud Masculina, como ha puesto de manifiesto Chiaki Watanabe, fue aún más explícito[45] a pesar de que la idea inicial era consolidar un frente único juvenil, con independencia de las preferencias políticas personales, para defender a la Iglesia de la campaña laicista y secularizadora. De hecho, aunque el Reglamento de 1934 prohibía a sus máximos responsables ser dirigentes, al mismo tiempo, de un partido político o de un sindicato con objeto de mantener a los jóvenes en una etapa formativa, pre-política, resistiendo a la tentación de encuadrarse en los partidos, la radicalización de la juventud en un ambiente fuertemente polarizado terminó por hacer inútiles las prevenciones apolíticas. Enseguida cundió la sensación de tener que reclutar, de manera urgente, a jóvenes para los partidos, convirtiéndose la JAC en una auténtica can-

42 Montero García, "La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas", 177.

43 Ver, por ejemplo, Emilio Grandío Seoane. "Sobre el 'apoliticismo'. CEDA y Acción Católica: Política y religión", en *La Acción Católica en la II República*, ed. por Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008), 89-114.

44 Archivo de Acción Católica Española. "La organización de los Padres de Familia y la rama de Hombres de Acción Católica, octubre de 1933".

45 Watanabe, Chiaki. "La politización de los jóvenes católicos durante la II República", en *La Acción Católica durante la II República*, ed. por Feliciano Montero García (Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008), 73-88.

tera de militantes cada vez más fascinados por la acción directa y dispuestos a seguir el ejemplo de líderes como José María Gil Robles, Joaquín Espinosa o José María Valiente.

IV. CONCLUSIONES

Los primeros pasos del movimiento católico español, origen de la Acción Católica, deben enmarcarse en las guerras culturales entre catolicismo y liberalismo que se desarrollaron en los principales Estados-Nación europeos en la segunda mitad del siglo XIX. España no fue una excepción en este terreno, de modo que la reacción de los católicos al avance del proceso de secularización se sirvió de repertorios de movilización modernos y, por tanto, característicos, por paradójico que parezca, de las formaciones y sistemas políticos que se proponía combatir.

Iniciado con fuerza durante el Sexenio Revolucionario, es en la segunda fase de la Restauración canovista cuando el movimiento católico español cristaliza con un tono beligerante a través de iniciativas tendentes a conseguir la unidad de los católicos para, siguiendo las directrices vaticanas y de las jerarquías diocesanas, recatolizar España en todos los terrenos posibles.

La división en el seno del catolicismo español entre integristas y posibilistas explica la imposibilidad de avanzar hacia el partido católico, pero no así hacia la unidad de acción en el terreno social y propagandístico. Esbozada en las Normas del cardenal Aguirre de 1910, la Acción Católica española se conforma a partir de las Bases de 1926, promulgadas por el cardenal Reig Casanova siguiendo el modelo italiano de apostolado jerárquico, el cual venía marcado por las prevenciones defensivas respecto del fascismo. Al remarcar el carácter apolítico de la AC, las tareas fundamentales serían de carácter formativo y misionero (acción apostólica) bajo la estricta dependencia de la jerarquía, afirmándose además la estricta confesionalidad de todas las obras y asociaciones y erigiéndose en espacio prepolítico o suprapolítico capaz de aportar bases militantes y electorales a las formaciones que esgrimiesen como ideario la defensa de la religión.

El ambiente de abierta hostilidad hacia la Iglesia que caracterizó al primer bienio republicano alentó el paso de la AC triunfalista e intransigente del cardenal Segura al modelo posibilista liderado por Ángel Herrera, el Nuncio Federico Tedeschini y el cardenal de Tarragona Vidal i Barraquer, como demuestran las Bases de 1932. Afianzadas las ramas de Jóvenes y Mujeres y en plena actividad los Padres de Familia –embrión de los Hombres de Acción Católica-, en poco

más de tres años la Acción Católica desenvolvió una actividad frenética de carácter formativo y propagandístico, consiguió preservar numerosos colegios religiosos empleando la legalidad vigente y aportó, sobre todo en las ramas juveniles y femenina, la base asociativa de un moderno partido de masas como fue Acción Popular-CEDA.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Tardío, Manuel. "Dieu et liberté. La alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos". *Historia y Política*, nº 3 (2000): 7-30.

Andrés-Gallego, José. "Génesis de la Acción Católica Española, 1868-1926". *Ius Canonicum,* nº 26 (1973): 369-404.

Andrés-Gallego, José. *La política religiosa, 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

Andrés-Gallego, José, y Pazos, Antón M. *La Iglesia en la España contemporánea/1. 1800-1936*. Madrid: Encuentro, 1999.

Balenciaga, José Manuel. "Aux origines de la JOC en Espagne. Le rôle de Valladolid". En *Mouvements de jeunesse. Chrétiens ej jeuifs: sociabilité juvénile dans un cuadre européen, 1799-1968*, editado por G. Cholvy, 269-288. Paris: Cerf, 1985.

Berzal de la Rosa, Enrique. "La Iglesia en defensa de la enseñanza religiosa: La Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid (1930-1937)". *Hispania Sacra*, nº 50 (1998): 697-731.

Blasco Herranz, Inmaculada. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003

Callahan, Willian J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002.

Cárcel Ortí, Vicente. "El movimiento social católico en España a principios del siglo XX". *Itálica*, nº 18 (1990): 257-320.

Cárcel Ortí, Vicente. *León XIII y los católicos españoles.* Pamplona: EUNSA, 1988.

Clark, Cristopher, y Kaiser, Wolfram (coords.). C*ulture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Cueva Merino, Julio de la. "Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923". *Historia y Política,* nº 3 (2000): 55-80.

Cueva Merino, Julio de la. "Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)", en *La cultura española en la Restauración*,

editado por Manuel Suárez Cortina, 169-192. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1999.

Escartín Celaya, Pedro. "Apuntes para la historia de la Acción Católica Española". En *La Acción Católica Española. Documentos,* editado por Pedro Martín Celaya, 148-197. Madrid: Federación de Movimientos de Acción Católica Española: 1996.

González Cuevas, Pedro Carlos. "Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España". En *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García, 118. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009.

Grandío Seoane, Emilio. "Sobre el 'apoliticismo'. CEDA y Acción Católica: Política y religión". En *La Acción Católica en la II República*, editado por Feliciano Montero García, 89-114. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

Louzao Villar, Joseba. "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea". *Hispania Sacra,* nº 121 (2008): 331-354.

Martínez Sánchez, Santiago. *El cardenal Pedro Segura y Sáenz (1880-1957). Tesis doctoral*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.

Martínez Sánchez, Santiago. *Los papeles perdidos del Cardenal Segura*. Pamplona: Eunsa, 2004.

Mauro, Diego, y Ramos Solans, Francisco. "Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo XX (España, Argentina y Uruguay)". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión,* nº 8 (enero-junio 2018): 5-16.

Montero García, Feliciano (Coord.). *La Acción Católica en la II República.* Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

Montero García, Feliciano. "El catolicismo español finisecular y la crisis del 98". *Studia Historica. Historia Contemporánea,* nº 15 (1997): 221-237.

Montero García, Feliciano. "El movimiento católico en España: la respuesta de la provincia eclesiástica de Valladolid a la encuesta Vico (1908)". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie 5. Historia Contemporánea*, nº 5 (1992): 343-366.

Montero García, Feliciano. "El Movimiento Católico y la Acción Católica. Balance historiográfico y perspectivas". En *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, editado por Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao, 203-219. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2017.

Montero García, Feliciano. "Juventud y política: los movimientos juveniles de inspiración católica en España. 1920-1970". *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 4 (1987): 105-121.

Montero García, Feliciano. "La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas". En *El conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García, 159-180. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009.

Montero García, Feliciano. *El movimiento católico en España*. Madrid: Eudema, 1993.

Montero García, Feliciano. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*. Madrid: CSIC, 1983.

Ostolaza Esnal, Maitane. "La 'guerra escolar' y la movilización social de los católicos en la II República (1931-1936). En *El conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero García, 159-180. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009.

Palacios Cerezales, Diego. "Forjadas por los adversarios. Movilización católica en la era del liberalismo (1812-1874)". *Historia y Política,* nº 46 (2021): 175-206.

Ramos Solans, Francisco. "'El catolicismo tiene masas'. Nación, política y movilización en España, 1868-1931". *Historia Contemporánea,* nº 51 (2015): 427-454.

Salas, Mary. *Las mujeres de la Acción Católica Española. 1919-1936*. Madrid: Ediciones de la ACE, 2003.

Watanabe, Chiaki. *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española*. Madrid: UNED, 2003.

Watanabe, Chiaki. "La politización de los jóvenes católicos durante la II República". En *La Acción Católica durante la II República*, editado por Feliciano Montero García, 73-88. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.

Enrique Berzal de la Rosa
Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la Comunicación
Universidad de Valladolid
Campus María Zambrano
Plaza de la Universidad, 1
40005-Segovia
https://orcid.org/0000-0002-5716-8707

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1173-1190, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1173

LAS ACLI COMO MODELO DE REFERENCIA EN LA FUNDACIÓN DE LA HOAC (1946-1961)

THE ACLI AS A ROLE MODEL FOR THE FOUNDATION OF THE SPANISH HOAC (1946-1961)

BASILISA LÓPEZ GARCÍA

Recibido: 23/05/2022 Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

El objetivo de este artículo no es otro que tratar de acercarnos a las relaciones internacionales de la HOAC, con especial interés a las relaciones con Italia y sus organizaciones católicas obreras de posguerra, tomadas como referencia por la jerarquía española en el momento de su fundación. Un estudio comparado de la naturaleza de las ACLI y de la HOAC señala no solo la imposibilidad de implantación del modelo en la España nacionalcatólica, sino también los conflictos provocados por el mismo en la coyuntura cambiante que va del aislacionismo español a la Guerra Fría. La necesidad política de contar con una base obrera para futuros partidos democristianos chocó con la necesidad pastoral de su evangelización. La metodología de la ACE especializada y el convencimiento de militantes como Guillermo Rovirosa hicieron inviable el proyecto jerárquico.

Palabras clave: Democracia Cristiana, evangelización, movimiento apostólico, movimiento social.

ABSTRACT

This article mainly aims at providing an approach to the international relationships of the Spanish Catholic Fraternity of Workers (Hermandad Obrera de Acción Católica or HOAC in Spanish) and, especially, its connection with the catholic organizations of workers in post-war Italy, which inspired the Spanish Church hierarchy leading to the foundation of the HOAC. A comparative study between the nature of the Christian Associations of Italian Workers (ACLI) and the HOAC does not only reveal the impossibility of implementing the model during the times of National-Catholic Spain, but also the conflicts provoked by such model during the changing period of time between the Spanish national isolationism and the Cold War. The political need to rely on a working-class grassroots support for future Christian Democratic parties clashed with the pastoral need for their evangelization. The methodology of the specialized Spanish Catholic Action (ACE) together with the strong will of some militants such as Guillermo Rovirosa made the political project fail.

Keywords: Christian Democracy, evangelization, apostolic movement, social movement.

I. INTRODUCCIÓN

Terminada la Guerra Mundial, en pleno aislamiento internacional, el nombramiento de Martín Artajo como ministro de Asuntos Exteriores tuvo como objetivo abrir una vía diplomática para conectar con la naciente Europa democristiana de posguerra en un intento de obtener el apoyo del Vaticano. Se trataba de vender en Europa la idea de una España vencedora frente al comunismo y restauradora de los valores cristianos enraizados en una cultura común alejada de las potencias fascistas vencidas en la guerra.

Ese mismo año, 1946, se produce un hecho de gran importancia para el obrerismo católico español, la visita *ad limina* de los obispos españoles a Pío XII. En ella el pontífice trasmitió al recién nombrado cardenal Enrique Pla i Deniel su preocupación por la situación española, especialmente por la posibilidad de la reanudación de la guerra ante la caída del nazismo y el fascismo en Europa. La posibilidad de cambios aún inciertos hacía necesaria la adecuación de la Iglesia española a una nueva situación. Igualmente, el papa recriminó a los obispos españoles la escasa sensibilidad mostrada hacia la problemática del mundo obrero, actitud que abría las puertas a ideologías no deseadas en el mundo del trabajo; para ello era necesario poner en pie organizaciones, como

las ACLI (Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani), que hicieran posible una renovación en el campo del apostolado obrero.

Bajo el manto de la Acción Católica Española (ACE) y las *Normas Generales para la Especialización Obrera*, nacen en 1946 la Hermandad Obrera de AC (HOAC y HOACF) y la Juventud Obrera de AC (JOAC y JOACF) para el apostolado obrero en el campo adulto y juvenil, considerando que el amparo de la Acción Católica las alejaría de injerencias falangistas. El Consejo Superior de Hombres de AC, a través de su presidente Santiago Corral, encargó a Guillermo Rovirosa extender la HOAC por las diócesis y poner en pie una experiencia de apostolado que superara las tentativas históricas de acercamiento de la Iglesia al mundo del trabajo: la lacra del amarillismo, el talante paternalista que, lejos de establecer una relación efectiva y solidaria con la clase obrera, la alejaba de su ambiente dejándola sin identidad, desclasándola, y el.anticlericalismo latente e hiriente, la apostasía de las masas. Recristianizar el mundo obrero desde el ideal de una Acción Católica Especializada era una tarea difícil. Se necesitaban apóstoles para el mundo obrero formados en las nuevas tendencias que van surgiendo en Europa: el obrero apóstol del obrero, la evangelización por los iguales.

El nacimiento de los Movimientos Apostólicos estuvo ligado a la necesidad de conjugar intereses de distinto signo; por una parte, evangelizar a sectores tradicionalmente olvidados, y, por otra, dotar a la Iglesia española de organizaciones que a corto y medio plazo pudieran convertirse en la base obrera y sindical de partidos democristianos. En última instancia "se pretendía dar cobertura en un futuro a la formación de dirigentes católicos obreros y no obreros". La formación de dirigentes debía conectar, desde el punto de vista de las relaciones internacionales, con la nueva situación europea, integrándose en el mayor número posible de organizaciones católicas. Así, la presencia internacional de políticos españoles vinculados a la ACE hizo posible la presencia de miembros de los recién creados Movimientos Apostólicos Obreros en foros internacionales, empezando por los italianos.

II. LAS ACLI EN LOS ORÍGENES DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES DE LA HOAC

Las manifestaciones del internacionalismo obrero como aspiración, uno de los rasgos identitarios del Movimiento Obrero, son tempranas en la historia de la HOAC. El semanario *¡TÚ!,* órgano de difusión de la HOAC entre 1946 y 1951, ya contaba con una sección en la contraportada que, bajo el título *Así va el mundo*, publicó noticias de ámbito internacional, entre las que destacan los

artículos dedicados a la OIT firmados por José A. Vidal Sales y las noticias procedentes de las ACLI italianas y la ACO (Acción Católica Obrera) francesa.

Las relaciones internacionales de la HOAC parten, en su origen, del modelo aclista italiano que se tuvo en cuenta como referencia en el momento de su fundación. Las ACLI, fuertemente vinculadas a la Democracia Cristiana (DCI) en la Italia recién liberada, habían nacido en la difícil situación de la posguerra. Sus militantes, convencidos de que el mejor servicio que podían prestar a la clase obrera era trabajar por la unidad sindical, se encontraban integrados en la CGIL (Confederación Italiana del Trabajo), constituida a partir de la Declaración sobre la realización de la unidad sindical, conocida como Pacto de Roma, en junio de 1944, declaración suscrita por la mayoría de partidos y líderes sindicales, entre ellos "Giuseppe Di Vittorio, Achille Grandi y Emilio Canevari, en representación del PCI, la DC y el Partido Socialista". La unidad sindical italiana fue, por tanto, fruto de un acuerdo entre partidos políticos que la veían necesaria en la difícil tarea de la reconstrucción. El equilibrio sindical logrado en los primeros años de la Liberación se mostró frágil debido a la aparición de continuos movimientos en su interior para frenar la supremacía y la influencia del PCI. Las ACLI se presentaron como "la expresión de la corriente cristiana en el campo sindical", y se convirtieron en el modelo a seguir por la jerarquía española dentro de la AC, para evitar roces e injerencias del sector falangista que había monopolizado la vida sindical española desde 1939.

La presencia de la HOAC en los foros internacionales arranca de la invitación cursada por las ACLI a la Comisión Nacional de la HOAC en 1950 con motivo de su III Congreso en Roma. A él acudieron Manuel Castañón, presidente de la HOAC, ferroviario de profesión, y Esteban Busquets, periodista y director del semanario *¡TÚ!* De esta primera presencia internacional tenemos una crónica publicada en el semanario bajo el título *Roma a vista de OAC. Un vuelo al nido de las ACLI;* en ella explican el choque que les produjo la sociedad italiana frente a la miseria y la pobreza material y espiritual de la clase obrera española; la riqueza de medios organizativos, incluso el lujo y el derroche en las instalaciones elegidas para el evento, en contraste con la escasez de medios con que contaba la HOAC. El apoyo y el prestigio de las ACLI, en cuyo congreso se personó parte del gobierno democristiano con De Gasperi a la cabeza, chocaba con el cerco y el acoso al que la HOAC estaba siendo sometida en España por parte de las autoridades franquistas a sus escasos cuatro años de existencia. Fueron testigos de cómo la clase obrera italiana, libre para asociarse y organizarse, había conseguido niveles de bienestar económico importantes, como se veía en la forma de vestir, y también cultural, como se desprendía de lo atinado de su lenguaje y de lo preciso de sus formulaciones. Pero, sobre todo, descubrie-

ron a las ACLI como un movimiento fuertemente politizado y ligado a la DCI. El propio De Gasperi pronunció el discurso de apertura ante más de seiscientos delegados italianos y varias delegaciones de organizaciones obreras cristianas de Alemania Occidental, Holanda, Bélgica, Francia y España. Ante ellos defendió un modelo de presencia pública en los ámbitos políticos que impregnara las leyes fundamentales de valores cristianos en cada uno de los estados representados. Este era el modelo al que la jerarquía constantemente hacía referencia cuando trataba de reorientar el camino que debía seguir la HOAC.

El congreso les dio, además, la oportunidad de encontrarse con representantes de asociaciones europeas, encuentro fundamental para futuras relaciones. A partir de 1950, la presencia de la HOAC en Europa será continua, desde la convicción de que a través de dicha presencia los obreros católicos españoles tendrían el reconocimiento y el apoyo que se les negaba en el interior.

En 1951, dentro del marco de las relaciones internacionales que el equipo de Martín Artajo había diseñado en su relación con el Vaticano, la HOAC participó en el I Congreso de Apostolado Seglar celebrado en Roma a iniciativa de Vittorio Veronese, entonces presidente de la Acción Católica Italiana (ACI). Nuevamente, Manuel Castañón, en calidad de presidente de la HOAC, formó parte del comité preparatorio y viajó a Roma con la delegación española. La preparación del Congreso corrió a cargo de una comisión en la que España estuvo representada por Alberto Bonet, secretario de la Dirección Central de ACE.

El congreso planteó tres temas de vital importancia para el apostolado seglar: la formación, la presencia y el compromiso del laicado en el mundo. Para dar continuidad al trabajo iniciado, se creó el Comité Permanente de Congresos Internacionales (COPECIAL), organismo que potenció los estudios relativos al apostolado de los laicos, estudios que fueron la base de trabajos desarrollados años después en el Concilio Vaticano II. La creación del COPECIAL en el marco de la Guerra Fría se vio en España, por parte del colaboracionismo católico, como un gran logro en la lucha contra el comunismo, y, por consiguiente, un punto de encuentro con los intereses de Franco. Para la HOAC, sin embargo, era la oportunidad para afianzar apoyos en el exterior en plena crisis de 1951 provocada por los primeros enfrentamientos de la HOAC con el Régimen, enfrentamientos que se saldaron con el cierre del semanario obrero *¡TÚ!* En los días en que se desarrolló el congreso, tuvo lugar una reunión del Comité Directivo de la Asociación Internacional Social Cristiana (AISC), organismo de reciente creación en Bruselas que aspiraba a coordinar y reunir a los distintos movimientos católicos de la Europa recién liberada. Manuel Castañón, invitado en calidad de observador, pidió su incorporación como miembro de pleno derecho.

En febrero de 1953, se celebró en Munich una reunión de la sección obrera de la AISC; por primera vez la HOAC asistía a una reunión internacional como miembro participante con voz y voto. En esta reunión nació la Federación Internacional de Movimientos Obreros Católicos (FIMOC), que se irá articulando sobre la base de diferentes movimientos apostólicos y sociales de la Europa Occidental, entre ellos, las ACLI. La FIMOC recogió parte de las propuestas y experiencias del catolicismo de izquierdas, heredadas a su vez por algunos de los movimientos integrados en el seno del recién creado organismo internacional.

La FIMOC nació en la difícil coyuntura eclesial creada con la aparición de la encíclica de Pío XII *Humani Generis*. En 1946, sin romper con la etapa anterior, el sindicalismo católico seguía siendo fuertemente antisocialista; sin embargo, una parte de los católicos estaban cambiando debido a su experiencia de "resistencia" y encuentro con socialistas y sindicalistas de distinto signo en el frente de batalla, en los campos de concentración y en las cárceles, también en la resistencia armada. En los países en los que el fascismo y el nazismo habían abolido los sindicatos libres, los obreros católicos apoyaron la formación de sindicatos unitarios, tal es el caso de Italia que, a través de las ACLI convertidas en la expresión cristiana de la corriente sindical, apoyaron y se integraron en la CGIL. Pero la realidad sindical en España, no solo hacía inviable una asociación católica obrera semejante, sino que la hacía innecesaria al ser el Vertical la expresión y la práctica sindical del Estado nacionalcatólico. Por otra parte, la Acción Católica se había aliado en los años veinte y treinta con fuerzas conservadoras y se había granjeado las críticas y las suspicacias del Movimiento Obrero, a pesar del nacimiento de la JOC belga con Cardijn, cuyo modelo se extendería por todo el mundo en los años cuarenta y cincuenta. Frente a esta situación, el fenómeno más novedoso, fruto de la oportunidad que ofrecía la Europa recién liberada, fue la aparición del llamado "catolicismo de izquierdas". La originalidad de esta tendencia enlaza con tradiciones y organizaciones anteriores a la II Guerra Mundial, entre ellas la JOC belga y la filosofía de Maritain y su obra *Humanismo Integral*, que en los años inmediatos a la Liberación, en el marco de la vertiginosa reconstrucción de Europa, fue cuajando en un rosario de organizaciones políticas, movimientos de apostolado y nuevas posiciones teológicas que, sin llegar a ser una tendencia dominante dentro del panorama católico europeo, va a conseguir una relevancia social en Italia, Bélgica, Suiza, Francia, Alemania, y, a partir de 1946, también en España, sin precedentes. La defensa de un catolicismo político plural, el compromiso del laico y su nuevo papel en la sociedad, la apertura a la colaboración organizativa incluso con los socialistas, o la necesidad de romper el cerrado mundo de las tradiciones impuestas en la

confrontación con la modernidad, son rasgos de los católicos de izquierdas que pronto chocaron con un movimiento sindical católico más pragmático y con una Democracia Cristiana menos idealista.

A principios de 1950 estas renovadas experiencias habían desaparecido en todas sus manifestaciones tras la publicación en tono de advertencia de la encíclica *Humani Generis* y el cambio de coyuntura de la Guerra Fría. Este es el momento en el que la HOAC da sus primeros pasos en el campo internacional deslumbrándose con la experiencia italiana. Pero habría que preguntarse en qué punto se encontraba el modelo aclista tomado como referencia por una parte de la jerarquía española y un grupo de responsables dentro de la estructura de la ACE, entre ellos Alberto Bonet. En 1950, el modelo aclista había cambiado debido a sus diferencias con el sindicalismo unitario y a las presiones para que fuese realmente la cantera electoral de la DCI.

En Italia, la experiencia de la colaboración en la Resistencia estuvo, como en otras naciones liberadas, en la base de la aparición de nuevas experiencias políticas y sociales que, aunque cortas en el espacio temporal, imprimieron nuevos rasgos en las relaciones de las organizaciones sociales y políticas que trabajaron por la reconstrucción del país. Entre ellas destaca, por su radicalidad, el Partido Comunista Cristiano (PCC), cuyo representante Franco Rodano fue invitado a formar parte de la dirección del PCI en 1943. En 1944, se fusionó con el Partido Social Cristiano para dar lugar al Partido de la Izquierda Cristiana, que llegó a contar con mil militantes en Roma. En diciembre de 1945 se disolvió para unirse al PCI terminando así con una de las pocas experiencias del comunismo cristiano independiente. La idea de ir más allá de un estricto partido católico encontró ardientes apoyos entre los católicos que militaban en la corriente de la Izquierda Católica dentro de la DCI, liderada por Dossetti. Durante la.guerra, Giuseppe Dossetti, que había jugado un papel importante en la Resistencia civil, se había convencido de la inutilidad de un partido católico, llegando a afirmar en 1943 que "los partidos católicos se han convertido en una realidad anticuada". Sin embargo, un año más tarde, se integraron en el único partido católico de Italia, la DCI, como corriente en la que militaban democristianos como Giorgio La Pira y Amintore Fanfani, defendiendo su propio programa. Entre 1947 y 1951, años en los que se desarrollaron los primeros contactos de la HOAC con las ACLI, combatieron frontalmente las tendencias centristas y conservadoras de la DCI, defendiendo los principios de la justicia social y atacando de forma continuada los principios del liberalismo económico, aspirando a la formación de un partido profundamente espiritual y socialmente justo. Sin embargo, la DCI era profundamente liberal en lo económico, rasgo que se acentuó a partir de 1947 con la llegada de ministros liberales al gobierno y los apoyos de empresa-

rios que vieron en la DC un futuro más amplio para sus intereses. Los choques con el progresismo dossettiano no se hicieron esperar en un clima en el que la permisiva oportunidad de la colaboración posbélica empezó a ser duramente combatida por el propio Vaticano.

En el caso de las ACLI, la convivencia de los obreros católicos con diversas posiciones sindicales y políticas, y su deseo de no ser absorbidos por la fuerte presencia del pensamiento marxista, les había llevado a celebrar unas jornadas de estudio convocadas por el Instituto Católico de Actividad Social (ICAS) en las que participaron miembros de la DC y la AC. Para M. Cristina Sermanni, gran conocedora de las ACLI, estas nacieron en una reunión celebrada el 14 de junio de 1944, en paralelo al nacimiento de la CGIL. Considera como fundadores a Achille Grandi, Vittorio Veronese, director del ICAS, Luigi Palma, dirigente de la Presidencia Central de la ACI, Lumberto Giannitelli y Giulio Pastore, sindicalistas y representantes de la DC en la nueva asociación, Pierconstante Righini de la Juventud Italiana Obrera Cristiana y Silvestra Tea Sesini de la Unión de Mujeres de AC y representante del sector femenino de la DC; todos estuvieron presentes en la reunión en que por primera vez se habló de la idea y de la naturaleza de la nueva asociación. Para Achille Grandi, la nueva asociación obrera debía tener una doble función formativa y presindical o parasindical; afirmaba que, una vez realizada la unidad sindical en la CGIL, el compromiso de las ACLI debía ser la preparación de todos los católicos para la vida sindical, subrayando su valor de intermediación entre las fuerzas católicas ya organizadas políticamente en la DC y el mundo del trabajo agrupado en la CGIL. Para obtener la autorización de la Santa Sede, se sirvió de la autoridad de la ACI, especialmente de Vittorio Veronese y sus contactos, logrando a través de Montini una audiencia privada con Pío XII al que presentaron el proyecto. El papa dio su "consentimiento tácito" condicionado al buen éxito de la empresa. Las ACLI se presentaron en un acto público celebrado el 26 de agosto de 1944 en Santa María Sopra Minerva, actuando como presidente Achille Grandi, vicepresidente Vittorio Veronese y asistente eclesiástico Mons. Civardi. El modelo aclista, bendecido por Pío XII y apoyado en valedores tan importantes como Montini y la propia DCI, apenas tenía dos años de vida cuando fue presentado como posible modelo a seguir por la futura HOAC.

III. EL MODELO ACLISTA EN SU CONFRONTACIÓN CON LA HOAC

Visto desde la situación española, el modelo aclista presentaba varios problemas. En primer lugar, la existencia de una clase obrera en permanente situación de posguerra, carente de libertades para asociarse o para tomar iniciativas

en el mundo del trabajo a favor de su mejora y promoción. En segundo lugar, una situación política de dictadura, bendecida por la Iglesia en su lucha contra los enemigos de la religión. Esta situación había abierto las puertas del Sindicato franquista a las Asesorías Eclesiásticas en su labor de recristianización de la sociedad. La situación española realmente tenía en 1946 muchas similitudes con Italia, pero con la Italia fascista, no en vano la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos nos recuerda a la organización italiana ONARNO (Opera Nazionale Assistenza Religiosa e Morale degli Operai), creada por Ferdinando Baldelli en 1930 con el fin de contribuir a la formación religiosa y moral de los trabajadores en su lugar de trabajo y coordinar a los capellanes dedicados a estas tareas; profundamente anticomunista, con la caída del fascismo perdió gran parte de su influencia entre los trabajadores que la acusaban de paternalista y colaboracionista. A partir de 1944 tuvo muchos problemas con las ACLI, que desarrollaban su compromiso dentro de la CGIL, pero los inicios de la Guerra Fría le dieron nuevos impulsos de la mano de los americanos que apoyaron su claro perfil anticomunista financiando alguna de sus campañas. En España, desde 1944, las Asesorías Eclesiásticas, nacidas a iniciativa del Delegado Nacional de Sindicatos, Fermín Sanz Osorio, cumplieron una tarea similar: "recibir, incorporar y desenvolver la colaboración de la Iglesia en el seno mismo de la Organización Sindical en orden a la orientación cristiana (...)". A través de las Asesorías, la Iglesia logró entrar dentro de la Organización Sindical franquista controlada por el sector falangista y desarrollar un trabajo de orientación y asesoramiento entre los trabajadores, pero con su presencia legitimaba a la institución como católica y bendecía su trabajo de control sobre la clase trabajadora. Así pues, en 1946, cuando Pío XII señala la necesidad de desarrollar organizaciones obreras católicas que hiciesen viable un trabajo de apostolado moderno entre la clase obrera española, el modelo aclista, sujeto a las condiciones políticas y eclesiales italianas del momento, no se veía posible, excepto si lo hacía dentro de la AC, sobre la que la Jerarquía eclesiástica tenía pleno control. El tercer problema radica en la propia naturaleza de la HOAC como organización obrera en el seno de la ACE. Las *Normas para la Especialización Obrera de la AC* abrieron esa posibilidad cambiando el método: la evangelización por los iguales, la formación de obreros para el apostolado bajo la estricta vigilancia de la jerarquía. La misión específica de la especialización obrera, según las Normas para la Especialización, era "difundir en todo el ámbito de la nación, entre las clases obreras, un alto ideal de conquista espiritual del pueblo para Cristo y de conquista social de un bienestar para todos", y hacerlo organizativamente dentro de la ACE "sin daño de su unidad, dentro de sus cuatro Ramas"..

La HOAC, en su origen, es obra de la jerarquía, es el fruto de un proyecto jerárquico al que se incorporan los seglares. Un proyecto fruto de una coyuntura política y de una necesidad pastoral al que se da cabida en el seno de la ACE, para ponerlo a resguardo de injerencias no deseadas. Sin embargo, las ACLI nacen a iniciativa de seglares con un marcado perfil político y sindical, muchos procedentes de la ACI, pero fuera de la estructura de una Acción Católica organizada por Ramas como la española, con la que tendrán más de un desencuentro a pesar de haber sido la cantera de militantes aclistas en la CGIL.

En 1950, cuando Manuel Castañón, presidente de la HOAC, comienza a tener contactos con las ACLI en su III Congreso y, posteriormente, en la fundación de la FIMOC, la coyuntura favorable de los primeros años de la Liberación estaba dando paso a las primeras manifestaciones de la Guerra Fría, pasando entre los católicos "de la autorización a la prohibición". En Italia, el impacto del Plan Marshall fue determinante. La necesidad de ayuda en el proceso de reconstrucción tras la guerra y la presión sobre el gobierno de De Gasperi para obtener el apoyo de EEUU fueron escorando a la DCI hacia posturas cada vez más conservadoras. En 1947, el sector más progresista con Dossetti a la cabeza, había fundado la revista *Crónicas Sociales*, cuyo esfuerzo de información y análisis de la vida social y económica italiana respondía a la necesidad de formar líderes católicos tras el éxito electoral de los democristianos. La llegada del sector liberal al gobierno hacía necesaria la formación de un partido más popular y menos elitista, donde los ciudadanos tuvieran una participación activa en la formulación de medidas sociales compatibles con la Constitución de la República. Esta concepción del partido, en el que se reconocían como corriente, se basaba además en el papel "autónomo y responsable del laicado (...) alejándose de una concepción que por entonces prevalecía en la eclesiología, especialmente en la Acción Católica encabezada por Luigi Gedda; según esta concepción, la unidad política era casi una proyección terrenal del cuerpo místico de Cristo entendida como una unidad jurídica y organizativa estructurada según unos principios jerárquicos". Consideraban los responsables de *Crónicas Sociales* que la lucha contra el comunismo no debía tener como consecuencia la defensa del orden existente, sino el carácter propositivo de un orden social más justo, convirtiendo el bloque anticomunista en un bloque progresista. A partir de 1948, frente a los liberales de su propio partido, empezaron a defender una política de intervención estatal orientada a emprender reformas dentro de un programa económico y social más solidario. Lo hicieron a través de artículos en los que se puede entrever la defensa de un pensamiento social asumido por grupos de la izquierda cristiana europea fuertemente influidos por el laborismo inglés del momento,

pero las diferencias sobre la política atlántica tensaron cada vez más las relaciones al interior de la DCI.

Entre 1949 y 1950, la conflictividad social, obrera y campesina, creció y De Gasperi, con un liderazgo puesto en entredicho, volvió a confiar en Dossetti para salvar la situación. Este es el momento político en que se desarrolla el III Congreso de las ACLI, en el que intervienen los líderes de la DC incluido Dossetti; en él redefinieron su propio rol, pasando de ser la expresión de la corriente sindical cristiana en la CGIL a constituirse en Movimiento Social de los Trabajadores Cristianos. El modelo de referencia, señalado por Pío XII al episcopado español, había cambiado ante la necesidad de acomodarse a la nueva situación creada tras la ruptura de la unidad sindical en 1948 y la aparición de la CISL (Confederazione Italiana Sindicati Lavoratori) liderada por Guido Pastore.

En paralelo, el desarrollo de la HOAC como Movimiento Apostólico Obrero de AC presentó problemas desde el momento preciso de su formación. Es necesario tener en cuenta en este punto que la creación de Movimientos Apostólicos Obreros no fue un hecho aceptado por todo el episcopado de manera unánime, ya que suponía un cambio de amplio calado en el seno de la Acción Católica. En el caso de la masa obrera, como hemos señalado, era necesario un cambio de estilo, un acercamiento a su ambiente y a sus preocupaciones que hiciese atrayente al nuevo modelo evangelizador y a sus militantes. La evangelización de los ambientes chocaba con un modelo general de peregrinaciones, catequesis y procesiones que debían movilizar a una masa supuestamente católica en un Estado católico. Al interior de la propia AC, la especialización fue vista por muchos como un peligro para la propia estructura jerarquizada por Ramas que posibilitaba un claro control del laicado. La creación de movimientos especializados dentro de la ACE fue una decisión innovadora que no todos aceptaron.

Desde el momento mismo de la aparición y extensión de la HOAC por las diócesis, las presiones sobre Guillermo Rovirosa fueron constantes. A pesar de haber sido encargado por el Consejo Superior de los Hombres para hacer viable el proyecto, centralizó en su persona gran parte de las críticas al negarse a convertir a los obreros que se acercaban a la HOAC en la base de una futura DC, desarrollando junto a los primeros militantes y colaboradores un movimiento apostólico cuyo objetivo debía ser la evangelización. La trayectoria personal y la formación intelectual de Rovirosa, junto a la labor de los primeros hoacistas, fueron desligando.a la nueva organización de experiencias anteriores, presentándola como algo distinto, en palabras de Ángel Ruiz Camps "como una organización apostólica para obreros, por los obreros y con los obreros, sin injeren-

cias indeseables de prohombres conservadores y bien pensantes, ni de patronos ni de poderes públicos, pero siempre dentro de la Iglesia fuera de la cual no habría hecho nada positivo". La llegada de Enrique Valcarce Alfayate a la consiliaría del Consejo Superior de los Hombres de AC tensó una situación que fue en aumento hasta desembocar en la primera gran crisis del movimiento en 1951. Prohibió expresamente la distribución del *Manifiesto Comunitarista* de Rovirosa, entorpeció el desarrollo de los GOES (Grupos Obreros de Estudios Sociales) y la distribución de distintos escritos destinados a orientar la formación de centros HOAC en las diócesis. Tampoco la cúpula de la ACE, con Alberto Bonet al frente, permitió plantear la unión de los movimientos obreros de las cuatro Ramas o el nacimiento de una organización que atendiese a los niños trabajadores ante la proliferación de la mano de obra infantil en los centros de trabajo: "Necesitamos unión porque necesitamos fuerza –defendía públicamente Rovirosa–. Un joven obrero piensa ya como un adulto y podemos hablarle por tanto, con un lenguaje muy parecido". Las prohibiciones venían envueltas en críticas que le acusaban de temporalista, autodidacta y comunista camuflado, y de alentar una publicación como el *¡TÚ!* que, con su información netamente obrera, ponía en entredicho la colaboración de los políticos católicos con el Régimen en un momento de especial dificultad.

El viaje a Roma de Manuel Castañón se produjo en medio de una situación de desconfianza que contrastaba con el apoyo que las autoridades políticas, sindicales y eclesiales presentes en su congreso manifestaron hacia las ACLI, en un momento de redefinición de su finalidad y naturaleza. A lo largo de 1949, la vigilancia sobre la HOAC por parte del sector falangista fue incrementándose. Antes del verano ya se había dirigido el director general de prensa a monseñor Zacarías de Vizcarra acusando al *¡TÚ!* de plantear en sus páginas problemas políticos y sociales que descalificaban claramente al régimen. Los falangistas criticaban abiertamente a la HOAC acusándola de suplantar a Falange "monopolizando el catolicismo y creando confusión al servicio de una política oscura"; la Guardia de Franco de Toledo pedía a Falange que vigilase de cerca a los militantes de la HOAC porque "tenían ideales contrarios al régimen"; en Ferrol orquestaron incluso una campaña difamatoria a través de su emisora de radio.

A la pregunta sobre la necesidad o no del compromiso aclista una vez rota la unidad sindical, la respuesta había sido redefinirse como movimiento social con una amplia base de apoyos ciertamente interesados. Pero esa misma pregunta hecha en España sobre la necesidad o no de un movimiento apostólico que no se doblegaba a colaborar con la Organización Sindical, tuvo como respuesta la suspensión del órgano de difusión sobre el que descansaba una gran parte del trabajo formativo y difusor de la HOAC. La información sobre la

huelga de los tranvías de Barcelona en la primavera de 1951 fue la excusa para prohibir definitivamente la publicación del semanario *¡TÚ!* A partir de ese momento, la HOAC, para sobrevivir, tuvo que hacer frente a dos cuestiones: la necesidad de redefinir su tarea apostólica, pasando a ser la formación el centro de su quehacer, y la defensa de su autonomía frente a las presiones de quienes pretendían llevarla hacia posiciones democristianas. Estas presiones estarán presentes en la vida de la HOAC durante toda la década de los 50.

IV. DEFENSA DEL MODELO.APOSTÓLICO DE LA HOAC EN LOS AÑOS 50

La llegada de Tomás Malagón a la consiliaría en 1954 y la puesta en pie del Plan Cíclico facilitaron a generaciones de militantes una formación para la acción y fueron alejando la posibilidad de moldear a la HOAC dentro del modelo de referencia jerárquico. En la *Declaración de la HOAC al I Congreso de la FIMOC,* celebrado en Düsseldorf en 1955, Guillermo Rovirosa explicó la diversidad de movimientos y asociaciones obreras cristianas coordinadas en la federación, agrupándolas en: movimientos obreros centrados en lo económico, lo sindical y lo político, cuyo acento destaca la necesidad de programas de realizaciones inmediatas; movimientos obreros centrados en lo económico, lo sindical y lo político con una formación sobrenatural que potencian al mismo tiempo una doctrina como visión de futuro y un programa de realizaciones inmediatas, línea en las que sitúa a las ACLI; y movimientos obreros estrictamente apostólicos en el marco de la Acción Católica, sin acción directa sobre lo económico, lo sindical y lo político, cuya misión consiste en la promoción obrera y cristiana de sus militantes para que, bajo su responsabilidad, se comprometan en lo económico, lo sindical y lo político para ser testigos de Cristo en esos campos de actividad. En este último grupo sitúa a la HOAC junto con la HOACF, la ACO francesa y la ACO suiza. Esta autocomprensión públicamente expresada en un escenario internacional fue, entre otros, motivo para prohibir a Guillermo Rovirosa su salida de España para participar en eventos internacionales.

Ya hemos señalado cómo, tras la crisis de 1951, la posición de la HOAC en el seno de la AC se había complicado hasta hacerse incómoda. A partir de 1953, la formación de militantes se tradujo en un compromiso individual y en una presencia en la sociedad apoyada por el compromiso organizativo de la HOAC. Los frutos del Plan Cíclico coincidieron en el tiempo con los primeros signos de reactivación del movimiento obrero en el interior. Las manifestaciones de una incipiente oposición obrera corrieron paralelas al reconocimiento pleno del régimen de Franco en el exterior. El ingreso de España en la ONU en 1955 marcó

el fin del aislamiento y consolidó el Régimen. Los conflictos obreros y estudiantiles culminaron en las huelgas de 1956. La presencia de los hoacistas en los conflictos obreros se hizo cada vez más frecuente y las denuncias y acusaciones sobre la HOAC arreciaron. Se la acusaba de temporalismo y filomarxismo, así como de ampararse en la ACE y sus privilegios concordatarios sin cumplir la misión para la que había sido creada. A partir de 1956, la celebración del 1º de Mayo fue otro punto de desencuentro con las autoridades políticas y sindicales.

Dentro del mundo católico, el primer intento de "cristianizar" la fiesta del 1º de Mayo se produjo en 1954 de la mano de las ACLI de Milán, que protagonizaron una manifestación en la plaza de San Pedro en la que popularizaron el eslogan "battezzare il 1º maggio", reivindicando la fiesta del trabajo en un intento de quitar a los marxistas el privilegio de celebrar una fiesta que creían exclusivamente suya. La reacción de una parte de la jerarquía fue acusar a las ACLI de querer desarrollar un programa filomarxista; especialmente duras fueron las acusaciones de don Sturzo que señaló públicamente a las ACLI de Milán de querer formar un "partido laborista" y de ser "un caballo de Troya dentro de la DC". En 1955, en la plaza de San Pedro, Pío XII, ante una gran concentración de aclistas, "bautizó" la fiesta obrera del 1º de Mayo consagrándola a San José Artesano.

En 1956, se celebró por primera vez el 1º de Mayo como fiesta cristiana del trabajo. Con el lema "Obreros de todo el mundo unámonos en Cristo", se convocó un encuentro internacional en Milán presidido por el arzobispo Montini. La preparación del evento corrió a cargo de las ACLI. Entre las delegaciones asistentes encontramos dos españolas, una compuesta por militantes y dirigentes de la HOAC y de la ACO catalana, otra con representantes del Sindicato oficial. No obstante, en Milán, los representantes de la HOAC, como miembros de FIMOC, ostentaron la representación oficial en todos los actos, lo que derivó en nuevos choques con los gobernadores civiles en el interior. La presencia internacional de la HOAC era ya un obstáculo que afectaba a la legitimidad y al reconocimiento internacional del Sindicato Vertical. Las presiones y acusaciones sobre Guillermo Rovirosa llegaron al mismo Cardenal Pla i Deniel que, en mayo de 1957, comunicó a Tomás Malagón la decisión de apartar a Rovirosa de toda actividad en la CN de la HOAC: "Tenéis que imponeros la misma orientación de las ACLI tan queridas por el Papa. Rovirosa que no mande". Con esta decisión, ratificada por el secretario de la Junta Técnica de AC, Alberto Bonet, y por el consiliario en funciones, Vicente Enrique y Tarancón, se abría nuevamente la posibilidad de un giro forzado hacia el confesionalismo político que se quería para la HOAC.

La política aperturista de Joaquín Ruiz Giménez y la crisis de gobierno desatada con los acontecimientos de 1956 marcan el agotamiento del colaboracionismo católico y el inicio de una nueva etapa. A finales de los años cuarenta, comenzó a surgir una Democracia Cristiana.de cuyo seno fueron emergiendo grupos que pronto entraron en competencia entre sí. Uno de estos grupos estuvo liderado por Rodríguez Soler, cuya crítica moderada al Régimen encontró eco en el Consejo Superior de los Hombres al que pertenecía y también entre algunos militantes de la HOAC. Los llamados "Cafés Rodríguez Soler" se habían convertido en un foro de expresión de la ideología democristiana, en consonancia con los vientos de Europa y tomando como referencia a la democracia cristiana italiana. La cambiante coyuntura de 1956 propició el salto cualitativo que supone el paso a la formación de partidos democristianos. Las relaciones personales de algunos militantes de la HOAC con Rodríguez Soler eran conocidas en el seno de la Comisión Nacional, también los continuados intentos de Gil Robles para entrevistarse con Rovirosa y las negativas de este aduciendo que no tenía nada que decirle. El problema surgió cuando el propio presidente, Manuel Castañón, empezó a tener contactos con el grupo de Rodríguez Soler y a considerar como posible el proyecto confesional al que no era ajeno Alberto Bonet. El presidente de la HOAC no solo podía ser un "enlace" con los democristianos en el interior, sino también con el exterior debido a sus relaciones con Dino Penazzato, presidente de las ACLI, en estos momentos foco de todas las críticas por haber apoyado a la corriente de centroizquierda *Rinnovamento* dentro de la DCI. Proyectando la imagen de un.grupo de presión, las ACLI seguían siendo en España el modelo a seguir.

La vida interna de la HOAC se llenó de desconfianza y recelo. El retiro de Rovirosa a la abadía de Montserrat, su salida de la Comisión Nacional y el silencio impuesto a Tomás Malagón, al negarle la posibilidad de dar una explicación clara a los militantes de las diócesis, agudizaron la tensión, las preguntas y el desconcierto en el seno de la HOAC. La salida de Rovirosa no tuvo el efecto deseado por quienes lo veían como un obstáculo para el desarrollo de la HOAC, por ello, a partir de 1958, Tomás Malagón se convirtió en el blanco de todas las críticas. Fue sometido a una estrecha vigilancia por parte del Secretariado del Episcopado, órgano del que comenzaron a depender los movimientos apostólicos obreros en temas doctrinales, y se nombraron censores que revisaron los planteamientos teológicos de sus cursillos. La crisis abierta en la HOAC se cerró con el nombramiento de Teófilo Pérez Rey como presidente en 1959, apoyado por una mayoría de hoacistas que querían seguir manteniendo la independencia respecto a partidos y sindicatos, y por un cambio de coyuntura que abría paso al Concilio y a las consecuencias de la Estabilización. Durante su etapa, las rela-

ciones con las ACLI continuaron en el seno de la FIMOC orientando y acompañando a los trabajadores italianos y españoles emigrantes dentro de Europa, y compartiendo el trabajo preparatorio que dio lugar al nacimiento del Movimiento Mundial de los Trabajadores Cristianos (MMTC) en 1966. En paralelo, la idea de la autonomía respecto a la DC y la CSIL fue abriéndose paso en el interior de las ACLI. En 1961 el líder de las ACLI de Milán, la más crítica con los excesos de las relaciones con la DC, Livio Lavor, fue nombrado nuevo presidente.

V. CONCLUSIONES

Tras esta breve exposición, podemos concluir que las ACLI, como modelo para la configuración y desarrollo de la HOAC, fueron un modelo presente pero fallido. El modelo aclista fuera de las circunstancias socioeconómicas, políticas y eclesiales en las que apareció, era un modelo imposible de encajar en las circunstancias españolas; como señala Moreno Juste "(...) el modelo español no se correspondía con el modelo europeo de posguerra (...) ni el nacionalcatolicismo es homologable a la democracia europea de posguerra". Ni las condiciones impuestas por una dictadura militar, ni la expresión de un sindicalismo autoritario que se arrogaba la representación de todos los obreros españoles, ni la institución eclesial en la que nace la HOAC, la ACE, hicieron viable el desarrollo del modelo en España. El modelo aclista de los años 40 y 50, hábilmente instalado entre un sindicalismo de inspiración cristiana y un partido democristiano en el poder, tenía un difícil encaje en la realidad política y eclesial española. Lo que permaneció durante toda la década de los 50 fue el objetivo inicial al que supuestamente podía dar respuesta el modelo: hacer de la HOAC la base obrera de partidos democristianos. Este es el centro de todas las acusaciones y presiones de los años 50 sobre la HOAC y sus militantes, tanto por las autoridades políticas como por la jerarquía eclesiástica.

No obstante, fueron los primeros militantes, con Guillermo Rovirosa a la cabeza, los que le dieron la impronta de un Movimiento Apostólico Obrero. La HOAC debía acometer una tarea evangelizadora desde las circunstancias reales de la clase obrera española, libre de ataduras políticas y sindicales de carácter confesional. La defensa de esta autonomía, que respondía en última instancia a la necesaria coherencia con su compromiso evangelizador, hizo de la HOAC una organización renovada y precursora del Concilio Vaticano II. La HOAC siguió, en palabras de Gerd-Rainer Horm, "su propia hoja de ruta", convirtiendo la década de los 50 en años de oportunidad más allá de la crisis de 1951 y de las condenas de la *Humani Generis*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barba, Donato. *La Democracia Cristiana*. Madrid: Ed. Encuentro, 2001.

Casula, Carlo F. *Le frontiere delle ACLI*. Roma: Ed. Lavoro, 2001.

Horn, Gerd-Rainer y Emmanuel Gerard. Editores. *Left Catholicism, 1943-1955. Catholics and Society in West Europe at the Point of Liberation*. Lovaina: Ed. KADOC, 2001.

López Gallego, María Silvia. "La difícil relación de la Iglesia y la organización sindical española durante el Franquismo: la creación de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos (1944-1959)". *Hispania Sacra* 56 (2004): 661-686.

López García, Basilisa. *Aproximación a la Historia de la HOAC, 1946-1981*. Madrid: Ed. HOAC. 1995.

López García, Basilisa. *Obreros y cristianos en Europa. Relaciones Internacionales de la HOAC (1946-1975*). Murcia: Ed. Servicio de Publicaciones de la UMU, Ed. HOAC, 2005.

Moreno Juste, Antonio. "La política europea de los católicos españoles en los años 40 y 50". En *La Internacional Católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*, coordinado por Glicerioo Sánchez Recio, 175-212. Alicante: Ed. Biblioteca Nueva, 2005.

Parisella, Antonio. "Movimientos Cristianos y partidos de izquierdas en Italia (1938-1958)". En *Left Catholicism, 1943-1955. Catholics and Society in West Europe at the Point of Liberation*, editado por Gerd-Rainer Horn y Emmanuel Gerard, 142-175. Lovaina: Leuven University Press, 2001.

Rovirosa, Guillermo. "Cooperación y Comunidad". En *Obras Completas*, Tomo I, editado por Ángel Ruiz Camps. Madrid: Ed. HOAC, 1995.

Rovirosa, Guillermo. "Reflexión cristiana. Textos socioeconómicos". En *Obras Completas*, Tomo III, editado por Ángel Ruiz Camps. Madrid: Ed. HOAC, 1996.

Rovirosa, Guillermo. "HOAC: ¿qué es esto?". En *Obras Completas*, Tomo III, editado por Ángel Ruiz Camps. Madrid: Ed. HOAC, 1996.

Sermanni, M. Cristina. *Le ACLI: dal ruolo formativo al impegno político sindacale, 1944-1961*. Nápoles: Ed. Dehoniane, 1978.

Torre Santos, Jorge. "Sindicatos y unidad sindical en la Italia republicana". *Historia, Trabajo y Sociedad* 3 (2012): 35-60.

Van Kemseke, Peter. "De la autorización a la prohibición. El impacto del cambiante contexto internacional sobre el catolicismo de izquierdas en Europa". En *Left Catholicism, 1943-1955. Catholics and Society in West Europe at the Point of Liberation*, editado por Gerd-Rainer Horn y Emmanuel Gerard, 247-268. Lovaina: Leuven University Press, 2001.

Vecchio, Giorgio: "El catolicismo de izquierdas y las experiencias "en la frontera" de la Iglesia italiana". En *Left Catholicism, 1943-1955. Catholics and Society in West Europe at the Point of Liberation*, editado por Gerd-Rainer

Horn y Emmanuel Gerard, 174-195. Lovaina: Leuven University Press, 2001.

DOCUMENTOS

"A Zacarías de Vizcarra, al Cardenal Primado y Alberto Bonet", 20 de enero de 1950. Fondo Teófilo Pérez Rey, Archivo General de la Universidad de Navarra.

Carta de Tomás Aparici Aragó a D. Tomás Malagón. Valencia, 23 de diciembre de 1957. Archivo Tomás Malagón (ATM).

Entrevista a Teófilo Pérez Rey realizada por Basilisa López García en Gijón, 12 de agosto de 1990.

Entrevista a Gerd-Rainer Horm, en *Noticias Obreras*, n.º 1548, junio de 2013.

"Hay un ansia de justicia social que debe ser saciada", *¡TÚ!,* 15 de noviembre de 1946.

Memoria-Resumen de las actividades de la CN durante el curso 1955-1956. XI Semana Nacional de la HOAC. Archivo de la Comisión General de la HOAC (ACGHOAC), caja 21, carpeta 4.

"Normas Generales para la Especialización Obrera de la Acción Católica Española", *Ecclesia*, año VII, n.º 336, diciembre de 1947.

¡TÚ!, 18 de noviembre de 1950.

Basilisa López García
Catedrática de Secundaria, jubilada

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1191-1218, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.1191

EL BOLETÍN DE ACCIÓN CATÓLICA DE LA MUJER DE LA JUNTA DIOCESANA DE CÓRDOBA (1932)

THE WOMEN'S CATHOLIC ACTION BULLETIN OF THE DIOCESAN BOARD OF CÓRDOBA (1932)

LAURA SÁNCHEZ BLANCO
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 13/07/2022 Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

En este estudio se realiza un análisis de contenido del Boletín de "Acción Católica de la Mujer", que publicó la Junta Diocesana de Córdoba en el año 1932, para conocer el tipo de escritos que se difundieron durante el Gobierno republicano, en defensa del catolicismo social. Los diez números localizados del Boletín se encuentran digitalizados en la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica y son de gran utilidad para aportar nuevos datos a la historia de la Acción Católica de la Mujer.

Palabras clave: Acción Católica de la Mujer, Junta Diocesana, Boletín, Córdoba, II República, Enseñanza Católica.

ABSTRACT

In this study, an analysis of the content of the Bulletin of "Catholic Action of Women" is carried out, which was published by the Diocesan Board of Córdoba in 1932, to know the type of writings that were disseminated during the Republican Government,

in defense of Catholicism Social. The ten localized issues of the Bulletin are digitized in the Virtual Library of Historical Press and are very useful for providing new data to the history of Catholic Action.

Keywords: Catholic Action for Women, Diocesan Board, Bulletin, Córdoba, II Republic, Catholic Education.

I. INTRODUCCIÓN

El archivo de la Acción Católica Española (ACE) es un patrimonio histórico de gran valor, un legado del saber que aporta conocimientos en Teología, Filosofía, Sociología, Derecho, Política y Ciencias de la Educación, entre otras disciplinas. Actualmente, se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca y cuenta con un fondo documental de una riqueza pedagógica incalculable[1]. Además, existen otros archivos con fuentes digitales que ofrecen información complementaria de las ramas de Acción Católica. Durante el confinamiento, los investigadores hemos seguido rastreando la historia, buscando huellas del pasado, a través de otras fuentes electrónicas, en ese afán de seguir el rumbo de la Acción Católica y así se han descubierto algunas publicaciones, como el Boletín de la Acción Católica de la Mujer de la Junta Diocesana de Córdoba.

En las primeras décadas del siglo XX se fundó, en España, la Acción Católica de la Mujer (ACM), una asociación seglar que surgió bajo el amparo del Cardenal Guisasola con la finalidad de proteger "los intereses religiosos, morales, jurídicos y económicos de la mujer española"[2]. Además, promovió la capacitación profesional femenina, y defendió los derechos de las mujeres obreras. Para Pérez del Puerto "la experiencia de los años veinte fue la consolidación de

1 Véase Ana Isabel Huete Caballo y Ángeles Suárez González. "El Archivo de Acción Católica, un yacimiento por descubrir para múltiples líneas de investigación". Biblioteca UPSA. El inventario puede consultarse en: https://summa.upsa.es/results.vm?q=parent:0000098751

2 Inmaculada Blasco Herranz. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)* (Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003), 78. Véase de la misma autora: "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica". *Historia Social*, 53 (2005): 119-136; y "Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor y patriotismo, pero nos falta algo. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX". *Historia Social* 44 (2002): 3-20.

ACM como una institución con fuerte presencia en la vida pública y afianzó el lugar de las ramas femeninas de ACE dentro del debate feminista"[3].

Durante la II República, las mujeres de Acción Católica se movilizaron en defensa de la religión y del voto femenino, tratando de evitar una legislación perniciosa para la familia y la Iglesia[4]. El Boletín de la Acción Católica de la Mujer fue el órgano de difusión de sus ideas, que se publicó con diferentes denominaciones[5] y en diferentes ciudades[6].

En la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica se conserva, en formato digital, el Boletín de "Acción Católica de la Mujer", que dependía de la Junta Diocesana de Córdoba[7]. En este estudio se realiza un análisis de contenido de los números que conforman el Boletín del año 1932, por ser el más completo, con el objetivo de conocer el tipo de escritos que publicaron las mujeres de la Acción Católica durante la II República. La metodología seguida, por tanto, consiste en el va-

3 La autora citada aclara que "abogaron por reconocer derechos civiles y sociales a las mujeres, siempre sin salirse del marco católico y sin cuestionar las diferencias de género defendidas por la Iglesia", pues precisamente esas señas de identidad fueron las que marcaron su rumbo, en las diferentes etapas. Ángela Pérez del Puerto. "Eminentísimo señor, querida amiga y hermana: la estrategia de protección de Acción Católica Femenina a través de su correspondencia en la Guerra Civil y la posguerra". *Historia Contemporánea* 64 (2020): 1011-1043. Véase también Miren Llona González (1998). El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía* 25, (1998): 283-299.

4 La Acción Católica se pronunció en diversas ocasiones en "Un escrito de la A. C. de la Mujer a las Cortes". *ACM* 125 (octubre 1931): 2; en "El mensaje de millón y medio de mujeres españolas". *ACM* 125 (octubre 1931): 3-4; por J. de H. "A propósito del voto femenino". *ACM* 126 (noviembre 1931): 1; y R.R. "Más del voto femenino". *ACM* 131 (abril 1932): 3. De igual modo lo hizo Emigdio Molina, el año y mes de las elecciones para incitar a las mujeres a participar en las mismas "Las mujeres y las elecciones". *ACM* 150 (noviembre 1933): 3.

5 La Acción Católica de la Mujer (1919-1934) pasó a llamarse Confederación de Mujeres Católicas de España (1934-1939) y, posteriormente, Mujeres de Acción Católica. Véase Elena Masarah Revuelta. "Las otras mujeres de la contrarrevolución. La militancia católica femenina en Aragón durante la posguerra". En *No es país para jóvenes*., coordinado por Alejandra Ibarra Aguirregabiria. (Álava: Universidad del País Vasco e Instituto de Historia Social Valentín Foronda, 2012), 1-18.

6 Los boletines de Córdoba, Vizcaya y Madrid comenzaron a publicarse en la década de los años veinte y lo hicieron con la denominación "Acción Católica de la Mujer". Sin embargo, el Boletín de Mallorca, que se editó a partir de 1937, se tituló "La mujer de Acción Católica" y aparece su pertenencia a la Unión Diocesana de Mujeres Católicas, en el año 1939.

7 El Boletín tenía carácter mensual, pero no aparece la colección completa. En la Biblioteca Virtual se pueden consultar los números relativos a los meses de agosto, septiembre, octubre, noviembre y diciembre de 1922; enero y febrero de 1923; noviembre de 1928; octubre, noviembre y diciembre de 1931; enero, marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, octubre, noviembre y diciembre de 1932; y marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre y noviembre de 1933. Véase Ministerio de Educación y Cultura, 2007. Biblioteca Virtual de Prensa Histórica Disponible en: https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.do?idPublicacion=7003

ciado de registros y en el estudio descriptivo de las fuentes seleccionadas, desde un enfoque hermenéutico interpretativo.

Los resultados demuestran que los discursos de la Acción Católica de la Mujer se pueden clasificar en temas religiosos, en cuanto a la defensa de la Iglesia, o dedicatorias a la Virgen y al Señor; temas femeninos, que están directamente relacionados con los derechos y deberes de las mujeres católicas, así como con su participación en la acción social y moral; y otros textos con temas diversos: historias y lecciones para el buen obrar; avisos, súplicas y ruegos de la administración; noticias de nombramientos y ceses; y anuncios de empresas o particulares que colaboran con la publicación del boletín, siendo los más numerosos los escritos que se centran en la formación y participación de las mujeres de Acción Católica.

II. EL BOLETÍN DE ACCIÓN CATÓLICA DE LA MUJER

La Junta Diocesana de Córdoba era la responsable de la publicación denominada "Acción Católica de la Mujer". Se trataba de un Boletín, que se editaba con carácter mensual y, cada uno, estaba formado por ocho páginas de contenidos, pero solo cuatro estaban numeradas[8]. La portada contenía el nombre de la publicación en la cabecera; seguida del organismo del que dependía, Junta Diocesana; la periodicidad, la fecha y el número.

8 En total aparecen 51 escritos, sin contar los anuncios. La mayoría no estaban firmados, solo 4 se han podido identificar, nueve llevaban las iniciales del autor; uno, el nombre; otro, la profesión, maestra; aunque diez se correspondían con informaciones y avisos de la administración.

Imagen 1. Portada del Boletín. "Acción Católica de la Mujer"

Acción Católica de la Mujer

JUNTA DIOCESANA

Boletín Mensual

Enero 1932 Año XII. — Núm. 128

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura, 2007

La siguiente página, que aparece sin numerar, se reserva para explicar la finalidad de la publicación y las secciones de la Acción Católica. Esta estructura se mantiene en todos los números localizados. La Junta Diocesana presentaba el Boletín como la "única publicación femenina de Córdoba", que pretendía "mantener la unión y estrechar las relaciones entre las Juntas locales de la Diócesis" y las mujeres católicas que se suscribían[9]. Respecto a las secciones, se contaba con las siguientes:

> "Secretariado para consultas; Sección de visita y Lectura a los Talleres; Sección de Prensa; Sección de Propaganda; Sección de enseñanza; Boletín, órgano de la Junta Diocesana[10]; Biblioteca circulante para las Asociadas; Biblioteca circulante para las alumnas; Biblioteca de las Clases nocturnas y especiales;

9 *Acción Católica de la Mujer* (en adelante *ACM*) 128 (enero 1932).
10 La negrita es propia.

> Coro Angélico de San Rafael; Taller de Aprendizas del mismo; Clases nocturnas de Primera Enseñanza; Clases de Mecanografía; Clase de Dibujos; Clase de flores artificiales; Taller de Repujado en Cuero; Taller de Géneros de punto; Caja de Ahorros; Caja Dotal"[11].

En la cabecera de la primera página numerada aparecía el nombre de la publicación; se especificaba que los escritos contaban "con censura eclesiástica", en el margen izquierdo; la pertenencia a la Junta Diocesana, en la parte central superior; y la fecha de la publicación, en el margen derecho. Por debajo, se indicaba el número correspondiente al año, el domicilio social[12]; y el número del boletín.

Imagen 2. Cabecera del Boletín. "Acción Católica de la Mujer"

ACCION CATÓLICA DE LA MUJER

Con censura eclesiástica JUNTA DIOCESANA Enero 1932

CÓRDOBA

Año XII | Domicilio social: Pompeyos, núm. 2 | Boletín N.º 128

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura, 2007

El primer texto del año consistía en un agradecimiento a Dios por los beneficios obtenidos en el año anterior; y la petición de "su gracia" en el "bien espiritual y temporal para laborar por su causa". Asimismo, se felicita al Excmo. y Reverendísimo Prelado, a las Juntas locales de la Diócesis y a las Delegadas y asociadas. "La bendición del Cielo" se desea a quienes colaboran en Acción Católica, pues les será de "aliento, fortaleza y estímulo, para trabajar como los intereses de Dios y del prójimo se merecen". La felicitación también se dirige a los suscriptores, los anunciantes y a todas las personas que cooperan en la publicación del Boletín de Acción Católica de la Mujer[13]. El lenguaje se caracteriza por la sencillez y la calidez con la pretensión de acercarse al lector,

11 *Ídem.*

12 Estaba ubicado inicialmente en Pompeyos, número 2, pero después se trasladó a la calle Sevilla, número 13.

13 "Texto sin título. Agradecimiento a Dios". *ACM* 128 (enero 1932) 1. En los textos que aparecen sin título, se indica el motivo o tema del mismo, para facilitar su localización en el Boletín.

aunque en los siguientes textos aparece un cariz reivindicativo en defensa de la religión católica, porque los discursos también se dirigen a despertar conciencias en tiempos de persecución religiosa. La persuasión está presente en todos los números de la publicación, porque las mujeres de Acción Católica tratan de conseguir la colaboración y la implicación social, en ese proyecto común.

1.Temas religiosos

La primera consigna, que se encuentra en el Boletín, es la movilización de los fieles. La Acción Católica de la Mujer lanza una diatriba contra las personas que se dejan arrastrar por la inactividad en unos tiempos convulsos. Se trata de un núcleo pasivo, que no muestra interés ni se implica en los asuntos de la Iglesia. La pertenencia a la Iglesia requiere acciones y, cuando es atacada, no se conforma con mantenerse expectante ante las injusticias. Los tres grupos principales que caracterizan a la Iglesia son: "militante", "paciente" y "triunfante", pero el peligro acecha a los fieles con una "Iglesia durmiente" que la paraliza. La crítica se dirige, por tanto, hacia los creyentes que no contribuyen con la buena imagen ni luchan contra "la mala prensa" de la Iglesia. La indiferencia es su característica principal. Además, no aportan dinero a las obras católicas. La vida fácil es otra peculiaridad para esas personas cuya pretensión se limita a "evitar en la tierra toda emoción, toda sacudida desagradable", y "todo trabajo" que no tenga "por resultado inmediato un goce o un placer". A "la iglesia durmiente", un castigo le espera. Llegará el día en el que el mal alcance "los límites extremos" y la ruina será irreparable, porque en el camino no han hecho nada "para conjurarla"[14].

La dirección correcta se encuentra en "la Eucaristía y la vida parroquial", la Acción Católica hace un llamamiento a la sociedad para seguir el apostolado de Jesucristo. De esta forma, se pretende incitar un modelo de vida, evitando la "inacción", pues cada uno puede hacer una aportación con ayuda divina para construir una sociedad mejor: "con Jesús somos más que un grano de arena. ¡Somos una fuerza divina! Asociémonos para el bien, pero en grupos activos llenos de santo celo"[15]. De igual modo, la Acción Católica de la Mujer pretende despertar la conciencia moral con "Nueva pastoral", una reseña de D. Adolfo Pérez Muñoz, que, por entonces, era Obispo de la Diócesis de Córdoba y, en tiempos de Cuaresma, escribió: "Confianza en Dios", facilitando el camino y

14 M. G. "La Iglesia durmiente". *ACM* 128 (enero 1932): 1.
15 "La Eucaristía y la vida parroquial". *ACM* 130 (marzo 1932): 1.

los medios para remediar las necesidades perentorias[16]. De igual modo, el Cardenal Mercier dedica unas letras de ánimo para los lectores, alentándoles a la acción, ante el porvenir. No hay que dejar el trabajo para mañana y hay que esforzarse e implicarse en iniciativas, teniendo confianza en uno mismo[17].

En la sección denominada "temas de actualidad", una maestra destaca la importancia de "las suscripciones", en un momento clave, en el que se requieren "sacrificios" y no "egoísmos". Para ello, comienza la campaña de concienciación con la siguiente cuestión: "¿quedó separada la Iglesia del Estado?" Al desaparecer la obligación moral de las contribuciones a la Iglesia, los católicos deben de colaborar en el sostenimiento del culto mediante las suscripciones. "El clero nada pide, ni se queja: acepta lo que libremente quieran darle", pero se añade una advertencia a los lectores, especialmente a quienes muestran "rasgos miserables": "si ellos no acuden a Dios cuando los llama, tampoco acudirá Dios a ellos cuando lo necesiten". En su conciencia queda su decisión del buen obrar[18].

En esa misma línea se publicó "La caridad cristiana" con sus diferentes manifestaciones: a distancia, por intermediarios, callejera y material. La limosna, como caridad material, resulta inagotable, mientras que la caridad moral escasea. Por ello deben de ir juntas:

> "limosna que no vaya envuelta en la acción personal es semilla que no riega; es preciso, sí, dar pan al pobre; pero después, o al mismo tiempo, hay que darle catecismo; alimento para el cuerpo y alimento para el alma; reconstituyente para las fuerzas quebrantadas y aliento para el corazón desfallecido. Es indispensable ofrecer: con la moneda, el consuelo; con el abrigo, el cayado; con el asilo, la enseñanza"[19].

La asistencia se proclama inmediata para que el socorrido reciba la ayuda a tiempo. En algunas ocasiones, la burocracia retrasa el auxilio y la caridad acaba con la necesidad, por tanto, resulta conveniente disponer de una previsión social, aunque también de otra religiosa, para tener las bendiciones de la Iglesia católica. Así se demuestra en la sección "Interesante para todos", donde se publicó un texto denominado "Con motivo de la ley de secularización de cementerios"[20]. El enterramiento no sería religioso, si no quedaba recogida esa intención, de manera expresa, por parte de las personas que ya hubieran cumplido 20 años.

16 A.Z. "Nueva pastoral", *ACM* 130 (marzo 1932): 2.

17 Désiré-Joseph Mercier. "Texto sin título. Manos a la obra". *ACM* 128 (enero 1932): 4.

18 Una maestra. "Temas de actualidad. Las suscripciones". *ACM* 130 (marzo, 1932): 3. Publicado en "El Defensor de Córdoba", según consta en el Boletín.

19 "La caridad cristiana". *ACM* 132 (mayo 1932): 1.

20 "Con motivo de la ley de secularización de cementerios". *ACM* 130 (marzo 1932) 3-4.

Ante tal situación, se transcribía un texto modelo y se explicaba que ese documento debía llevarse consigo, por si se producía un fallecimiento repentino, además de tener una copia en un lugar familiar y otra en la parroquia, e indicarlo en el testamento, para morir como católico:

> "El que suscribe, fulano de tal, manifiesta de un modo terminante y expreso que quiere morir, según ha vivido, como hijo de la Santa Madre Iglesia Católica apostólica romana; que a su cadáver se le dé sepultura eclesiástica en tierra sagrada, con todas las ceremonias, ritos y bendiciones de la Iglesia Católica; que a su entierro asista el clero con cruz alzada y, que, sobre su sepultura, bendecida por el sacerdote católico, se ponga la Santa Cruz.
>
> *Fecha. Firma del interesado y de dos testigos".*

La devoción quedaría manifiesta en esta vida con diferentes actos de veneración. En "Flores de Mayo", se recordaba a la "piadosa lectora" que existen otros ofrecimientos a la Virgen María, además de las flores. Los versos son una gran ofrenda y uno de "los ejercicios devotos, frecuentes y muy gratos", para realizar con los niños[21]. En relación con lo que se da y se posee, "el verdadero valor de la riqueza" depende de los diferentes tipos que tenga la persona: "la de afectos, la de conocimientos, la de talentos, la de virtudes, la de intereses". La riqueza en sí "es el alimento con que Dios nutre a la fuente de la caridad". El rico tiene que responder por aquello que da y por lo que conserva, si regatea ante el bien o evita el mal, permitiendo su difusión, se le exigirá el rendir cuentas. Así, "la caridad es la semilla que da ciento por uno" y "el buen labrador no solo puebla de bienes la tierra, sino que extirpa sus males". Esta es la orientación de la Acción Católica, especialmente en el ámbito de la acción social[22].

En las "indulgencias concedidas a los que pertenecen a la Acción Católica", como su nombre indica, se especifican las otorgadas por colaborar con Acción Católica. Se destaca que "son una prueba elocuente de la generosidad del Vicario de Cristo y de su cariño a la Acción Católica, que se desenvuelve en todo el mundo cristiano"[23]. En "lo que se necesita para la Acción Social Católica" se explica su cometido principal, que consiste en formar personas, y se solicita a los lectores su colaboración en las obras sociales, con aportaciones económicas o con cualidades diversas que puedan utilizar para ayudar, como la autoridad, el talento o el carácter. La Acción Católica critica con dureza a las personas que

21 "Flores de mayo". *ACM* 132 (mayo 1932): 3.

22 L.M. "El verdadero valor de la riqueza". *ACM* 135 (agosto 1932): 1.

23 "Indulgencias concedidas a los que pertenecen a la Acción Católica". *ACM* 138 (noviembre 1932): 3.

malgastan su tiempo en lecturas inservibles, como "novelas, revistas y cuentos", mientras que podrían estar leyendo "libros útiles" para adquirir conocimientos en Sociología, entre otras materias, porque serviría para hacer el bien. Por ello, se enumeran los principales problemas en la acción social, que se abordarían con la cultura:

- "Familia. Formación en la familia, matrimonio, natalidad, cuidado de los niños, escuelas, enfermedades, tuberculosis, tifus, higiene, alimentación sana. Habitación, casas baratas, higiénicas, casas con huerto. Educación social, lucha contra el alcoholismo, contra la inmoralidad, pornografía, juego, lotería y corrupción de niños y niñas. Economía doméstica, abaratamiento de víveres, ahorro. Feminismo, educación de la mujer de casa, matrimonios, divorcios, trata de blancas y otras defensas para la mujer débil.
- Ligas de compradores y compradoras, secretariado del pueblo.
- Sindicatos, modo de formarlo, modo de reclutarlo, modo de conservarlos, modo de utilizarlo en bien de los obreros; aprendizaje enseñanza, colocaciones. Sindicatos de trabajadores, sindicatos de obreras, de modistas, de tenderas, de criada. Huelgas, libertad del trabajo, apoyo a los obreros fieles. Sindicatos agrícolas. Patronos.
- Protección a los trabajadores. Higiene y seguridad en el trabajo. Duración de la jornada. Reposo dominical. Trabajo nocturno. Pago de salarios a tiempo. Protección a los que trabajan a domicilio. Trabajo de mujeres y niños. Asistencia a enfermos. Beneficencia, botica, médico. Cooperativas. Mutualidad, seguros. Retiros. Cajas de ahorro. Montes de piedad.
- Diversiones. Cultura. Descanso. Bienestar obrero. Fiestas. Propinas"[24].

En verso también se escriben ovaciones en el Boletín. "A María" es un poema de Gabriel y Galán ofrecido a la Virgen[25]; "Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío" está dedicado al Señor, dando ese voto de confianza en todo momento, incluidas "las horas tristes" de la vida, donde no se perderá la esperanza y, sin temor, se seguirá la imploración hacia Dios[26]; "La Virgen del Rosario" hace halago de su ermita, que embellece Peralta, en los blancos días de invierno, cuando la nieve cubre la aldea[27]; y las virtudes de la Virgen se destacan en "Ma-

24 "Lo que se necesita para la Acción Social Católica". *ACM* 139 (diciembre 1932): 1.

25 José María Gabriel y Galán. "A María". *ACM* 132 (mayo 1932): 2.

26 "Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío". *ACM* 133 (junio 1932): 2.

27 José Antonio Balbontín Gutiérrez. "La Virgen del Rosario". *ACM* 137 (octubre 1932): 1. Extraído "De Broma y de Veras".

ría Inmaculada": "No hay ninguna cual Tú. Desde siempre paloma sin mancha en la mente de Dios habitaste purísima y santa"[28].

2. Temas femeninos

"Deberes de las mujeres de Acción Católica" es una declaración de intenciones que demuestra el compromiso social y la vida ejemplar de sus socias. La Acción Católica de la Mujer ofrece formación moral e intelectual mediante círculos de estudios y centros de cultura femenino, y fomenta la creación de sindicatos para jóvenes obreras "favoreciéndolos con su simpatía, su colaboración y sus donativos"[29]. Además, trata de conseguir adeptas con un perfil concreto:

> "En cada Asociación piadosa de jóvenes, bien sea de Hijas de María o de Santa Teresa, Juventud de San Antonio, de la Beata Imelda, etc., que exista en parroquias, colegios e iglesias de religiosos, se procurará seleccionar un grupo de señoritas que, por su posición, su celo, su cultura, por su alegre serenidad y prudencia, sean los auxiliares de la Acción Católica de la Mujer, y desde luego, se recomienda el que todas estas Congregaciones pertenezcan por su adhesión colectiva a la A.C"[30].

La Acción Católica se implica en la preparación de los niños pobres para la Primera Comunión, procurando su perseverancia, y sugiere la creación del ropero para suministrarles ropa. Además de atender a los enfermos graves para que "reciban la última Comunión". La creación de centros de lectura es otra iniciativa para jóvenes, que se recomienda implementar en las bibliotecas de las asociaciones y parroquias para que "lean los periódicos y revistas católicas de actualidad y de arte". Y las jóvenes, que se encuentran en una posición económica privilegiada, deben cooperar personalmente "dando clases y lecciones o perteneciendo a Juntas, a los Sindicatos femeninos de muchachas obreras y pobres, acercando sus corazones por la fuerza divina del amor"[31].

28 O.C. "María Inmaculada". *ACM* 139 (diciembre 1932): 2.

29 "Deberes de las mujeres de Acción Católica". *ACM* 128 (enero 1932): 2. El trabajo de las mujeres católicas en los sindicatos obreros ha sido analizado por Rosa Mª Capel Martínez. La mujer y el sindicalismo católico en la España de Alfonso XIII. *Revista de la Universidad Complutense* 116, (1979): 355-375; y Mercedes García Basauri. Los sindicatos católicos femeninos (1900-1930). *Historia 16*, 69 (1982): 19-30.

30 "Deberes de las mujeres de Acción Católica". *ACM* 128 (enero 1932): 2.

31 Ídem.

Siguiendo con las competencias de la mujer católica, "Feminismo" es otro artículo donde se destaca que "la mujer no es ni más ni menos inteligente que el hombre", aunque se considere diferente. La mujer tiene una sensibilidad especial y las necesidades vitales le llevan a desempeñar determinadas funciones sociales, mientras que el hombre "es conducido por su naturaleza a poner su actividad, sus fuerzas, su vida al servicio de la idea". Las mujeres de Acción Católica tienen la misión de "caldear las almas", haciendo que prime la fe en los hogares, en las escuelas y en los pueblos. Asimismo, las mujeres de Acción Católica defienden los derechos de las obreras y colaboran en "la ayuda mutua" y "la caridad", porque son capaces de sacarle un mayor aprovechamiento. Sus acciones se organizan en un programa de: "Propaganda, moralización, catequesis, escuelas, Sindicatos sociales"[32]. Además, se destaca la unión entre mujeres, dejando al margen la ideología política:

> "serenidad, serenidad para afrontar la situación, espíritu de Catedral y no espíritu de capillita, espíritu de cristianismo, que debe estar infiltrado en nuestras almas y que más fuerte que los odios sociales, más fuerte que los desvíos políticos, más fuerte que todas las viles pasioncillas humanas que pretenden separarnos, nos une, nos une, aunque no lo parezca por una misma Fe, por una misma Esperanza, por una misma Caridad"[33].

El objetivo esencial de la Acción Católica de la Mujer es "la organización profesional de las obreras", para promover la educación moral y asistencial mediante un trabajo conjunto, siguiendo unas directrices comunes:

a) "Despliegue Acción Católica de la Mujer su actividad individual y corporativa para organizar profesionalmente en Sindicatos a las obreras en las poblaciones donde las haya en suficiente número.

b) Levántese sobre esta base u ordénese a ella toda obra de educación y de asistencia social a la obrera.

c) Coordínense a este fin las escuelas dominicales y centros de obreras para unirlos a la Asociación profesional oficialmente ordenada por la Acción Católica, bajo la dirección de la Autoridad Eclesiástica, aun conservando la propia vida como tales escuelas".

d) Organícense con propia personalidad social las secciones de obreras de los sindicatos agrarios[34].

32 "Feminismo" *ACM* 128 (enero 1932): 3.
33 *Ídem*: 4.
34 "La organización profesional de las obreras". *ACM* 131 (abril 1932): 1-2.

Posteriormente, la Acción Católica hace referencia a la difícil situación por la que pasan los creyentes, en ese momento histórico de persecución. La Iglesia también había sido despojada "de su patrimonio, de sus bienes y de la parte de las rentas que esos bienes producían", por lo que se hace un llamamiento para seguir defendiendo "sus derechos en todos los órdenes de la vida, en la familia, en la enseñanza, en las leyes" y dotándole del apoyo necesario[35].

Respecto a los derechos de la mujer católica, en **"**más del voto femenino"[36], se anima a ejercer el sufragio femenino porque lo consideran la mejor arma de defensa. Primero, las mujeres tienen que emprender esa lucha electoral, que les permitirá "sumar y multiplicar actividades", evitando las amenazas y las leyes que van en contra de la familia y la Iglesia[37]. Para ello se muestra un ejemplo de acción estratégica en una población:

> "Tenemos organizadas varias comisiones: la de propaganda oral y escrita, la de estadística, o sea de las socias que se reparten el trabajo por calles y aportan datos a la oficina; la de archivo, encargada de ordenar esas informaciones y poner en marcha los ficheros. Así aspiramos a tener un censo femenino completo y estar bien preparadas"[38].

Los ámbitos de actuación de las mujeres católicas se perfilan en "la personalidad de la mujer". El título de artículo se corresponde con el libro que, por entonces, publicó el doctor Luis y Pérez, Obispo de Oviedo y Delegado Pontificio para la Acción Católica en España, y constituye un completo "programa de vida y acción". El autor destaca el papel activo de la mujer: "no basta el Catecismo; hace falta la escuela y la universidad, si es posible. Una verdadera cruzada, en la que la mujer ha de tener una parte muy principal". La acción debe enfocarse desde una triple perspectiva: "católica, social y política". En esos tres ámbitos tiene que actuar la mujer y colaborar en las obras: de piedad, cultura y formación, beneficencia, moralidad pública, previsión y asistencia social, y económicas y sociales. "Los enemigos de la mujer no se contentan con doctrinas", porque "es más poderosa la organización que han dado a la sociedad, que los

35 *Ídem:* 2.

36 R.R. "Más del voto femenino". *ACM* 131 (abril 1932): 3.

37 A las mujeres se les exige suma atención para que no se confundan de distrito, cuando vayan a votar, y, posteriormente, en otro artículo, se recuerda que es importante tener los datos correctos y comprobarlos. Además de asegurarse de que figuran en el censo. "El Gobierno, en Consejo de Ministros, acuerda ampliar el plazo de rectificación del Censo hasta el día 15 de Agosto". *ACM* 135 (agosto 1932): 4.

38 *Ídem*.

sistemas que preconizan como redentores. Es preciso, pues, oponer organización a organización, grupo a grupo y obra a obra. Lo demás, son palabras".

En el aspecto formativo y moral, "Círculo de Estudios" se presenta, ante la petición de las asociadas, con clases de Apologética y Catequesis, un día a la semana, los lunes a la seis de la tarde, en el domicilio social de Acción Católica[39]. Las "Conferencias Catequísticas" también se realizaban en el domicilio social de Acción Católica, los martes a las 11 de la mañana, actuando como Consiliario D. Carlos Romero Berral, que ejercía de Párroco de San Francisco y San Eulogio. En el escrito se informaba de su concurrencia e interés, donde reina el entusiasmo entre las mujeres que asisten, intensificando la formación religiosa, que transmitirán a las "almas infantiles" mediante "la enseñanza de la Doctrina cristiana":

> "Procuren las señoras oyentes que sea cada día mayor el número de las asistentes a las Conferencias, que vienen a llenar un vacío que se notaba en los momentos actuales, para que sean luego muchas las sembradoras de las verdaderas de nuestra santa fe; de las doctrinas sublimes del Evangelio"[40].

Asimismo, se hace referencia a las Conferencias del Padre Superior de los Dominicos de la Residencia de San Agustín, dirigidas a las obreras que forman parte de la Sección de Escuelas y de Talleres, porque refuerzan las explicaciones catequísticas, que han recibido durante el Curso. Se trata de una iniciativa de la Junta Diocesana y asisten socias de Acción Católica, acompañando a las mujeres obreras[41]. En cuanto a su promoción laboral, se anuncia el "Taller de Aprendizas del Coro Angélico de S. Rafael", en dos números del Boletín[42].

"Las características de la Acción Católica" se corresponde con sus señas de identidad, porque se explica su apostolado, destacando tres rasgos principales: su carácter internacional, la composición por "fieles laicos" y las pautas de acción. La Acción Católica pretende estar presente en todos los lugares. No se limita a una nación, o a una diócesis. Debe establecerse de forma simultánea e idéntica, "para sostener la doctrina y la moral de Jesucristo, y contribuir a la santificación del individuo, de la familia y de la sociedad". Se trata de un apostolado "real y efectivo" que realizan los "fieles laicos" y cooperan con el apos-

39 "Círculo de Estudios". *ACM* 130 (marzo 1932): 4.

40 "Conferencias Catequísticas". *ACM* 132 (mayo 1932): 4.

41 Araceli. "Texto sin título. Conferencias". ". *ACM* 132 (mayo 1932): 4.

42 "Taller de Aprendizas del Coro Angélico de S. Rafael". *ACM* 131 (abril 1932): 2 y *ACM* 135 (agosto 1932): 3. Las aprendizas hacen ropa interior en el taller de la obra y después la venden. Para incitar a los lectores a su compra, se anuncia en el Boletín y se indica que su precio es muy económico, buscando así otra forma de colaborar con la Acción Católica.

tolado sacerdotal. "La Santa Sede renueva así y aplica la táctica de los tiempos apostólicos, la del apóstol San Pablo, cuando pedía a sus auxiliares la cooperación de aquellos que con él trabajaron por el Evangelio (A los Filipenses C. 14)". Esa colaboración que prestan los fieles laicos se desarrolla siguiendo las normas del "Soberano Pontífice y la dirección de cada Obispo en su diócesis". Por tanto, los fieles en la Acción Católica no tratan de legislar ni marcan rumbos, ellos "obedecen y ejecutan". Es un servicio que requiere "la más completa sumisión y obediencia a los mandatos, orientaciones y consejos del Papa y de los Obispos". Con estas pautas, la Acción Católica pretende "avanzar denodada como un cerrado escuadrón de apóstoles para someter las almas al suave imperio de Jesucristo, ha de sobresalir por la unidad y concordia del gobierno y la perfecta disciplina de todos"[43].

En el Boletín de Acción Católica de la Mujer se informa de las actividades que se desarrollaron en algunas Juntas locales y se animó a las demás a seguir esos ejemplos y a contar sus "piadosas iniciativas"[44]. "De nuestras Juntas locales. Priego de Córdoba" pone de manifiesto el trabajo realizado en esa delegación[45], que cuenta con más de cien asociadas. Entre sus logros, se cita la consecución del permiso concedido por el Consejo provincial de Primera Enseñanza para crear una Escuela nocturna de adultas. Siguiendo las demás obligaciones de Acción Católica, bajo el lema "Oración, Acción, Sacrificio, Constancia", han organizado en el mes de mayo "numerosas Comuniones" en la Iglesia parroquial y "un solemnísimo Triduo a Jesús Sacramentado, como desagravio por los lamentables sacrilegios", que ocurrieron en España en el año anterior[46]. De igual modo, se hace referencia a la organización de la Junta local de "San Sebastián de los Ballesteros", donde sus socias ejercieron de catequistas parroquiales[47], y se informa de la Sagrada Comunión que tomaron 30 niños, el 15 de mayo de 1932[48]. Mientras que en "Cumplimiento Pascual" se da noticia de la misa celebrada ese mismo día, 15 de mayo de 1932, por el Consiliario, Don Carlos Romero Berral en la Parroquia de San Francisco y San Eulogio, para la Sagrada

43 "Las características de la Acción Católica". *ACM* 133 (junio 1932): 1.

44 *Ídem*.

45 Además, se informa de la reorganización de la Junta local de Priego con la composición de las presidentas, Dª Carmen Valverde y Dª Julia Usano, y el secretariado. "De nuestras Juntas locales. Priego de Córdoba". *ACM* 133 (junio 1932): 3.

46 Véase al respecto: Pedro Espinoza Meléndez. "La quema de conventos en mayo de 1931. Una exploración del anticlericalismo durante la Segunda República española". *Revista Notas Históricas y Geográficas* 20 (enero – junio, 2018): 7-42.

47 La presidenta, Dª Catalina Costa de Petidier, junto a las señoras de la Junta, hicieron de Catequistas parroquiales, desde que se suprimió la enseñanza de la Doctrina Cristiana de los programas de las Escuelas nacionales. "San Sebastián de los Ballesteros" *ACM* 133 (junio 1932): 3.

48 *Ídem*.

Comunión de las alumnas que asistían a las Escuelas de Acción Católica y de las Obreras de los Talleres[49].

Con motivo de la "Asamblea de la Junta Directiva de Acción Católica de la Mujer", que se celebró el 5 de junio de 1932[50], se hizo una entrega de premios a las alumnas de las Escuelas y Talleres que patrocinaba la Acción Católica de la Mujer[51]. La Secretaria de la Junta directiva, Doña Antonia García, fue la responsable de la lectura de la memoria del curso anterior, que se organizó por secciones:

- Comuniones: se realizó "la Comunión General reglamentaria de las asociadas, obreras y alumnas", en la Parroquia de San Francisco, el día 1 de noviembre de 1931[52].
- Telegramas: se enviaron al Jefe del Gobierno y Presidente de la República, para protestar por las disposiciones antirreligiosas, y al Ministro de Instrucción Pública, para solicitar que desapareciese "la fusión de las Normales; la supresión en ellas de la coeducación", junto con una queja presentada en "la Escuela Normal de la Generalidad en Barcelona", aunque no se detalla el suceso que la motiva. De igual modo, se cursaron otros telegramas, solicitando que quedase sin efecto "la disposición de la expulsión de los Jesuitas por los eminentes servicios religiosos y culturales que habían prestado a la Patria".
- Círculo de Estudios: se intensificó su labor con las conferencias catequísticas del Conciliario, D. Carlos Romero Berral, para "enseñar la Doctrina Cristiana".
- Sección de Escuelas: las matrículas de alumnas en ese curso ascendió a 130, las clases se impartieron todas las semanas y se enseñaron cánticos religiosos, para despertar el sentimiento artístico. Siguiendo la norma de la sección, se hicieron las devociones "de los Nueve Primeros Viernes al Sagrado Corazón y la de los Siete Domingos a San José, en la Parroquia del Salvador". En el teatro de la Parroquia de San Francisco se preparó a las jóvenes para el cumplimiento Pascual. Para ello contaron con las Conferencias del Padre Ibarreta, Superior de los Dominicos

49 "Cumplimiento pascual". *ACM* 133 (junio 1932): 1

50 Tuvo lugar en el salón teatro de la calle Valladares.

51 Un mes después, las Juntas locales de Aguilar de la Frontera también entregaron "los premios a las alumnas distinguidas durante el curso 1931-1932". La fiesta se realizó el 10 de julio de 1932. Pilar Doñamayor. "De nuestras Juntas locales. Aguilar de la Frontera". *ACM* 125 (octubre 1932): 2.

52 También se hizo referencia al acto del 15 de mayo, día en que las mujeres de Acción Católica acompañaron a las alumnas y obreras en el cumplimiento Pascual. "Cumplimiento pascual". *ACM* 133 (junio 1932): 1.

de la Residencia de San Agustín. La primera Comunión la recibieron nueve jóvenes el 15 de mayo y fueron obsequiadas con "velos, devocionarios y rosarios". Además, asistieron 300 obreras de la Sección de Talleres, que también recibieron crucifijos, como obsequio propuesto por la presidenta, Dª Ángela Carbonell de Fresneda.

- Sección de Talleres: donde las visitadoras realizaron lecturas piadosas para procurar un acercamiento espiritual. El esfuerzo se volcó en formar a las obreras, teniendo en cuenta "que la base de toda actuación es la piedad, el conocimiento de Dios y la obligación de cumplir con los preceptos".
- Sección de propaganda: se expusieron los nombramientos[53], se mencionaron las dificultades, en esta sección, por las circunstancias de la época[54] y se anunció que se publicarían las memorias de las juntas locales en el Boletín[55].

La "Memoria de la Escuela Dominical de la Milagrosa y San Vicente de Paúl" sí aparece en el Boletín de Acción Católica. Fue redactada por la secretaria de la Junta local en relación con el curso 1931-1932[56]. Se matricularon 87 alumnas, que recibieron enseñanzas religiosas, pues se considera el principal objeto de la obra. Como resultados, el 20 de mayo, día del Cumplimiento Pascual, 68 jóvenes recibieron el Pan de los Ángeles en la Parroquia de Sta. Mª del Soterraño[57]. La secretaria terminó la memoria agradeciendo su colaboración a la directora, a las instructoras y a las socias protectoras de Acción Católica, así como rogando que sigan con entusiasmo su trabajo, porque es de gran ayuda para las jóvenes que acuden a las Escuelas.

En "Acción Católica" se informa de la clausura de la Asamblea Regional de Juventudes Católicas que se celebró en Vigo y tuvo un gran éxito. Contó con

53 La señora Salas es la nueva Presidenta y las vocales: Dª Concepción Rodríguez de Natera y Dª Dolores Constantino de Ornilla. "Asamblea de la Junta Directiva de Acción Católica de la Mujer". *ACM* 134 (julio 1932): 1-3.

54 Se pidió a las juntas locales que enviasen protestas a los gobernantes, como lo hizo la Junta diocesana de Córdoba (*Ídem*, 2).

55 Se hizo referencia a la reorganización de la junta de Priego que contaba con más de cien asociadas, al Triudo celebrado en mayo, y al permiso conseguido para establecer una escuela nocturna para mujeres obreras en ese pueblo. Asamblea de la Junta Directiva de Acción Católica de la Mujer. *ACM* 134 (*Ídem*: 3). Posteriormente, se recordó a las personas fallecidas y se agradeció al director diocesano el apoyo prestado. La tesorera informó de los gastos e ingresos del año, y se entregaron premios entre las jóvenes (*Ibídem*, 4).

56 "Memoria de la Escuela Dominical de la Milagrosa y San Vicente de Paúl". *ACM* 137 (octubre 1932): 3.

57 Durante el curso, tres alumnas estuvieron enfermas y se les asistió en casa, pero una de ellas falleció, por lo que se celebró una misa para "el eterno descanso de su alma" (*Ídem*: 4).

la adhesión de varios Obispos y se destaca el empuje conseguido por las organizaciones juveniles católicas, gracias a su gran espíritu cristiano. Además, se reforzaron las obras de Acción Católica "organizándose y preparándose en la actividad de la propaganda, en la intensidad del estudio y en el robustecimiento de la vida interior y espiritual"[58].

El Papa Pío XI había destacado el trabajo realizado por Acción Católica en diversas ocasiones y, en el texto denominado "Insigne elogio de la Acción Católica por Pio XI", se transcribían algunas de sus palabras:

> "No podemos menos de recomendar una cosa que, como sabéis, llevamos en las niñas de los ojos, a saber: que en todas partes se establezcan y cada día más se acreciente la Acción Católica, según las normas que os comunicamos por conducto de Nuestro Delegado Apostólico. Sabemos que esta empresa es por extremo difícil mayormente a los comienzos y en las presentes circunstancias; sabemos que acaso es también un poco lenta en producir los suspirados frutos, pero es en cambio necesaria y más eficaz que todas las demás trazas, como lo acredita la experiencia e aquellas naciones que lograron sortear los riesgos de calamidades parecidas"[59].

La Acción Católica se presenta, por tanto, como el medio eficaz para salvar a la Religión de los peligros en los que se encontraba durante el Gobierno republicano[60].

3. TEMAS DIVERSOS

Las prácticas morales se reflejan en diversas historias del Boletín. Se cuenta el caso de una obrera que estaba a punto de morir y, como último deseo, solicitó a una mujer de Acción Católica" que no cantasen cuplets en los talleres por considerarlos "escandalosos y obscenos", y así lo hizo saber entre las trabajadoras para dar cumplimiento al "sagrado encargo"[61].

"El sufrimiento" se representa en una enferma, que permanece en la cama sin apenas moverse. La amiga resalta con tristeza sus cualidades antes de enfermar, porque era "afanosa y trabajadora", pero la enferma le enseña el valor de

58 "Acción Católica". *ACM* 135 (agosto 1932): 2-3. Extraído del Debate.

59 S.P. "Insigne elogio de la Acción Católica por Pio XI". *ACM* 138 (noviembre 1932): 1-2.

60 En la carta que escribió Pío XI al Cardenal Van Roey señaló que los seglares militantes de Acción Católica profesan un ministerio "que es en cierto modo complementario del ministerio pastoral" (*Ídem*: 1).

61 "Para las obreras de los Talleres. Sagrado Encargo". *ACM* 131 (abril 1932): 3.

la entereza: "sigo trabajando. Sufro con resignación. Mis sufrimientos los deposito en las manos de Dios. ¿No será ahora cuando rinde más provecho mi trabajo?"[62].

Los comportamientos ejemplares se narran en familia, pues una niña de seis años observó cómo su madre se arrodillaba en la capilla y besaba el suelo de la Iglesia, y después hizo lo mismo en la calle, cuando pasó Jesús Sacramentado. La niña preguntó acerca del significado y su madre le explicó que esos lugares estaban santificados. Al día siguiente, la niña besó el suelo de la calle. La madre le preguntó qué hacía y la niña le respondió que también quería besar el lugar por donde pasó el Señor[63]. La devoción también está presente en la historia de Gastón Doussot y su hermana Mimi que, en su niñez, no habían escuchado hablar de Dios. Sin embargo, al niño lo mandaron con 7 años a una escuela de los Hermanos. El primer día aprendió la lección del catecismo y, por la noche, se lo quiso enseñar a su hermana. Al día siguiente hizo lo mismo y rezaron juntos. Con el tiempo Gastón se ordenó dominico y fue capellán de Charette en Loigny y su hermana Mimi se hizo Carmelita[64].

Para los que dudan de la fe, la Acción Católica les reserva una lección: "la educación cristiana es la educación por excelencia". Un caballero y un artesano subieron a un tren e iban los dos solos en un vagón. Al llegar a la estación de las Landas, el caballero vio a un sacerdote esperando el tren y le preguntó al artesano para que servían ese tipo de personas, refiriéndose al sacerdote. El artesano, en principio, no contestó; cuando el tren se puso en marcha, le preguntó al caballero que pasaría si le robase y, el caballero, le contestó que no tenía dinero. Sin embargo, el artesano le había visto en Burdeos y sabía que había cobrado dinero en la casa de un banquero. El caballero no supo qué decir, pero el artesano añadió "no tema usted nada: he sido educado *por esas gentes que para nada sirven*"[65].

Mientras unos obran bien, otros reciben el castigo por sus malas acciones, así se deduce de un suelto del "Pensamiento Navarro" de Pamplona. Un joven obrero entró en un hospital de Madrid porque tenía una llaga en la mano y recibió la atención de las Hermanitas. Ante el mal aspecto de la herida, la Hermanita, que lo recibió, le mando la revisión médica. El doctor, cuando le exploró, le dijo que tenía cangrena, por lo que debía amputarle la mano y, después, cuando sacó la otra mano del bolsillo, le comentó que también esa, si quería mantenerse vivo.

62 "El sufrimiento" *ACM* 138 (noviembre 1932): 4.
63 J. de V. Ángeles del hogar. Beso donde tú… (Histórico). *ACM* 132 (mayo 1932): 3.
64 R. T. "Cosas de chicos ¿Duermes mimí?". *ACM* 138 (noviembre 1932): 4.
65 "Para las niñas del Coro Angélico. La educación cristiana". *ACM* 135 (agosto 1932): 2.

Ese era el pago a la profanación, pues "aquel obrero había mutilado la imagen de San José, cortándole ambas manos", durante el incendio provocado del Colegio de las Maravillas de Madrid[66].

La Acción Católica nos incita a obrar bien con "la cruz en el corazón", una lección de San Francisco de Sales, que relata el caso de una mujer que colocó un pedazo de madera en un balde con agua, que llevaba sobre la cabeza, para evitar que se derramase el líquido. De esta forma, recomendó "poner la cruz sobre nuestro corazón, para que con este santo madero se impida que nuestros sentimientos y afecciones se desparramen por el suelo"[67]. La cruz que hemos clavado en el corazón de Jesús representa nuestros pecados. "No nos maravillemos que Jesús clave en el nuestro la cruz de las pruebas y de los desengaños"[68].

La demostración de fe recayó en un joven que renunció a la fortuna de su padre, porque le dio a elegir entre heredar toda su riqueza o tener a Jesús como tutor. Para él, Jesús se mantendría siempre, mientras que las riquezas podían perecer. De forma que el padre incluyó, en el testamento, el nombramiento de su tutor, Jesús, pero dejándole en una situación precaria, porque hizo grandes limosnas. Sin embargo, residía en esa misma ciudad, un matrimonio muy rico que tenía una hija a la que querían casar y rezaron a Jesús para que él mismo designase al joven adecuado, que sería el primero en entrar en la iglesia, en el sábado siguiente. Jesús confió al joven que tutorizó, se casó con la hija de esos señores y siguió comportándose como su padre le enseñó, practicando la caridad con las personas necesitadas y, por ello: "Dios le colmó de toda clase de dichas y prosperidades"[69].

III. RESULTADOS

Como se ha demostrado, en el análisis del contenido, diez son los textos en prosa que guardan relación con la participación en el culto religioso. En la edición de enero se publicó "La iglesia durmiente" para hacer referencia a la actitud de los fieles, especialmente, para llamar la atención de aquellas personas que no colaboran con la Iglesia, en un tiempo que se consideraba tan necesario por los ataques a la Iglesia; por lo que el Cardenal Mercier también incitó a la acción en otro texto. En esa misma línea se publicó en el mes de marzo "la Eucaristía

66 "Justicia de Dios. Cómo pierde ambas manos un obrero". *ACM* 138 (noviembre 1932): 2.
67 San Francisco de Sales. "La cruz en el corazón". *ACM* 132 (mayo 1932): 2-3.
68 *Ídem*.
69 "Maravillas de la limosna". *ACM* 139 (diciembre 1932): 3.

y la vida parroquial", para seguir, en unión, el apostolado de Cristo. "Temas de actualidad. Las suscripciones" e "Interesante para todos. Con motivo de la ley de secularización de cementerios" se editaron en el mismo Boletín del mes de marzo, para recordar la importancia de las suscripciones en apoyo a la Iglesia y dando indicaciones de la documentación que debía llevar una persona que quisiera recibir sepultura eclesiástica, en caso de fallecimiento. En el Boletín de mayo aparece "La caridad cristiana", donde se mencionan las diferentes manifestaciones de caridad, destacando que la caridad moral es la que escasea y es necesario ayudar, cuando se precisa. Y en ese mismo mes, se solicitan versos para la Virgen "en flores de mayo". En "el verdadero valor de la riqueza", que se editó en agosto, se explican los diferentes tipos de riquezas y se recomienda ser generoso en las obras sociales. En el mes de noviembre se citan las "Indulgencias concedidas a los que pertenecen a la Acción Católica" y en diciembre se destaca el valor humano, en "lo que se necesita para la Acción Social Católica", pues resulta necesario formar a personas que puedan ofrecer soluciones. En verso también se escriben cuatro poemas: "A María"; "Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío"; "La Virgen del Rosario (Balbontin)"; y "María Inmaculada".

Los artículos relacionados con la formación y la participación de las mujeres en la sociedad y, especialmente, en la Acción Católica, son los más numerosos, pues se cuenta con dieciocho distribuidos en diferentes números. Los artículos centrados en la formación cultural y religiosa son seis: "Círculo de estudios"; "La organización profesional de las obreras"; "Taller de Aprendizas del Coro Angélico de S. Rafael"; "Conferencia Catequísticas"; "Conferencias del Padre Superior de los Dominicos"; y "Cumplimiento Pascual". Asimismo, se cuenta con seis informaciones que muestran los resultados de las Juntas locales de la Acción Católica: "De nuestras Juntas locales. Priego de Córdoba"; "San Sebastián de los Ballesteros"; "Asamblea de la Junta Directiva de Acción Católica de la Mujer"; "Asamblea Regional de Juventudes Católicas que se celebró en Vigo; "De nuestras Juntas locales. Aguilar de la Frontera"; y "Memoria de la Escuela Dominical de la Milagrosa y San Vicente de Paúl", donde, además, se reflejan sus actividades. Los escritos relacionados con el papel que desempeñan las mujeres de Acción Católica en la sociedad son otros seis: "Deberes de las mujeres de Acción Católica"; "Feminismo"; "Más del voto femenino"; "Las características de la Acción Católica"; "Insigne elogio de la Acción Católica por Pio XI"; y "La personalidad de la mujer". Los resultados demuestran que las mujeres de Acción Católica defendieron los derechos de las mujeres obreras, fomentando su participación en los sindicatos, y desarrollaron diferentes inicia-

tivas, como los círculos de estudios, para potenciar la formación moral y religiosa, desde su apostolado laical.

Las lecciones e historias con moraleja son nueve en total: "Para las obreras de los Talleres. Sagrado Encargo"; "La cruz en el corazón"; "Ángeles del Hogar. Beso donde tú…"; "Para las niñas del Coro Angélico. La educación cristiana"; "Justicia de Dios. Cómo pierde ambas manos un obrero"; "El sufrimiento"; "Cosas de chicos ¿Duermes mimí?"; y "Maravillas de la limosna".

Entre las noticias, se encuentra el nuevo nombramiento del consiliario de Acción Católica en España, Don Luis Pérez, Obispo de la Diócesis de Oviedo, que había sido Obispo auxiliar de Toledo. Además de discípulo y colaborador del Cardenal Guisasola, fundador de la Acción Católica de la Mujer en España. Asimismo, se muestra una "fervorosa e incondicional adhesión" al mismo y se destacan sus aptitudes para el cargo[70]. Mientras que en "Cesantía"[71] se explica cómo Mª Rosa Urraca Pastor, que trabajaba de inspectora auxiliar de trabajo fue cesada, en su cargo, por Largo Caballero. El motivo había sido su participación en los mítines de carácter católico, donde obtuvo grandes ovaciones por sus dotes de oradora. Ella también destacó en el ámbito de la acción social y ejerció de Directora del Boletín de Acción Católica Femenina en Vizcaya[72], que era el órgano de difusión de la Junta Provincial de Acción Católica de la Mujer y de Juventudes Católicas Femeninas de Vizcaya.

Los escritos restantes se corresponden con dos súplicas[73], y una notificación de correspondencia acerca de un giro para pagar el Boletín[74]. Además de un aviso y un recordatorio para informar del cambio de domicilio social de la Ac-

70 "Nuevo nombramiento". *ACM* 133 (junio 1931): 2

71 Cesantía" ACM 130 (marzo 1932): 4.

72 Véase Antonio Manuel Moral Roncal. "María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)". *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales* 26 (2011): 199-226.

73 "Para la buena marcha de la Administración, se suplica a las Juntas locales abonen lo que cada una tiene en descubierto con el Boletín". "Texto sin título. Súplica abono". *ACM* 128 (enero 1932): 4. "Se suplica a las señoras Delegadas que al recoger los BOLETINES cada mes" informen acerca de las altas, para darles la tarjeta de identidad a las nuevas socias, y de las bajas, para retirar las fichas de quienes dejan de ser asociadas. "Texto sin título. Súplica boletines" *ACM* 135 (agosto 1932b): 4. "Nuevamente suplicamos a las Juntas locales, se sirvan de enviarnos las Memorias con la nota de los trabajos que hayan realizado" con la finalidad de que se publique en el boletín, y para saber si se ha producido algún cambio en los cargos de las Juntas locales. "Texto sin título. Memorias". *ACM* 135 (agosto 1932c): 4

74 Una nota de correspondencia de Lucena, en la que se informa del giro realizado por M.V. viuda de E. quedando pagado el boletín hasta junio. "Texto sin título. Nota de correspondencia". *ACM* 135 (agosto 1932d): 4.

ción Católica[75]. También se acompaña de una consigna para que las lectoras difundan la publicación, porque el propósito es hacer el bien, según su parecer[76].

De la administración procede un ruego[77], para que las Juntas locales se mantengan al día con el pago de la suscripción, y otro para solicitar a las asociadas y a los suscriptores que comprasen en los establecimientos anunciados en el Boletín[78]. En todos los números se publicaron anuncios de una cerería, y de diferentes oficios y negocios: practicante, peluquería de señoras, fotografía, médico-dentista y taller de aprendizas de coro. La penúltima página se destinaba exclusivamente para los anuncios de: modas; peluquería de señoras; mercería, paquetería, perfumería; y Sociedad de gas y electricidad[79]. Y la última hoja contenía un formulario para suscribirse al Boletín Mensual[80].

IV. CONCLUSIONES

Durante el Gobierno de la II República, la Acción Católica de la Mujer lanzó sus críticas a los creyentes que mostraban una actitud pasiva y no se implicaban en los problemas de la Iglesia. El modelo femenino católico, que promovió la Acción Católica de la Mujer en el Boletín de 1932, está basado, principalmente, en la promoción de las enseñanzas religiosas con el apoyo incondicional a la Iglesia y la dedicación y entrega a la acción social. Estas son las claves que facilitan a las mujeres católicas, una participación activa en la vida pública. Los ámbitos de actuación principales son: Propaganda, moralización, catequesis, escuelas y Sindicatos sociales, aunque la sección de propaganda encontró sus dificultades durante la II República. Así se reflejó en el Boletín, cuando se informó del cese de María Rosa Urraca Pastor, para demostrar las

75 Aviso de la administración: se notifica que se ha cambiado de domicilio social de la Acción Católica de forma provisional a la calle Sevilla, número 13, piso bajo, porque allí tendrán que acudir las delegadas para recoger los boletines de los grupos correspondientes, el primer miércoles de cada mes, entre las seis y las ocho de la tarde. "Nuevo domicilio social". *ACM* 134 (julio 1932): 4. Y se hace un recordatorio en el siguiente Boletín "Texto sin título. Recordatorio". *ACM* 135 (agosto 1932e): 4.

76 "Procura leer esta Revista y que otros la lean. Así difundirás el bien entre tus allegados y afines". "Texto sin título. Publicidad". *ACM* 135 (agosto 1932f): 4.

77 "Rogamos a las Juntas locales que estén en descubierto con el BOLETÍN, y a las que se les ha recordado varias veces, se sirvan ponerse al corriente y enviar el importe de lo que adeudan". "Texto sin título. Rogamos a las Juntas Locales" *ACM* 135 (agosto 1932): 3.

78 "Texto sin título. Rogamos a nuestras asociadas y suscriptores". *ACM* 135 (agosto 1932a): 4.

79 En total se publicaron ochenta y nueve anuncios, aunque repetidos, pues se promocionaron los establecimientos que colaboraban con la obra, como se indicó con anterioridad.

80 Las personas interesadas tenían que escribir sus datos, el nombre y los apellidos; la cantidad de la cuota, y debía llevar la firma de la Delegada.

consecuencias que sufrían las mujeres que se implicaban en ese tipo de actividades. Las enseñanzas religiosas se potenciaron mediante el círculo de estudios, la sección de escuelas y las conferencias catequísticas. La formación profesional de las obreras en los talleres también adquirió especial relevancia, al igual que su acompañamiento espiritual para el cumplimiento pascual.

El papel activo de la mujer era fundamental en la construcción de una nueva sociedad recristianizada, aprovechando la coyuntura con la aprobación del voto femenino, para promover su participación y así conseguir el triunfo electoral de las derechas en las elecciones del 1933, que significaba la eliminación del laicismo republicano[81]. El discurso beligerante se potenció en "La Mujer de Acción Católica" durante la Guerra Civil, donde se proclama un Nuevo Estado católico, aunque se suavizó después del conflicto, para volver a retomar la acción social y promover la vida piadosa de la mujer y de la buena madre que educa a su familia en el hogar[82].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"Acción Católica". *ACM* 135 (agosto 1932): 2-3.

Álvarez Rodrigo, Álvaro. "Fieles con voz propia. El protagonismo femenino en el discurso de las Mujeres de Acción Católica de Valencia durante el primer franquismo". *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* 5 (2020): 7-28.

"Asamblea de la Junta Directiva de Acción Católica de la Mujer". *ACM* 134 (julio 1932): 1-3.

Araceli. "Texto sin título. Conferencias". *ACM* 132 (mayo 1932): 4.

81 Como señala Gutiérrez Lloret (2018) el "bagaje previo en las actividades vinculadas a las prácticas asistenciales y asociativas de las entidades católicas, que refuerza la idea de la retroalimentación entre Acción Católica de la Mujer y las agrupaciones políticas de la derecha católica, devino en un elemento fundamental a la hora de liderar las secciones femeninas de los partidos de derecha". Rosa Ana Gutiérrez Lloret. ¡Hagámoslo por Dios y por la Patria! La organización de las mujeres católicas en las elecciones de noviembre de 1933. *Historia constitucional* 19 (2018): 268. Véase de la misma autora: "Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924)". En *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, editado por Mª Concepción Marcos del Olmo; Rafael Serrano García. (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2012), 159-181.

82 Respecto a su evolución durante el Franquismo, véanse: Álvaro Álvarez Rodrigo. "Fieles con voz propia. El protagonismo femenino en el discurso de las Mujeres de Acción Católica de Valencia durante el primer franquismo". *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* 5 (2020): 7-28; y Mónica Moreno Seco. "Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de género y culturas políticas en el catolicismo de los años sesenta". *Historia y Política* 28, (2012): 167-194.

Balbontín Gutiérrez, José Antonio. "La Virgen del Rosario". *ACM* 137 (octubre 1932): 1.

Blasco Herranz, I. Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica. *Historia Social*, 53 (2005): 119-136.

Blasco Herranz, I. *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

Blasco Herranz, I. Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor y patriotismo, pero nos falta algo. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX, *Historia Social* 44, (2002): 3-20.

Capel Martínez, R.M. (1979), La mujer y el sindicalismo católico en la España de Alfonso XIII. *Revista de la Universidad Complutense* 116, (1979): 355-375.

Cesantía" *ACM* 130 (marzo 1932): 4.

"Círculo de Estudios". *ACM* 130 (marzo 1932): 4.

"Con motivo de la ley de secularización de cementerios". *ACM* 130 (marzo 1932): 3-4.

"Conferencias catequísticas". *ACM* 132 (mayo 1932): 4.

C, O. "María Inmaculada". *ACM* 139 (diciembre 1932): 2.

"Cumplimiento pascual". *ACM* 133 (junio 1932): 1

De H, J. "A propósito del voto femenino". *ACM* 126 (noviembre 1931): 1.

De V, J. "Ángeles del hogar. Beso donde tú… (Histórico)". *ACM* 132 (mayo 1932): 3.

"De nuestras Juntas locales. Priego de Córdoba". *ACM* 133 (junio 1932): 3.

De Sales, San Francisco. "La cruz en el corazón". *ACM* 132 (mayo 1932): 2-3.

"El Gobierno, en Consejo de Ministros, acuerda ampliar el plazo de rectificación del Censo hasta el día 15 de Agosto". *ACM* 135 (agosto 1932): 4.

"El mensaje de millón y medio de mujeres españolas". *ACM* 125 (octubre 1931): 3-4.

"El sufrimiento" *ACM* 138 (noviembre 1932, p. 4).

Espinoza Meléndez, Pedro. "La quema de conventos en mayo de 1931. Una exploración del anticlericalismo durante la Segunda República española". *Revista Notas Históricas y Geográficas* 20 (enero – junio, 2018): 7-42.

"Flores de mayo". *ACM* 132 (mayo 1932): 3.

G, M. "La Iglesia durmiente". *ACM* 128 (enero 1932): 1.

Gabriel y Galán, José María. "A María". *ACM* 132 (mayo 1932): 2.

García Basauri, Mercedes. Los sindicatos católicos femeninos (1900-1930). *Historia 16, 69* (1982): 19-30.

González Segura, Andrés. "La Acción Católica Española entre 1926 y 1939. Un Estado de la Cuestión". *Comunicaciones del I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la AHC*. Instituto Fernando Católico. https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715

Gutiérrez Lloret, Rosa Ana ¡Hagámoslo por Dios y por la Patria! La organización de las mujeres católicas en las elecciones de noviembre de 1933. *Historia constitucional* 19, (2018): 251-285.

Gutiérrez Lloret, Rosa Ana "Las católicas y la política: del apostolado a la propaganda y la movilización (1900-1924)". En *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, editado por Mª Concepción Marcos del Olmo; Rafael Serrano García, 159-181. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2012.

Huete Caballo, Ana Isabel y Suárez González, Ángeles. "El Archivo de Acción Católica, un yacimiento por descubrir para múltiples líneas de investigación". *Biblioteca UPSA*. El inventario puede consultarse en: https://summa.upsa.es/results.vm?q=parent:0000098751

"Indulgencias concedidas a los que pertenecen a la Acción Católica". *ACM* 138 (noviembre 1932): 3.

"Justicia de Dios. Cómo pierde ambas manos un obrero". *ACM* 138 (noviembre 1932): 2.

"La caridad cristiana". *ACM* 132 (mayo 1932): 1.

"La Eucaristía y la vida parroquial". *ACM* 130 (marzo 1932): 1.

"La organización profesional de las obreras". *ACM* 131 (abril 1932): 1-2.

"Las características de la Acción Católica". *ACM* 133 (junio 1932): 1.

"Lo que se necesita para la Acción Social Católica". *ACM* 139 (diciembre 1932): 1.

Llona González, Miren. El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos, *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía* 25, (1998): 283-299.

"Maravillas de la limosna". *ACM* 139 (diciembre 1932): 3.

Masarah Revuelta, Elena. "Las otras mujeres de la contrarrevolución. La militancia católica femenina en Aragón durante la posguerra". En *No es país para jóvenes*, coordinado por Alejandra Ibarra Aguirregabiria, 1-18. Álava: Universidad del País Vasco e Instituto de Historia Social Valentín Foronda, 2012.

"Memoria de la Escuela Dominical de la Milagrosa y San Vicente de Paúl". *ACM* 137 (octubre 1932): 3.

"Feminismo" *ACM* 128 (enero 1932): 3.

Mercier. Désiré-Joseph: "Texto sin título. Manos a la obra". *ACM* 128 (enero 1932): 4.

Ministerio de Educación y Cultura, 2007. *Biblioteca Virtual de Prensa Histórica*. Disponible en: https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.do?idPublicacion=7003

Molina, Emigdio. "Las mujeres y las elecciones". *ACM* 150 (noviembre 1933): 3.

M, L. "El verdadero valor de la riqueza". *ACM* 135 (agosto 1932): 1.

Moral Roncal, Antonio Manuel. "María Rosa Urraca Pastor: de la militancia en Acción Católica a la palestra política carlista (1900-1936)". *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales* 26 (2011): 199-226.

Moreno Seco, Mónica. "Mujeres en la Acción Católica y el Opus Dei. Identidades de género y culturas políticas en el catolicismo de los años sesenta". *Historia y Política* 28, (2012): 167-194.

"Nuevo domicilio social". *ACM* 134 (julio 1932): 4

"Nuevo nombramiento". *ACM* 133 (junio 1931): 2.

"Para las niñas del Coro Angélico. La educación cristiana". *ACM* 135 (agosto 1932): 2.

P, S. "Insigne elogio de la Acción Católica por Pio XI". *ACM* 138 (noviembre 1932): 1-2.

"Para las obreras de los Talleres. Sagrado Encargo". *ACM* 131 (abril 1932): 3.

Pérez del Puerto. Ángela. "Eminentísimo señor, querida amiga y hermana: la estrategia de protección de Acción Católica Femenina a través de su correspondencia en la Guerra Civil y la posguerra". *Historia Contemporánea* 64 (2020): 1011-1043.

R.R. "Más del voto femenino". *ACM* 131 (abril 1932): 3.

"Un escrito de la A. C. de la Mujer a las Cortes". *ACM* 125 (octubre 1931): 2

"Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío". *ACM* 133 (junio 1932): 2.

"San Sebastián de los Ballesteros" *ACM* 133 (junio 1932): 3.

Salas Larrazabal, María: *Las mujeres de la Acción Católica Española, 1919-1936*, Madrid: Federación de Movimientos de la ACE, 2003

"Taller de Aprendizas del Coro Angélico de S. Rafael". *ACM* 131 (abril 1932): 2

"Taller de Aprendizas del Coro Angélico de S. Rafael". *ACM* 135 (agosto 1932): 3.

"Texto sin título. Agradecimiento a Dios". Año Nuevo. *ACM* 128 (enero 1932) 1.

"Texto sin título. Rogamos a las Juntas Locales" *ACM* 135 (agosto 1932): 3.

"Texto sin título. Rogamos a nuestras asociadas y suscriptores". *ACM* 135 (agosto 1932a): 4.

"Texto sin título. Súplica abono". *ACM* 128 (enero 1932): 4

"Texto sin título. Súplica boletines" *ACM* 135 (agosto 1932b): 4.

"Texto sin título. Memorias". *ACM* 135 (agosto 1932c): 4

"Texto sin título". Nota de correspondencia. *ACM* 135 (agosto 1932d): 4.
"Texto sin título. Recordatorio". *ACM* 135 (agosto 1932e): 4.
"Texto sin título. Publicidad". *ACM* 135 (agosto 1932f): 4.
T, R. "Cosas de chicos ¿Duermes mimí?". *ACM* 138 (noviembre 1932): 4.
Una maestra. "Temas de actualidad. Las suscripciones". *ACM* 130 (marzo, 1932): 3. Publicado en El Defensor de Córdoba
Z, A. "Nueva pastoral". *ACM* 130. (marzo 1932) 2.

Laura Sánchez Blanco
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
https://orcid.org/0000-0002-5431-6380

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1219-1238, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

BIBLIOGRAFÍA

RESEÑAS

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Francisco CALERO CALERO. *Autobiografía de Juan Luis Vives. Una vida modélica dedicada al estudio y la escritura.* Colección *Cultura y Educación en la Modernidad*. Madrid: Sanz y Torres, 2022, 24 x 17 cm, 488 pp. ISBN: 978-84-18316-55-5.

El presente volumen, escrito por el profesor Calero, catedrático emérito de Filología Clásica de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y subdirector del Grupo de Estudios Medievales y Renacentistas (GEMYR), ofrece al lector una obra de madurez sobre el más notable humanista español, según el testimonio de coetáneos suyos como Erasmo, Moro, Budé, Cranevelt, Lucio Marineo Sículo, el doctor Laguna, Arias Montano o Juan de Vergara, que elogiaron su trabajo.

El autor traza una *autobiografía* del humanista valenciano, a partir de la información e interpretación sobre su trayectoria vital, según aparece en sus obras originales y en su epistolario, compuesto por las doscientas treinta y cuatro cartas conocidas hasta la fecha. El esquema interno del libro no es cronológico; se sustenta en las siguientes claves: origen y familia, características corporales y cualidades, obra y elogios recibidos, lugares de residencia y relaciones personales.

De frágil salud y vida plena de adversidades, Vives murió con solo cincuenta y dos años. Estas circunstancias fueron un contrapunto respecto a su consistencia moral y tenacidad en el trabajo intelectual, cuyos resultados ofrecen amplias proyecciones prácticas. Según las fuentes analizadas por el profesor Calero, el humanista valenciano encontró la máxima dicha en una existencia dedicada al estudio, al tiempo que puso sus conocimientos al servicio del bien común. El humanista gozó de una inteligencia versátil, buena memoria, pasión por los libros y facilidad para la escritura, que desarrolló con creatividad, dotes comunicativas y amenidad. Era partidario de unir la instrucción con el deleite. Vives transparenta un gran sentido del humor en su obra escrita (utiliza la

ironía, la sátira o la parodia), reflejo de un modo de entender lo ventajoso de cualquier circunstancia. Tuvo un correcto auto concepto de su obra y también aceptó las críticas de buen grado. Por el contrario, reconoció que, a pesar de sus múltiples encargos como profesor y tutor, le disgustaba la docencia.

Desde el punto de vista psicológico, religioso y moral, cabe destacar su fortaleza, aceptando la realidad y las limitaciones *sine querela*, sin queja, según su propio lema vital. Desde muy joven vivió la experiencia traumática de la acción inquisitorial sobre su familia, hecho que le separó para siempre de su patria chica. Hombre de profunda fe cristiana, de carácter cristocéntrico, despojada de formalismos. Afrontó constantes problemas financieros, si bien estaba desprendido del dinero y los honores. Su vida templada le llevó a proponer soluciones a problemas de su tiempo: las guerras que asolaban Europa y la miseria de las clases populares. El valenciano hizo muchas y buenas amistades en las ciudades que habitó: Valencia, París, Lovaina, Oxford, Londres, Breda y Brujas. Mucho se ha dicho sobre su relación con Erasmo. El profesor Calero indica que el príncipe de los humanistas alabó inicialmente el potencial del joven Vives, pero dio muestras de poca consideración hacia su parte de su obra y escasa cortesía hacia su persona (por su origen judeoconverso).

Es notable el espacio que dedica el Profesor Calero a las mujeres que se cruzaron en la trayectoria vital del humanista hispano. Las de su propia familia, como su madre Blanquina March y su suegra Clara Cervent, ejemplos de reciedumbre en la adversidad o su esposa Margarita Valldaura, con la que contrajo matrimonio por sus cualidades morales y en la que encontró un apoyo para su labor intelectual. También se deja constancia de los notables servicios de Vives a mujeres de cuna noble y regia. Orientó a Mencía de Mendoza en la compra de libros y obras de arte; dedicó obras suyas a Margarita de Austria, tía de Carlos V y gobernadora de los Países Bajos, a Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII y a la princesa María, hija de ambos. El autor trata con detalle la relación de Vives y Catalina. La reina recibió consejo del humanista en lo referente a la nulidad matrimonial que planteaba Enrique, pero no accedió a defenderla en dicho pleito, por considerarlo perdido, hecho del que se arrepintió más tarde.

En definitiva, el libro del Profesor Calero complementa otros escritos suyos sobre Juan Luis Vives presentado esta *autobiografía*, basada en fuentes primarias, algunas no traducidas hasta ahora, para acercar al lector a la personalidad y entorno vital del más notable humanista hispano, por su existencia modélica dedicada al estudio y la escritura.

Beatriz Comella Gutiérrez
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Sergio GARCÍA-MAGARIÑO. *Violencia, política y religión. Una teoría general de la radicalización violenta*. Madrid: La Catarata, 2022, 22 x 14 cm, 237 pp. ISBN: 978-84-1352-565-5.

Los procesos de radicalización cultural y política forman parte de la agenda de determinados movimientos sociales actuales configurando un espectro de "modernidad regresiva" frente al espectro de "modernidad progresiva" que ha caracterizado la praxis política democrática hasta el 911. Esa conexión de geometría variable que se establece entre política, violencia y religión constituye el objeto de análisis de un interesante libro de Sergio García-Magariño, 2022, *Violencia, política y religión. Una teoría general de la radicalización violenta*, Madrid, La Catarata.

El libro que el lector tiene en sus manos tiene varios propósitos. El primero y fundamental es proporcionar un marco interpretativo, lo que los científicos denominan "teoría", para comprender fenómenos relacionados con la radicalización violenta, con la desradicalización, con la prevención de la radicalización y con la violencia política; en particular, aquella que dice inspirarse en la religión.

El segundo objetivo se deduce del primero. Comprender la radicalización violenta de inspiración religiosa implica ahondar en dos conceptos clave: el de radicalización violenta y el de religión. Este segundo objetivo es realmente escurridizo puesto que, por un lado, muchas democracias liberales han experimentado procesos de secularización o, al menos, han perdido el interés por examinar la religión en los debates públicos. Por ello, explorar con rigor problemas sociales donde la religión parece estar implicada, de una u otra manera, resulta complicado. Además, la noción de radicalización violenta, a su vez, es muy contestada y se confunde con otras ideas, tales como la polarización, el extremismo, el terrorismo o la radicalización no violenta. Generar claridad sobre tantos conceptos entrelazados en un clima posmoderno, donde el lenguaje se usa como arma arrojadiza e instrumento de manipulación, tampoco es fácil.

Por último, esta obra pretende poner en diálogo la teoría con los fenómenos empíricos, por un lado, testarla ante casos concretos relacionados con la radicalización violenta y su prevención, y , por el otro, con la religión.

Antes de proseguir, puede resultar necesario efectuar una aclaración. La palabra teoría, en el lenguaje popular, es equivalente a conjetura y, por lo tanto, la teoría se opondría a la práctica o a la realidad. Por ello, se suelen usar expresiones tales como: "eso está bien en teoría, pero, en la práctica, lo que funciona es…". Sin embargo, dentro de la comunidad científica, una teoría representa la explicación más rigurosa, precisa y sofisticada de un proceso complejo. La teoría emerge tras mucha observación y es probaba, testada, falsada (en palabras de Popper), templada en el fuego de la acción. Esta obra, que aspira a ser científica (aunque su público no se limite a la comunidad que se dedica al avance de la ciencia), usará la palabra teoría con ese segundo significado.

La estructura del libro se articula a través del siguiente hilo conductor. La primera parte contiene una reflexión teórica y metodológica sobre aspectos relacionados con la naturaleza y el estudio de la radicalización violenta de inspiración religiosa. Representa el sustrato teórico y metodológico que se pondrá en juego en las siguientes dos partes. Esta primera parte está compuesta por tres capítulos que, en su totalidad, proponen una teoría explicativa de la radicalización violenta y un enfoque metodológico para el estudio de fenómenos sociales vinculados con la religión. El autor recoge creativamente el testigo de reflexiones previas sobre la radicalización como las de Josrojavar, Zulaika, Micheron, Beriain, Juergensmeyer y otros autores.

La segunda parte recoge diferentes casos en los que se intenta poner en juego la teoría, así como el enfoque metodológico planteado. En primer lugar, se analizan cinco tipos de radicalización violenta (la yihadista, la de extrema derecha violenta americana, la del IRA, la de las FARC y la de ETA). El caso ruso, el de Cachemira en la India y el de Israel y Palestina también se abordan sucintamente. La selección de dichos casos responde a la cercanía que el autor ha tenido con ellos realizando estudios de campo en Colombia, en Irlanda y en Euskadi. En segundo lugar, también se analiza otro caso donde aplicar las reflexiones metodológicas para el estudio de fenómenos sociales vinculados con la religión, a saber: el discurso pseudo religioso que legitima la expansión del modelo económico de *Silicon Valley.*

Por último, la tercera parte de la obra se centra en la prevención de la radicalización y en la desradicalización, aunque esta última solo de manera muy preliminar. En ella se abordan cuatro temas interrelacionados: la necesidad de indicadores sociológicos, los programas de prevención (especialmente los que trabajan sobre la resiliencia individual y colectiva), el desafío de la desradicalización y la relevancia de las políticas de integración y de fortalecimiento de la cohesión social.

El autor, gran conocedor de las grandes teorías sobre la radicalización violenta (las pirámides, las dobles pirámides, el modelo ABC, los agravios, el puzle de la radicalización, las redes, las ideologías, los entornos habilitantes, las teorías de la identidad fusión y del actor devoto…), propone una explicación fundamentada en dos grandes nociones: la de estructura moral y la de comunidad de propósito. A mi juicio, aquí radica la aportación más substantiva de este trabajo. La estructura moral, según los psicólogos sociales, está compuesta por una serie de elementos internalizados a través del proceso de socialización. Sus componentes fundamentales, que interactúan de manera sofistica, serían (a) las convicciones, (b) las pautas de comportamiento, pensamiento y sentimiento adquiridas, (c) las competencias de control emocional, (d) la capacidad de prever las consecuencias de diferentes cauces de acción y (e) un lenguaje más o menos rico, en función de la educación científica y religiosa que permitiría apuntalar todos esos componentes. El autor plantea las diferentes posibilidades para que una persona avance hacia la violencia o no: quien tiene convicciones fuertes relativas a una ideología o a la necesidad de usar la violencia con fines políticos, podrá radicalizarse más fácilmente. Sin

embargo, las convicciones no son el único impulso ya que, si la persona no ha adquirido pautas de comportamiento violento, por mucho que desee ejercer la violencia, esas pautas frenaran su progreso hacia la violencia. De igual modo, quienes tienen convicciones relacionadas con el "no" uso de la violencia, pero han adquirido desde la infancia pautas violentas (por su familia, su barrio, su entorno) serían más vulnerables a la radicalización, aunque las convicciones, en primera instancia, operarían como freno. Existe una "cultura de enclave", como una fragua de militancia religiosa y política desde la que los autodenominados "verdaderos creyentes" intentan detener la erosión de la identidad religiosa, fortificar las fronteras de la comunidad religiosa y crear alternativas viables a las instituciones y a las conductas seculares. Así prosigue el autor con cada uno de los componentes de la estructura moral y con su interacción con el resto.

En cuanto a la "comunidad de propósito", esta sería la segunda clave. El grupo, la comunidad, es el entorno que proporciona identidad colectiva, satisface el deseo de pertenencia e impulsa la socialización. La gente se ve impulsada por anhelos morales: por el apego a sus propios valores culturales, por el deseo de defender ferozmente sus valores cuando parecen ser atacados. Durante las últimas décadas, la globalización ha sido experimentada por mucha gente como algo que atacaba, asaltaba sus valores. La gente en general es sensible a las amenazas a su estatus y a cualquier pérdida potencial de posición social y responde a estas amenazas con estrés, ansiedad, ira y algunas veces incluso violencia. Quienes están integrados en familias y comunidades con relaciones pacíficas, son menos vulnerables a la radicalización. Quienes experimentan desarraigo, en cambio, son presa más fácil de agentes de radicalización y de grupos que ofrecen una respuesta al agravio, un sentido de pertenencia y de misión. En ese espacio social se libraría la batalla de la radicalización, así como de la prevención y de la desradicalización.

En mayo de 2020, Payton Gendron, un joven de 16 años del norte del estado de Nueva York, navegaba por el sitio web 4chan cuando encontró un GIF. Estaba sacado de una grabación en directo realizada el año anterior por un hombre armado mientras mataba a 51 personas y hería a más de 40 en dos mezquitas de Christchurch (Nueva Zelanda). El asesino había escrito un manifiesto en el que explicaba que estaba motivado por la teoría del miedo al gran reemplazo, la creencia racista de que fuerzas secretas están importando personas no blancas para diluir las mayorías blancas de los países. Al ver el vídeo y el manifiesto "comencé mi verdadera investigación sobre los problemas de la inmigración y los extranjeros en nuestras tierras blancas; sin su retransmisión en directo probablemente no tendría ni idea de los verdaderos problemas a los que se enfrenta Occidente", escribió Gendron en su propio manifiesto, publicado en Internet poco antes, según las autoridades, de dirigirse a una tienda de comestibles Tops de Buffalo y perpetrar su propia masacre, que se saldó con 10 negros muertos.

Los ultraderechistas violentos albergan creencias muy diversas, desde la aversión al gobierno hasta la supremacía blanca explícita. Durante su mandato y en los años pos-

teriores, Trump y sus aliados políticos no solo han fomentado la violencia política, con su silencio o de otra manera, sino que también han ayudado a llevar ideas explícitamente supremacistas blancas como el "gran reemplazo" a la política dominante y la cultura popular. "Este extremismo no va a desaparecer o moderarse hasta que las personas que lo han normalizado se den cuenta de su culpabilidad en las cosas que inspira", dijo en una entrevista Oren Segal, vicepresidente del Centro de Extremismo de la Liga Antidifamación.

En suma, el autor a través de esta obra pretende poner texto a una serie de contextos formulando una serie de preguntas para las que no existe una clara respuesta de carácter apodíctico, pero que afectan al núcleo vital de la cultura pública de las sociedades modernas: ¿cómo se produce la radicalización violenta?, ¿es posible que haya una explicación general o no hay posibilidad de anticipación?, ¿cuál es el rol de la religión en los procesos de radicalización violenta, ya sea como catalizador o como herramienta preventiva?, ¿por qué se dificulta tanto abordar lo religioso en el mundo moderno? Al intentar responder ante estas cuestiones, el libro explora algunos de los grandes retos estratégicos de esta época, por lo que el lector no solo podrá adentrarse en dichos interrogantes y conceptos, sino que podrá (o eso es lo que se espera) alcanzar una comprensión mayor de otros temas de gran calado, tales como la robotización, el cambio climático, la integración política global o la transformación del modelo económico vigente, que acabarán determinando el futuro de la humanidad.

Josetxo Beriain
Universidad Pública de Navarra (UPNA)

Tommaso SGARRO. *Sul libero arbitrio: Domingo Báñez contro Francisco Suárez*. Canterano: Aracne, 2020. 263 pp. ISBN 978-88-255-3803-8

Este libro supone una gran noticia para los estudiosos de la escolástica española de finales del siglo XVI. El profesor Sgarro se propone dar a conocer al público italiano la controversia acerca del libre albedrío y la gracia divina acaecida en España sobre todo en 1594. Que Suárez atraiga la atención de investigadores de todo el mundo, es cada vez algo menos excepcional, pero que lo haga también Báñez, es otro cantar. Pues bien, Sgarro logra presentar a ambos grandes escolásticos equilibradamente y sin reduccionismos fáciles como los que por desgracia suelen ser habituales en los acercamientos más someros a las disputas de auxiliis y a los puntos de desencuentro entre el molinismo y el bañecianismo.

El libro ante el que nos encontramos en buena medida representa una traducción al italiano de una serie de escritos asociados al desencadenamiento del proceso inquisitorial acaecido en España que desembocó en las Congregaciones De auxiliis en Roma.

Aparece, en primer lugar, un memorial escrito por Suárez "En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío", redactado en lengua vernácula en 1594 para dar a conocer a los inquisidores la diferencia entre la postura de los jesuitas y la de la Orden de Predicadores en relación con la libertad humana y la gracia divina. Por supuesto, esta apología constituye un ataque a los dominicos, a los que se hace sospechosos de defender una doctrina peligrosamente próxima al determinismo calvinista. El escrito, al estar en lengua española, pronto logró gran difusión, de modo que Báñez, por entonces el catedrático de teología más relevante de Salamanca, escribió una extensa réplica dirigida a la Inquisición, también en romance, en que iba respondiendo punto por punto a cada una de las acusaciones y, de paso, lanzaba otros tantos cargos contra la posición de Suárez y Molina (cuya célebre Concordia había sido publicada en 1588).

El memorial de Báñez es una de las fuentes de las que se valdrá dicho teólogo para componer la célebre "Apologia fratrum praedicatorum adversus quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati". Se trata de una amplia obra que los dominicos españoles entregaron a la Inquisición para que fuera enviada a Roma en 1595, donde sistemáticamente criticaban la Concordia de Molina, pero dedicaron también varios capítulos a refutar a Suárez, sin referirse a ningún libro suyo, sino al memorial en lengua española de 1594. De esta apología, Sgarro vuelve a imprimir en lengua latina con traducción italiana los capítulos 11 y 15 de la primera parte y los capítulos 1 y 2 de la tercera, sobre el libre albedrío, la ciencia media y la crítica de Suárez a la premoción con su respectiva refutación. Sgarro proporciona en nota al pie referencias a textos de Suárez publicados posteriormente, pero el texto de éste a quien se dirigían las críticas de los dominicos en la "Apologia" era sin duda el memorial de 1594.

Los escritos publicados por Sgarro habían visto la luz ya merced a Bernardino Llorca en 1936 y a Vicente Beltrán de Heredia en 1968: por cierto, Sgarro olvida proporcionar la referencia de la "Apologia", publicada por Beltrán de Heredia en el mismo volumen en que editó el manuscrito con la réplica a Suárez. Mientras el libro de Sgarro salía a la luz, yo mismo estaba ultimando una nueva edición de estas obras, completando y actualizando las referencias, traduciendo las citas latinas al español, etc., pero mi edición (Domingo Báñez, Predestinación y libertad: Escritos en torno a las controversias De auxiliis, Pamplona: EUNSA, 2021) apareció después de este libro sin que por desgracia me hayan llegado noticias de él hasta ahora.

El libro está estructurado en tres partes. En la primera, Sgarro nos proporciona una introducción de unas sesenta páginas, en la segunda traduce al italiano los escritos y en la tercera figuran estos opúsculos en su lengua original. El libro se cierra con una bibliografía actualizada y un índice onomástico. La introducción merece gran atención y resulta muy instructiva no sólo para situarse históricamente en este momento inicial de la controversia, sino también para contemplarla desde el punto de vista sistemático. En cuanto a lo histórico, es de notar la cantidad de bibliografía empleada y la información proporcionada es de mucha utilidad. Asimismo, Sgarro expone los acontecimientos que

dan lugar a estos escritos con gran ecuanimidad y nos presenta las ideas de Molina, Suárez y Báñez, mostrando bien sus puntos de vista personales y las diferencias entre ellos. Teniendo en cuenta que el parecer de Báñez ha sido tantas veces desfigurado, creo que es de señalar la relación de nuestro autor. Con aguda penetración filosófica, Sgarro descubre que es una visión completamente divergente de la ontología la que explica las irreconciliables diferencias entre los jesuitas y el tomismo más clásico: "Parece evidente el diverso punto de partida de Molina y Báñez. El molinismo aparece como la concreción de un largo recorrido que, desde Escoto en adelante, a través de la aseveración de la dimensión ontológica unívoca del ente, llega hasta la idea del agens liberum" (p. 54). Frente a esta visión centrada en el "sujeto", Báñez representa "la definición de un sistema de reactualización del pensamiento de Tomás como presupuesto de una filosofía capaz de construir un sistema abierto a la trascendencia mediante la noción de existencia. […] La diferencia de presupuestos ontológicos entre el pensamiento de uno y otro los vuelve sustancialmente inconmensurables" (pp. 56-57). En definitiva, no se trata meramente de un problema de diferentes actitudes teológicas frente al humanismo y la reciente crisis protestante, sino de la confrontación entre dos planteamientos metafísicos del todo incompatibles.

No cabe sino felicitarse de la aparición de este volumen, que contribuye a divulgar el pensamiento español fuera de nuestras fronteras, en especial una de sus facetas menos conocidas. Además, muestra la envergadura filosófica de una discusión protagonizada por dos grandes gigantes del pensamiento. Por fin, el estudio introductorio de Sgarro no es sólo útil como fuente de información historiográfica, sino que representa además una excelente reflexión filosófica sobre la problemática abordada en la polémica.

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso

Teología

Ricardo CUADRADO TAPIA. *Dignidad de los Enfermos*. Madrid: Editorial El Perpetuo Socorro, 2018. 21 x 15,1 cm, 125 pp. ISBN 978-84-284-0803-5.

Una reflexión que hace el autor de este libro y que hace pensar al lector es que si Jesús en los Evangelios hace de sus predilectos a los enfermos, puesto que les dedica la mayor parte de sus milagros en curarles, escucharles, hablarles, tocarles, preguntarles y amarles, liberarles, defenderles, darles la dignidad que estaba en entredicho en su cultura y en su tiempo, devolverles a su familia (Mc 2,11-12), comunidad y amigos ya reestablecidos, etc. es porque sin duda los enfermos son destinatarios de su palabra, sus sufrimientos reclaman una respuesta de su creador y redentor. Y vaya si da esa respuesta,

como "médico" de almas y cuerpos, como médico interior, y con el ejemplo de su vida entregada libremente por la redención del mundo, como "paciente", varón de dolores y experto en el sufrimiento (Is 53,3), sabiendo que en manos del Padre todo tiene sentido y que Dios no le abandonará a pesar de las pruebas en esta vida por duras que sean. Jesús no pasó de largo ante el enfermo, sino que se paró ante sus gritos (Mc 10,46-52). Jesús cura a los enfermos y estos le siguen (Lc 8,1-2). Jesús, curando, es signo de que Dios no abandona a los enfermos y de que ha llegado el reino de Dios (Mt 12,22-23.28). Jesús es cercano a los enfermos y los toca con sus manos (Mt 9,28-30). Jesús no solo cura al enfermo, sino que anima y conforta a sus familiares (Lc 7,12-13).

Ricardo Cuadrado Tapia es autor de unos de 170 libros en distintas editoriales en España, siendo el escritor dominico más prolífico en lengua española en nuestros días.

El libro parte de la reflexión de que el sufrimiento en sí no es criatura de Dios ni es un bien, sino un mal a erradicar si podemos, pues en cuanto mal no procede de Dios.

Pero Dios tolera el sufrimiento porque ha creado al hombre libre, y el hombre es la raíz del sufrimiento por usar mal de su libertad, por descender de Adán, por el cual se introdujo el sufrimiento en el mundo, como explica San Pablo. "El sufrimiento es la puerta real para entrar en el cielo" (San Francisco de Sales). "Vuestro sufrimiento tiene un valor sobrenatural" (San Juan Pablo II). María, madre y modelo de la Iglesia, es invocada como "Salus infirmorum" ("Salud de los enfermos"). La doble misión que Jesús confió a la Iglesia: evangelizar a los pueblos y cuidar a los enfermos en el cuerpo y en el espíritu.

El autor del libro nos dice que la dignidad de los enfermos está en que puedan descubrir en su sufrimiento su dignidad y su misión, y así puedan sufrir menos y mejor. Hace ver las ventajas y los beneficios de todo sufrimiento por amor, pues Dios no se desentiende de él sino que lo toma sobre sí en su Hijo Jesucristo. Éste no solo nos redimió sino que redimió el sufrimiento, y lo que era efecto del pecado ahora se convierte en fuente de gracia y salvación, de vida eterna. Jesús pasó curando a todos los oprimidos por el diablo (Hch 10,38).

El Concilio Vaticano II dice que la misión de los enfermos es aplicar la redención de Cristo ayudando a los hombres en su salvación. La Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, y reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente (LG).

El enfermo cristiano no diviniza el sufrimiento ni lo atribuye a Dios, pero acepta los grandes bienes que puede sacar del sufrimiento. Por esto es preferido del reino de Dios, hermano de Cristo paciente, testigo de Dios, corredentor con Cristo, gran bienhechor de la humanidad, verdadero apóstol del reino de Dios. Por ello hay que honrar la dignidad y sacralidad de la persona enferma imagen de Cristo, por encima de sus achaques y limitaciones.

Tu sufrimiento aceptado con amor y según el espíritu, te constituye en una nueva humanidad sobreañadida de Cristo. El sufrimiento con amor es escuela acelerada de

santificación, pues la santidad consiste en amar mucho. Es necesario que el enfermo sea tratado como hijo de Dios, como artesano de la redención, como el gran artesano de la aplicación de la redención, pues esta es la vocación del enfermo. Si eres cristiano, debes saber desde tu fe, que Cristo está vivo y presente en toda persona enferma. Jesús ayuda a los enfermos a liberarse del pecado y reconciliarse con Dios. "Porque eres agradable a Dios, fue necesario que pasaras la prueba del sufrimiento" (Tb 12,13). "Porque os ha sido otorgado no solo creer en Cristo, sino también padecer por Él" (Flp 29). "Me alegro de mis padecimientos por vosotros" (Col 1,8-24). Existe una íntima relación entre la Cruz de Jesús, símbolo del dolor supremo y precio de nuestra verdadera libertad, y nuestros dolores, sufrimientos, aflicciones, penas y tormentos; el que sufre con estos sentimientos contribuye con sus sentimientos a la Salvación de todos. "Confiad en que vuestros sufrimientos, unidos a los de Cristo, resultarán fecundos para las necesidades de la Iglesia y del mundo" (San Juan Pablo II). El gran amor de Jesús es que el enfermo sea samaritano de los sanos. El enfermo evangeliza cuando vive con sentido cristiano cada una de las etapas de su enfermedad; cuando pone ante los sanos cada cosa en su sitio: lo importante como importante, lo relativo como secundario. Y Jesús nos dirá: "Estuve enfermo y me visitaste".

El enfermo debe ser tratado como una persona y no como un objeto, como alguien y no como algo, pues Dios ama al que da con alegría (cf. 2 Co 9,7). La ciencia y la técnica llegan hasta un nivel, pero hay un vacío, que solo la familia puede llenar con su cariño y su apoyo. El enfermo es sujeto activo y responsable de la evangelización.

María, la Virgen de los Dolores, corredime el mundo al sufrir con amor y unida a los planes de su Hijo paciente, y al cooperar "a la restauración de la vida sobrenatural en las almas" (San Pablo VI). La comunidad de Jesús, la Santa Iglesia Católica, siempre ha considerado a los enfermos como "sus hijos preferidos", sus "grandes apóstoles y evangelizadores". Cristo asumió el sufrimiento con amor como medio para librar a los hombres del pecado y de la opresión del demonio. El papel que Dios ha asignado al sufrimiento, después de que su Hijo predilecto lo "tomó sobre sí", es ser instrumento certero de redención y santificación individual y eclesial. El cielo y la vida eterna se me dará por haber sufrido con amor, pues "¿no era preciso que Cristo soportara todos estos padecimientos para entrar en su gloria?" (Lc 24,26), y "es doctrina segura: si padecemos con Él (Cristo), también con Él viviremos. Si sufrimos con Él, con Él reinaremos" (2 Tm 2,11-12). "Sois los hermanos de Cristo paciente, y con Él, si queréis, salváis al mundo" (Vaticano II, Mensaje a los enfermos, 6). "En la cruz de Cristo no solo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido" (San Juan Pablo II, SD 19). Algo tendrá el sufrimiento cuando Jesús lo escogió para hacer su mayor apostolado: redimirnos. La santidad consiste en amar mucho, este es el medio para llegar a la perfección (cf. Santa Teresita del Niño Jesús). Jesús llama a todo enfermo, a toda persona que sufre, a colaborar con Él en la salvación del mundo. El sufrimiento con amor se presenta como la gran moneda para

pagar mi pena temporal. Si no puedo erradicarlo de mi vida, lo quiero hacer como Jesús de Nazaret instrumento de gracia y de redención. El sufrimiento lo alcanza todo de Dios, es el mayor apostolado que puede hacer una persona humana. Debemos luchar contra el sufrimiento, para erradicarlo de mi vida y de la vida de los míos, por ser un mal; pero si no puedo, debo convertirlo en instrumento de redención, en sacramento de gracia y de santificación individual y eclesial gloriosa. Así me convierto en colaborador de Cristo en la distribución de la nueva vida, unido a su mismo sacrificio. San Pablo se alegra de tomar parte en la redención del mundo, por la redención hecha por Jesús por medio de sus sufrimientos; por eso se gloría en las tribulaciones (Rm 5,3-5), se complace en las enfermedades (2 Co 12,10) y considera el sufrimiento como una gracia (Flp 1,29). Yo también debo ser corredentor como María, sufriendo con amor y uniendo mis dolores o sufrimientos a la Pasión de Cristo. Que la Virgen María participó en la obra de la redención, desde su sufrimiento, es doctrina clara en los Papas y en el Concilio Vaticano II (LG 61). "Una vida sin cruz es una vida sin amor" (Santa Margarita María). "Señor, no deseo ni curar ni estar enfermo. Quiero únicamente lo que tú quieras" (San Alfonso de Ligorio). "Los ángeles nos envidian porque sufrimos por Dios. Ellos nunca han sufrido por Él" (San Francisco de Sales). "Nada honra tanto al hombre, como la paciencia en las enfermedades" (San Juan Crisóstomo). El sufrimiento humilla y molesta, pero hace brotar las virtudes. La adversidad es el camino más corto para la santidad. Jesús cuenta con mi sufrimiento, ofrecido con amor, para aplicar su redención. Cuenta con mis sufrimientos para hacer obras maravillosas. Los enfermos nos evangelizan porque, con su actitud, nos ayudan a vivir y recuperar los valores fundamentales del Evangelio: la gratuidad, la fuerza del amor, la ternura, la esperanza. En la cruz de Cristo no solo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido. "Se salvan más almas con el dolor, que con los más brillantes sermones" (Santa Teresita de Lisieux). La postura de Dios ante el pecado y ante el sufrimiento es redimirlo. Dios quiere liberar al hombre del sufrimiento. Cristo curando a las multitudes de enfermos muestra claramente este deseo de Dios. Este gesto de curar a los enfermos es uno de los signos privilegiados que Jesús ha encomendado a la Iglesia para manifestar la llegada del Reino de Jesús. Porque Jesús pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos.

Jesús pone al enfermo en contacto con esa parte de su ser que todavía está sana y estimula lo mejor que hay dentro de la persona (Jn 5,1-9). Condena la vida religiosa y moral reducida a un frío legalismo, a un culto vacío, que olvida la justicia y el amor (Mt 15,7-9; 23,23-24). Jesús quiere que seamos responsables de nuestra salud (Jn 5,14). Jesús es la salud, irradia salud amando, liberando a las personas de lo que les oprime, poniendo paz y armonía en sus vidas y fomentando una convivencia más humana y fraterna. Jesús curó a muchos enfermos (Mt 4,24; Mc 1,34; Lc 7,21) y esto mismo mandó a sus discípulos: "curad enfermos" (Mt 10,8). Jesús afirma que el sufrimiento con amor es la puerta real para entrar en la gloria, en el cielo (Lc 9,22; 24,26-27). Cuando

estemos visitados por la enfermedad, sigamos llamando a Dios "Padre mío" como Jesús hizo en Getsemaní. Nuestra primera actitud ante el enfermo es ponernos en su lugar, meternos en su piel. En la salud y en la enfermedad, Dios es nuestro Padre. Cuanto hacemos al enfermo, se lo hacemos a Cristo. Jesús hace a los enfermos felices y agradecidos (Lc 8,2). Jesús es el buen samaritano que no pasó de largo ante los enfermos sino que les brindó ternura y cariño. Tratad a los enfermos como algo sagrado, como hijos de Dios, hermanos de Jesús de Nazaret. El que cree en Jesús, aunque muera vivirá, no morirá para siempre (cf. Jn 11,25-26). Es seguro que "si morimos con Cristo, viviremos con Él" (2 Tm 2,11).

Mariano Ruiz Espejo
Universidad Católica San Antonio de Murcia

María Lourdes REDONDO. *Desafío profético. Vigencia de los institutos seculares*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2021, 242 pp.

Esta obra ve la luz como uno de los pocos escritos que existen sobre la secularidad consagrada. Está compuesto por un prólogo, a cargo de Dña. Lydia Jiménez, Vicepresidenta de la Fundación Universitaria Española. Un prólogo del Secretario de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, Fr. José Rodríguez Carballo, OFM, un comentario iconográfico a la Sagrada Familia de Barcelona, que aparece en la portada de la obra, por María Rodríguez Velasco, de la Universidad CEU San Pablo, y la introducción, diez capítulos y conclusión de María Lourdes Redondo, doctora en Filosofía.

Como bien se afirma en el prólogo: "Los Institutos seculares no son todavía bien conocidos ni comprendidos […]" (p. 14), de ahí la importancia de este trabajo, que explica con claridad la coesencialidad de esta nueva forma de vida, aprobada por la Iglesia en 1947 con la *Provida Mater Ecclesia*, que aúna la consagración y la secularidad. La autora pone de manifiesto la actualidad y la misión de esta llamada, y sostiene que: "los consagrados seglares debemos ser conscientes de nuestra 'hora'. Hemos nacido para estar en el siglo y para, desde el siglo, evangelizar" (p. 34). Y descubre la raíz de esta consagración en la Encarnación de Cristo mismo, Dios hecho hombre, secularizado para consagrar de nuevo al mundo.

En el capítulo primero se pregunta "¿Qué es 'consagración'? Consagración y consagraciones"" Respondiendo a la cuestión, que consiste en hacer sagrado a algo o a alguien. A este respecto, se destacan: la consagración de Cristo, el Bautismo, la vida consagrada y la unión con Dios en la eternidad. El capítulo segundo también está destinado a la clarificación conceptual. En esta ocasión, la Dra. Redondo hace referencia a los términos "Secular, secularismo y secularización". En el tercer capítulo se nos ofrece una

"Breve historia de los Institutos seculares", que es altamente esclarecedora, dado el desconocimiento de esta nueva forma de vida consagrada. En efecto, tal como señala la autora, esta surge "por el grado de secularización existente en la sociedad, que obstaculiza la vida religiosa" (pp. 64-65). En el cuarto capítulo: "Identidad de los Institutos seculares" se definen según el Código de Derecho Canónico, y se expone su propia idiosincrasia. Se afirma: "El consagrado seglar no se consagra solo ante Dios, sino ante la Iglesia y, en este sentido, su vínculo es público" (p. 83).

El capítulo quinto, situado en el corazón de la obra, "La profecía de los consejos evangélicos en la consagración secular: don y tarea para amar en plenitud", llama poderosamente la atención, pues añade el calificativo de "virginal" al hablar de los tres votos (pobreza, castidad y obediencia), poniendo de relieve que todos ellos se cumplen por el amor indiviso que se le profesa a Cristo. El sexto: "Profecía mística. La vida espiritual secular" describe cómo la espiritualidad propia del consagrado secular consiste precisamente en hacer de Marta y de María al mismo tiempo. El séptimo, "Apostolado. La misión de los Institutos seculares" explica cómo el cometido específico de esta consagración "se diferencia del apostolado del sacerdote y religioso en las funciones, modo y lugar" (p. 146), pues se realiza dentro y desde el mundo, no fuera de él.

"Espiritualidad de comunión: un desafío para el laico consagrado" es el título del octavo capítulo. Se pretende en él hacer hincapié en la importancia que tiene el amor mutuo entre los miembros que componen estos institutos. En el noveno, "La formación en los Institutos seculares" se compara la dificultad que entraña este tipo de vida con ser alpinistas del espíritu. La formación abarca diversos ámbitos, pero, fundamentalmente, la vida espiritual, comunitaria, de estudio y de apostolado. El capítulo décimo es de suma actualidad, "La 'hora' de la mujer y la 'hora' de María, primera consagrada secular". En él se insiste en que lo propio de la mujer es la maternidad. Aunque no siempre biológica, sino también la espiritual, que lleva consigo de igual modo la donación de sí. Y se explica cómo: "Toda auténtica femineidad debe ser vivida conforme al modelo de la Virgen" (p. 219). La obra se cierra con una serie de conclusiones que lanzan retos al lector, diciendo, entre otras cosas: "Soñemos siendo realistas" (p. 230).

En este escrito destacan numerosas citas del Magisterio de la Iglesia y la voz y mensaje de los últimos Papas. Todo ello avala la buena dirección que ofrece esta obra para acercarse a una realidad muy poco conocida, la de los Institutos seculares, surgidos en el siglo XX gracias a la *Provida Mater Ecclesia.*

María Luisa Pro Velasco
Universidad Católica de Ávila

José Luis REDRADO. *Id y Curad Enfermos. 16 Lecciones para la Pastoral de la Salud.* Madrid: San Pablo, 2022. 23 x 16,5 cm, 374 pp. ISBN 978-84-285-6341-3.

Este magnífico libro que reviso tiene un contenido muy significativo en torno a los enfermos y la actitud de Jesús y de la Iglesia con ellos. En el breve espacio que dedico al mismo comprendo que es imposible resumir sus contribuciones por la gran calidad de muchas de ellas y la gran cantidad y extensión de ellas, por lo que me limitaré a exponer algunas de las explicaciones que su autor, Monseñor José Luis Redrado, expone, a modo de una muestra no exhaustiva del libro que considero una obra de arte en su tema. El autor es religioso de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios.

El título del libro empieza por una frase de Jesús, "Id y curad enfermos" (cf. Mt 10,7-8) como signo de que ha llegado el reino de los cielos, con la que Jesús hace partícipe a la Iglesia de su misión de renovación de almas y cuerpos, de perdón y sanación gratuitos por los doce apóstoles, como gratuito es el don que reciben de Dios para con ellos.

Algunas referencias que visibilizan la dignidad de las personas y por tanto de los enfermos, además del libro que reseño, son las de Álvarez (2013) y Ruiz de la Peña (1988).

Como termina la introducción al libro: "Que cada uno haga su parte, que no se guarde lo conquistado, que lo comunique, lo ofrezca a los demás y, en esta ayuda mutua, salgan beneficiados los enfermos. Esto es lo que desea el autor".

La atención a los enfermos fue una misión llevada a cabo por Jesús, en la sinagoga de Nazaret (Lc 4) y la realizó durante tres años de vida pública. También la Iglesia ha sido enviada a "predicar y a curar enfermos". Si es fiel al mensaje, será creíble. No son los organigramas los que dan fuerza y valor, son las personas. Que todos se salven, esta es la Buena Nueva del Evangelio. Jesús nunca permaneció indiferente ante el sufrimiento humano. Su vida y su palabra son para nosotros la prueba de su amor. Jesús no realiza la misión evangelizadora él solo, sino que integra discípulos, instituye el equipo pastoral: llama a los apóstoles (Lc 6,12-16; Mt 10,1-4), los forma (Lc 11,1-3; Mc 4,1-20; Lc 9,28-36), y los envía (Mt 28,16-20; Lc 9,6; Mc 6,13). Llamando a los doce discípulos les dio poder y autoridad para curar toda enfermedad y toda dolencia anunciando la Buena Nueva (Mt 10,1; Lc 9,1; 9,6; Mc 6,13), y este espíritu es el que debe animar a la comunidad eclesial que está en contacto con el hombre que sufre.

El servicio pastoral debe ser el *alma* del hospital y de la estructura sanitaria, *fuego* que arde, que entusiasma, *luz* que ilumina, *gozo* que suaviza el dolor, *compañía* en la soledad, *amor* que cura y salva. "El arte de vivir no es objeto de la ciencia; solo lo puede comunicar quien tiene la vida, el que es el Evangelio en persona" (Cardenal Joseph Ratzinger). Como Papa exhorta a la oración, al estudio, a la vida comunitaria, a la dirección espiritual. "En toda persona que sufre se acoge a Jesús" (Mt 25,40-45). Necesidad de la

vocación a evangelizar en este sector de la sanidad, en el proyecto pastoral. El Derecho canónico (can. 529.1) recuerda a los párrocos el deber de asistir a los enfermos y a los moribundos y de hacerlo con generosa caridad. La misión evangelizadora es de todo el pueblo de Dios (Mt 28). Es motivo de alegría que exista formación en Pastoral Sanitaria con los grados académicos de licenciatura y doctorado en Teología Pastoral Sanitaria.

No se hace la curación solo por la administración de medicamentos ni tampoco a través de encuentros superficiales, sino que requiere asistencia humana y personal, comprensiva, cercana. Lo que importa no es tanto lo que hacemos con los enfermos, sino cómo lo hacemos. Amar a los enfermos para ser capaces de servirles y de servirles de forma humana e integral. "La medicina, la educación y el sacerdocio exigen algo más que una ayuda técnica, aunque esta sea necesaria. Necesitan el calor humano de quienes los atienden" (Cardenal Tarancón). "La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios" (Cardenal Ratzinger).

Seguir el ejemplo de los buenos samaritanos, como Jesús de Nazaret, Juan de Dios, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl y un ejército de santos y santas de la hospitalidad. Su identidad con el Cristo del Evangelio que pasó haciendo el bien y sanando a los enfermos, pues todo su quehacer con el enfermo adquiere una dimensión evangélica. Su evangelización sostiene que el Reino ha llegado con estas credenciales: se da alimento al hambriento, refrigerio al sediento, vestido al desnudo, se cura al enfermo. Una misión de la que tenían conciencia, más que de una simple acción. El auxilio a los necesitados y el cuidado a los enfermos siempre han formado parte integrante de la misión que Jesús ha confiado a la Iglesia (Mt 10,8; Mc 16,18; Lc 10,9).

Jesús pasa y sana, acoge y salva. La enfermedad ha sido para mucha gente el momento adecuado de cambio de vida, de sentir más cerca a Dios que pasa no para juzgarnos sino para salvarnos. Muriendo Jesús como lo hizo, nos ha mostrado la victoria del amor. La cruz es la imitación de Cristo, el ser testigo, paciente y perseverante, es ir contracorriente, de acuerdo con los mandamientos de Dios. Por mucha ciencia que pongamos y mucho amor que tengamos hacia quienes sufren, solo podremos aliviarles o eliminar parcialmente su sufrimiento. La cruz y el sufrimiento sin amor no tiene sentido. El sentido lo da el amor y la resurrección, porque sufrimos, morimos y resucitamos con Cristo. Con el sufrimiento vivido en forma negativa, en continua rebelión o pasivamente, entonces la vida pierde sentido, pierde valor. Acogido el sufrimiento con amor y con fe, se transfigura, puede llegarse a la alegría y a la acción de gracias. Cuando Pablo acudió al Señor para que le librase y le alejase del sufrimiento, el Señor le dijo: "Te basta mi gracia, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Cor 12,9). Jesús decía a todos: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame" (Lc 9,23) y anuncia que él mismo deberá sufrir y morir por nosotros (Lc 9,44), que sufrirá mucho y que será despreciado (Lc 9,12), y que el grano de trigo debe caer en tierra y morir para dar fruto (Jn 12,24). Con el impulso de su gracia, él nos eleva

consigo y nos hace gustar el gozo profundo de estar unidos a él en todas las penas y las dificultades que hacen que amemos cada vez más profundamente.

Cuando el hombre no puede hacer nada para evitar el dolor, la enfermedad y la muerte, Cristo anuncia que podemos vivir en ellas una experiencia de paz y de vida profunda, en virtud de su Cruz. En esto consiste la Buena Nueva, en que cuando estamos débiles nos volvemos fuertes gracias a la gracia redentora de Cristo (2 Cor 12,10). Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras (Is 15,3; Hch 3,18; 7,52; 13,29; 26,22-23), su muerte redentora cumple la profecía del Siervo doliente (Is 53,7-8): Jesús mismo presenta el sentido de su vida y de su muerte a la luz del Siervo doliente (Mt 20,28), y después de la resurrección dio esta interpretación de las Escrituras a los discípulos de Emaús (Lc 24,25-27) y luego a los propios apóstoles (Lc 24,44-45). Él nos enseña la forma perfecta de vivir el dolor: con generosidad (Jn 15,13) y con humildad (Flp 2,8). La tradición interpretativa lee en la figura del Buen Samaritano a Cristo en persona o a Dios mismo. Buen Samaritano es el verdadero imitador de Cristo, el cual ha enseñado al hombre a hacer el bien con el sufrimiento y a hacer el bien al que sufre. Que se cumpla tu voluntad y dame fuerza para seguirla.

Jesús y los apóstoles aprovechan las ocasiones de curación para proclamar el Evangelio (Hch 3,11-26; 14,15-18) y convierte a mucha gente (Hch 4,4; 16,1-2). Y si somos hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser con él glorificados (Rm 8,17). A través de los siglos y generaciones se ha constatado que en el sufrimiento se esconde una particular fuerza que acerca interiormente el hombre a Cristo (cf. SD 26). Todo hombre en su sufrimiento puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo (cf. SD 19). "Vuestros sufrimientos, acogidos y sostenidos por una fe inquebrantable, unidos a los de Cristo, adquieren un valor extraordinario para la vida de la Iglesia y para el bien de la humanidad" (Juan Pablo II).

El enfermo evangeliza llamándonos a vivir y recuperar valores fundamentales del Evangelio: gratuidad, servicio, amor; nos invita a la solidaridad, al amor y al sacrificio, a ser sensibles ante las necesidades, a ser solidarios, al amor desinteresado; el enfermo nos evangeliza mostrando el rostro de Jesús, y siendo testigo vivo cuando vive con sentido cristiano cada una de las etapas de la enfermedad. Por eso sois los preferidos del reino de Dios, el Reino de la esperanza, de la bondad y de la vida, sois hermanos de Cristo paciente, y con él, si queréis, salváis al mundo. Dejando traslucir el amor y la paz en la cruz: la presencia de Cristo. No fueron sus sufrimientos los que nos salvaron, sino el amor de Cristo. El sufrimiento está presente en el mundo para provocar el amor, para hacer obras buenas de amor al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la civilización del amor (SD 30). El sufrimiento humano es una llamada al amor, es una vocación (SD 26). Una llamada misteriosa a amar más, a participar del amor infinito de Dios por la humanidad, es una fuerza para cambiar y convertir a las personas. El sufrimiento humano ha sido por excelencia un lugar de la

revelación de la misericordia de Dios. Jesús se muestra vencedor del sufrimiento cuando cura a los enfermos y resucita a los muertos (Mt 11,4; Lc 4,18). Dios es el dueño de la vida (Ecle 38,9) y el médico por excelencia (Éx 15,26). La misión evangelizadora es responsabilidad de todo el pueblo de Dios (Mt 28; LG 5; EN 13 y 14).

"El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos (cf. Mc 2,1-12), quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Esta es la finalidad de los dos sacramentos de curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de enfermos" (CIC 1421). El amor es curativo, el sacramento recibido con fe es sanador. Desde siempre la Iglesia se ha posicionado a favor de la vida, de toda vida, de todas las vidas y con una especial predilección por las vidas más necesitadas. La Iglesia está llamada, antes que nada, a ser una comunidad sana y sanante. La actividad de los agentes de la salud tiene un alto valor de servicio a la vida. La profesión les exige ser custodios y servidores de la vida humana (EV 89).

Mariano Ruiz Espejo
Universidad Católica San Antonio de Murcia

Sarah WILKINS-LAFLAMME. *Religion, spirituality and secularity among millennials: The generation shaping American and Canadian trends*. London and New York: Routledge, 2022. 182 pp. ISBN: 978-1-032-10602-1

Sarah Wilkins-Laflamme (SWL), PhD in sociology (Oxford) and professor at the University of Waterloo (Canada), specializes in secularization and its trends, particularly among young people. This book is the result of a project led by her with a quantitative focus (Surveying Millennials Non-Religious Homophily and Social Distance), although including information from two other projects with a qualitative focus in which she participated (Religion, Spirituality, Secularity and Society in the Pacific Northwest / Towards the Exit of Cultural Catholicism in Quebec). As mentioned in the introduction, the main objective of this book is to analyze religion, spirituality, and secularity of the millennial generation, the most numerous in the United States and the one that is becoming the most numerous in Canada. Therefore, its quantitative importance, associated with its racial, ethnic, and religious diversity, makes the relevance of the book unquestionable, especially when it is the main way of disseminating the results of her project.

The book can be divided into two parts. In the first part, which joins chapters 1 and 2, the object of this study, the millennials, is introduced, framing them in the current context and comparing them with previous generations. In the second part,

which joins chapters 3 to 6, each religious type of the millennium generation is analyzed. In chapter 1, which serves as introduction, the author, based on Mannheim's idea of social location as determinant for building a specific generation, begins by discussing eight socio-cultural realities that reshape the (non)religious and spiritual landscapes for young adults in North America: digital age, precarious work, growing pluralism, extreme individualism, environmental crisis, advanced urbanism, expanded higher education, and emerging adulthood. These realities permeate the secular transition framework, which has three main arguments on religious decline: it happens in different ways depending on the place, it is generational, and it happens to all religions. Chapter 2 has two main parts. In the first, the author analyzes religion in terms of belonging, practices, beliefs, and attitudes using data from the project and other data, comparing millennials with the previous three generations (X, boomers, and silent). In the second, based on many variables, Wilkins-Laflamme got four types of millennials whose analysis are the core of the book and of the next chapters: religious, spiritual seeker, cultural believer, and nonreligious.

Chapter 3 looks at religious millennials. This group is the biggest in USA (40%) and the second biggest in Canada (24%, although spiritual seeker and cultural believer represent 20% each). As the name says, this group is composed of the most religious millennials. The author examines this groups in three aspects: digital, politics, and peer pressure. Three main conclusions can be made. First, for many, digital plays an important complementary role to the real practicing of faith. Second, more religious individuals tend to be more conservative in their attitudes and political choices. Third, religious millennials confront the opposition of an increasingly secular generation. Chapter 4 looks at spiritual seekers. This group has similar percentages in both countries (22% in USA and 20% in Canada) representing around half of the biggest groups in both countries (40% in USA and 36% in Canada). Spiritual seekers score lower in indicators of religiosity and higher in indicators of spirituality although both concepts complement each other. Although there are many milieus where spirituality exists, such as home, work, relationships, among others, the author focuses on outdoor spaces and the natural environment, mainly on reverential naturalism, a term recently coined by Paul Bradamat, expressing an intense spiritual experience with nature.

Chapter 5 looks at cultural believers. They have the same percentage as spiritual seekers in Canada and are the smallest group in USA (12%). Although having low levels of religious and spiritual practices, cultural believers are usually confused with nonreligious, but they give importance to religious identity, associated with tradition, family, and community, and have more religious beliefs. The author focuses this chapter on three aspects: importance of culture, out-group sentiments, and transitional category. First, although Catholicism can be negatively associated for many Canadians, it is still important for others, in which cultural believers are included. Second, a strong identity can negatively affect attitudes toward outsiders, due to the

lack of compassion of cultural believers. Third, this group seem to be a bridge between the two previous groups and nonreligious according with the idea of fuzzy fidelity of Voas. Chapter 6 looks at nonreligious millennials. It is the biggest group in Canada and the second biggest group in USA (although here close to spiritual seekers). As expected, it has the lowest levels of religiosity and spirituality indicators. In general, there are two ways of becoming nonreligious: by losing the religion of their parents and by parental transmitting of non-religion. These two types may influence the way nonreligious look at religion: with more convinced atheism in the disaffiliated and with more indifference toward religion in the cradle nonreligious.

Finally, in the conclusion the author focuses on four aspects. First, on cross-generational continuity, where there is some maintenance of religion across generations. Second, on cross-generational difference, where millennials distinguish from their parents toward a more secular approach. Third, the main similarities are shared trends of growing religious pluralism and nonreligion among millennials in both nations, although Canadian millennials score lower on religiosity measures than Americans. Fourth, looking at the socio-cultural realities of the introduction, online activity will slow down for people entering middle adulthood; economic precarity will leave strong impressions; pluralism, individualism, and nonreligious diversity will grow; and environmental changes will have strong impact on religion and spirituality.

After reading the book, the reader probably feels that secularization is an inevitable process and that everything leads to nonreligion in the end. In fact, the eight socio-cultural factors associated with the secular framework seem to conduct to a general religious decline, although over time (generational) and diverse. Yet, the picture is more complex than we may think of. The author most probably did not deliberately try to picture reality as an ongoing process of unstoppable secularization in USA and Canada. In this type of study analyzing and comparing religious types, including comparing with previous generations, it is difficult to transmit another image of reality. In fact, quantitative analyses indicate this general pattern of secularization across Western countries, although belief is a more complex dimension. But if we look to niches or small segments of reality, there is a strong religiosity among educated young people in a secular environment, as some studies have been showing.

This is a very interesting book, very well documented with many recent studies, showing that the author is up to date with the state of the art. Methodologically it is mainly based on a survey applied online in USA and Canada with random sampling (stratified). She complemented the main data with other quantitative sources and two qualitative projects. Methodological triangulation is always advisable when different sources of data and information with reliable quality are available, which was the case. So, this study is very complete, consistent, and updated and it is undoubtedly a

milestone in the sociology of religion, especially of North America. New publications from this author will be very welcome for the academy and the public.

José Pereira Coutinho
Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião
Universidade Católica Portuguesa

CAURIENSIA, Vol. XVII (2022) 1239-1246, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

PRESENTACIÓN DE AUTORES

ESTELA ALDAVE MEDRANO (Logroño – España, 1974). Profesora de Sagrada Escritura. Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA) y Facultad de Teología Norte de España (sede Vitoria). C/ Ronda Hispanidad 10. 50009 Zaragoza (España). E-mail: estela.aldave@cretateologia.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1033-9724

CARMEN ALÉN GARABATO (Teo, Galicia, – España, 1964). Catedrática de universidad en Ciencias del lenguaje; Laboratorio DIPRALANG - EA 739; Universidad Paul-Valéry Montpellier 3, Francia. Dirección: Route de Mende, 34199 Montpellier Cedex 5 (Francia). Telf.: (+33) 662820525. E-mail: carmen.alen-garabato@univ-montp3.fr. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6485-8776.

JOSÉ MANUEL ALFONSO SÁNCHEZ (Ciudad Rodrigo, Salamanca – España, 1964). Catedrático de Historia de la Educación. Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: Calle Henry Collet, 52-70. Telf: 923 125027. E-mail: jmalfonsosa@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2674-1021

GONZALO ALONSO-BASTARRECHE (Madrid – España, 1989). Profesor de la Facultad de Educación y Psicología de la Universidad de Navarra, miembro del Grupo de Investigación Mente-Cerebro del ICS de la Universida dde Navarra. Dirección: Edificio Ismael Sánchez-Bella, carretera del campus, s/n, 31009, Pamplona (España). Tel +34 948425600. E-mail: gabastarrec@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0686-1915.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA (León – España, 1964). Profesor Ordinario de Nuevo Testamento. Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, España. Dirección: Paseo de Filipinos, 7, 47007 Valladolid. Telf.:(+34) 628 318 942. E-mail: *dacineira@hotmail.com*. *Orcid:* https://orcid.org/0000-0003-0269-0204

MARINA ALVELAIS ALARCÓN (Ciudad de México – México, 1971). Profesora de Tiempo Completo de Neuropsicología del Desarrollo, Neurociencia afectiva, y Necesidades Educativas Especiales y Aplicaciones Tecnológicas; CETYS Universidad, Campus Tijuana. Dirección: Av. CETYS Universidad 4, Fracc. El Lago, 22210, Tijuana. Telf.: (+52) 664-903-1800, Ext. 2785. Email: marina.alvelais@cetys.mx. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3101-5072

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO (Bilbao– España 1941). Catedrático emérito de Sagrada Escritura. Facultad de Teología. Universidad de Deusto. Dirección: Universidad de Deusto, Avenida de las Universidades 24, 48007 Bilbao. E-mail: rafael.aguirre@deusto.es. Orcid: hhttps://orcid.org/0000-0002-5359-8726

JOSEP AMENGUAL I BATLE, M. SS. CC. (Biniali-Sencelles, Islas Baleares – España, 1938). Biblioteca Balear. Dirección: Monestir de La Real,Camí de La Real, 3, 07010 Palma (IB). Tf. +34 971 750 495 + 34 669 401 892. Email: josep.amengual@msscc.org. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0456-7517

ENRIQUE BERZAL DE LA ROSA (Valladolid – España, 1972). Profesor titular de Historia Contemporánea; Facultad de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la Comunicación; Campus María Zambrano; Universidad de Valladolid, España. Dirección: Plaza de la Universidad, 1, 40005 Segovia. Telf.:(+34) 92112300. E-mail: mailto: enrique.berzal@uva.es https://orcid.org/0000-0002-5716-8707

LAURA SÁNCHEZ BLANCO (Salamanca – España, 1978). Profesora Contratada Adjunta, Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle Henry Collet, 52-70, 37007, Salamanca. Telf.:(+34) 923 125 027. E-mail: lsanchezbl@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5431-6380

HENRI BOYER (Saint-Geniès-de-Fontedit – Francia, 1946). Catedrático emérito de Ciencias de lenguaje; Université Paul-Valéry Montpellier 3 (Laboratoire DIPRALANG-EA 739), Francia. Dirección: Route de Mende, 34199 Moontpellier Cedex 5, bureau 214. Telf: 04 67 14 24 27. E-mail: henri.boyer@univ-montp3.fr. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1925-6132.

JOAN CABÓ RODRÍGUEZ (Barcelona – España, 1989). Profesor Asociado de Historia de la Filosofia Antigua, Fenomenologia y Filosofia de la Religión; Facultad de Filosofia; La Salle - Universitat Ramon Llull, España. Dirección: C/ Sant Joan de La Salle, 42, 08022 Barcelona. +34 932 902 430 (ext. 2315). E-mail: Joan.cabo@salle.url.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2277-1810.

JORGE CÁCERES-MUÑOZ, (Cáceres – España, 1990). Profesor Contratado Doctor de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Formación del Profesorado. Universidad de Extremadura. Dirección: Avenida de la Universidad s/n. Telf: 927257049. E-mail: jorgecm@unex.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2405-9731

ROSA CALAFAT VILA (Mallorca – España, 1963). Profesora Titular del Departamento de Filologia Catalana i Lingüística General; Institut de Estudis Hispànics en la Modernitat (IEHM); Universitat de les Illes Balears (UIB). Carretera de Valldemossa, km 7,5. 07122, Palma (Mallorca). Telf.: (+34) 971173367. E-mail: rosa.calafat@uib.cat. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1212-0141

DANIEL CASALS I MARTORELL (Barcelona – España, 1969). Profesor titular del Departamento de Filología Catalana de la Universitat Autònoma de Barcelona. Dirección: Calle de la Fortuna, s. n., Campus de la UAB, 08193, Bellaterra (Cerdanyola del Vallès). Telf.: (+34) 93 581 1368. E-mail: Daniel.Casals@uab.cat. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2488-5961.

SIXTO JOSÉ CASTRO RODRÍGUEZ (Cangas del Narcea, Asturias – España, 1970). Catedrático de Estética y Teoría de las Artes, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid. España. Dirección postal: Plaza del Campus s/n. 47011 Valladolid. Teléfono: +34 093 42 6560. email: sixto@fyl.uva.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9519-4113.

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ (Orense – España, 1963). Profesora adjunta de Pensamiento político y cultural, Grandes libros del mundo contemporáneo, y Democracia y crisis de la democracia en el siglo XX; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación; Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities Dirección: Paseo Juan XXXIII, 6-10, 28040 Madrid. Telf.: (+34) 91 456 63 00. E-mail: teresacid@ceu.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9243-9755

BERT DAELEMANS (Hasselt – Bélgica, 1976). Profesor de Teología de los Sacramentos, del Espíritu Santo y de las Artes; Facultad de Teología; Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España. Dirección: Alberto Aguilera 23, 28015 Madrid. E-mail: bdaelemans@comillas.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8375-5385

MARÍA ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ (León – España, 1958). Profesora Titular de Sagrada Escritura; Facultad de Teología; Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España. Dirección: Calle Universidad Pontificia Comillas, 3, 28049 Madrid. Telf.; (+34) 676 391 020. E-mail: mailto: eestevez@comillas.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8615-8583

MANUEL FANDOS IGADO (Zaragoza – España, 1959). Coordinador Área de Didáctica y Organización Escolar (posgrados). Facultad de Educación. Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Avda. La Paz, 137, 26006 Logroño, La Rioja. Email: manuel.fandos@unir.net. Orcid: https://orcid.org/0000-003-2190-8272

LUZ Mª FERNÁNDEZ MATEOS (Plasencia – España, 1965). Profesora Encargada de Cátedra de Psicologia Evolutiva y Dificultades de Aprendizaje y Trastornos del Desarrollo; Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: c/ Henry Collet, 52-70, 37007 Salamanca. Telf.: (+34) 923 125027. E-mail: lmfernandezma@upsa.es. ***Orcid:*** https://orcid.org/0000-0003-2140-0890

MARÍA JOSÉ FONCUBIERTA-RODRÍGUEZ (Algeciras – España, 1968). Profesora Contratada Doctora en Organización de Empresas; Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales; Campus Bahía de Algeciras - Universidad de Cádiz, España. Dirección: Avda.Ramón Puyol s/n, 11202 Algeciras +34 956 02800. E-mail: mariajose.foncubierta@uca.es**.** Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3231-5261

CARLOS GIL ARBIOL (Tudela, Navarra – España**,** 1970). Profesor Titular de Nuevo Testamento; Facultad de Teología; Universidad de Deusto, Bilbao, España. Dirección: Avda. Universidades 24, 48007 Bilbao. Telf.: (+34) 944139322. E-mail: cgil@deusto.es. ***Orcid:*** http://orcid.org/0000-0002-8873-7482

JORDI GINEBRA SERRABOU (Barcelona – España, 1961). Catedrático de lingüística catalana; Departamento de Filología Catalana; Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España. Adreça: Avinguda Catalunya, 32, 43002, Tarragona. Telf.: (+34) 977 559 743. E-mail: jordi.ginebra@urv.cat. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8426-6548 .

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO (Illescas – España, 1957). Catedrático de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Compañía, 5; 37002 Salamanca. Tel.: (+34) 923 277 106. E-mail: sguijarroop@upsa.es. ***Orcid:*** https://orcid.org/0000-0002-8140-7309.

MARÍA VICTORIA HERNÁNDEZ RUIZ (Madrid — España, 1973). Profesora Contratada Doctora de Literatura Antigua y Medieval, Literatura Moderna, Estilo y Grandes Libros I; Facultad de Comunicación; Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, España: Ctra. Pozuelo-Majadahonda, Km. 1,800. 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid. Email: *victoria.hernandez@ufv.es***.** *Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9562-0952*

ANA ISABEL HUETE CABALLO (Salamanca – España, 1968). Coordinadora de Archivo. Universidad Pontificia de Salamanca (España). C/ Compañía, 5. 37002 Salamanca. +34923277118. E-mail: aihueteca@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7292-4531

CARLOS ISLER SOTO (Santiago – Chile, 1979). Profesor de Filosofía del Derecho; Facultad de Ciencias Sociales; Universidad Bernardo O'Higgins; Dirección: General Gana, 1702, 8320000, Santiago, Chile. Telf.: (+56) 224772269. E-mail: carlos_isler@yahoo.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4360-7497

MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Catedrático y Director Académico, Facultad de Derecho de la UNIR – Universidad Internacional La Rioja. Investigador asociado del Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins (Santiago, Chile). Investigador integrado en el Centro de Estudos de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa (Porto, Portugal). Dirección: Universidad Internacional de La Rioja – UNIR. Avenida de La Paz, 137. 26006, La Rioja, España. E-mail: manuel.lazaro@unir.net. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0064-5293

VICENTE LLAMAS ROIG (Murcia – España, 1967). Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna; Facultad de Teología Fundamental de Pontificia Universidad Antonianum. Dirección: Plaza Beato Andrés Hibernón 3, 30001, Murcia. Telf.: (+34) 968 24 56 08. E-mail: v.llamasroig@um.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4830-3003

BASILISA LÓPEZ GARCÍA (Murcia – España 1956) Doctora en Historia Moderna Contemporánea y de América. Universidad de Murcia. Catedrática de Enseñanza Media. basilo1956@gmail.com

DAVID LUQUE (Madrid – España, 1984). Profesor Ayudante Doctor de Teoría de la Educación y Pedagogía Social; Facultad de Educación-Centro de Formación del Profesorado; Universidad Complutense de Madrid, España. Dirección: C. del Rector Royo-Villanova, 1, 28040 Madrid. Teléfono: (+34) 91 3946190. E-mail: dluque@ucm.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3809-5186

MIGUEL MARTÍN-SÁNCHEZ (Salamanca – España, 1978). Profesor Titular de Universidad de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Formación del Profesorado. Universidad de Extremadura. Dirección: Campus Universitario, Av. de la Universidad, s/n, 10071 Cáceres. Telf: 927257049. E-mail: miguelmartin@unex.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9370-1732

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO (Albacete – España, 1993). Profesor Colaborador Asociado Doctor de Antropología; Facultad de Ciencias Humanas y Sociales; Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España. Profesor Invitado de Filosofía primera y acceso al mundo; Facultad de Filosofía; Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, España. Dirección:

Calle Santiago Rusiñol, 4 escalera izquierda, 2º A, 28040 Madrid. Telf.: (+34) 609 240 527. Email: martinezgallegomiguel@gmail.com; mamgallego@comillas.edu; armando.martinez@sandamaso.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6161-9910

MAR MASSANELL I MESSALLES (Vilafranca del Penedès – España, 1970). Profesora titular del Departamento de Filología Catalana de la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirección: Calle de la Fortuna, s. n., Campus de la UAB, 08193, Bellaterra (Cerdanyola del Vallès). Telf.: (+34) 93 581 1368. E-mail: mar.massanell@uab.cat. https://orcid.org/0000-0001-9288-5974.

MANUEL ALEJANDRO MEJÍA RAMÍREZ (Tijuana – México, 1986). Profesor de Tiempo Completo de Psicología Cognitiva, Estadística, Elaboración de Instrumentos y Neuropsicología de Procesos Cognitivos; Escuela de Psicología; CETYS Universidad, Campus Tijuana. Dirección: Av. CETYS Universidad 4, Fracc. El Lago, 22210, Tijuana. Telf.: (+52) 664-903-1800, Ext. 2791. Email: manuel.mejia@cetys.mx. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6049-4941

ESTHER MIQUEL (Madrid 1956 – España, 1956 / † Madrid – España, 2022). Master en Arts and Sciences por la Universidad de Harvard y Doctora en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro del Grupo de Investigación sobre los orígenes del cristianismo. Investigadora independiente. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3894-4966.

MIQUEL NICOLÁS AMORÓS (València – España, 1959). Profesor titular del Departamento de Filologia Catalana de la Universitat de València. Dirección: Av. de Blasco Ibáñez, 13, 46010 València. Telf.: (+34) (9639) 83863. nicolas@uv.es. Orcid: https: https://orcid.org/0000-0002-4454-4144

FRANCESCO DE NIGRIS (Livorno – Italia, 1975). Profesor contratado doctor a tiempo completo de filosofía. Facultad de filosofía y humanidades, Pontificia Universidad Comillas, C. Universidad Pontificia Comillas, 3-5 28049. Madrid. E-mail: fdenigris@comillas.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2849-3113

JOSÉ MARÍA PARDO SÁENZ (Jaén – España ,1970). Profesor Titular de Teología Moral, Departamento de Teología Sistemática, Facultad de Teología, Universidad de Navarra. España. Dirección postal: Campus Universitario 31009 Pamplona. Teléfono +34 948 425600. Email: jmpardo@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9198-3019.

ARMANDO PEGO PUIGBÓ (Madrid – España, 1970). Catedrático de Humanidades; Facultad de Filosofia; La Salle - Universitat Ramon Llull, España. Dirección: C/ Sant Joan de La Salle, 42, 08022 Barcelona. +34 932 902 430 (ext. 2316). E-mail: armandojesus.pego@salle.url.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9554-8671.

AMOR PÉREZ-RODRÍGUEZ (Huelva – España, 1962). Profesora Titular en el Área de Didáctica de la Lengua y la Literatura; Departamento de Filología; Facultad de Educación, Psicología y Ciencias del Deporte; Universidad de Huelva, España. Dirección: Campus de «El Carmen». Avda. de las Fuerzas Armadas, S/N. 21007 Huelva. Telf.:(+34) 605867095. E-mail: amor@uhu.es. Orcid: http://orcid.org/0000-0001-8312-5412

RICARDO PIÑERO MORAL (León - España, 1965). Catedrático de Estética y Teoría de las Artes, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra. España.

Dirección postal: Campus Universitario 31009 Pamplona. Teléfono +34 948 425600. Email: rpmoral@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7251-8066

BERNHARD PÖLL (Salzburgo – Austria, 1968). Profesor catedrático de Lingüística románica; Departamento de Filología Románica; Universidad de Salzburgo, Austria. Dirección: Erzabt-Klotz-Str. 1, 5020 Salzburgo (Austria). Telf: (+43) 662 8044 4464. E-mail: Bernhard.Poell@plus.ac.at. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3330-0654

ADRIÁN PRADIER SEBASTIÁN (Zaragoza - España, 1979). Profesor Ayudante Doctor de Estética y Teoría de las Artes, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid. España. Dirección postal: Pza. del Campus, s/n 47011, Valladolid. Teléfono: +34983 186563: Email: adrian.pradier@uva.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5546-4238.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ (Mallorca – España, 1983). Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones; Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad; Universitat de les Illes Balears. España. Carretera de Valldemossa, km 7,5, 07122, Palma (Mallorca). Telf.: (+34) 971171343. E-mail: r.ramis@uib.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1756-6695

MIRIAM RAMOS GÓMEZ (Cádiz – España, 1984). Profesora Contratada Doctora; Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León, Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila, España. Dirección: C/ Tirso de Molina, 44, 47010 Valladolid. +34 983 354 090. E-mail: miriam.ramos@frayluis.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2916-3220.

RAFAEL RAVINA RIPOLL (Cádiz – España,1972). Director Internacional de la Red Universitaria de la Felicidad y Profesor Asociado de Organización de Empresa; Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad de Cádiz, España. Dirección: Avd. C. Enrique Villegas Vélez 2, 11002, Cádiz, +34956015462. E-mail: mailto; rafael.ravina@uca.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7007-3123

FERNANDO RIVAS REBAQUE (Torre de Juan Abad, Ciudad Real – España). Profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología, Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España. Dirección: C/ Universidad Pontificia Comillas, 3. 28049, Madrid. Telf.: (+34) 917343950 (ext. 2639). E-mail: frivas@comillas.edu. Orcid: http://orcid.org/0000-0002-9940-4712

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ (Madrid – España, 1963). Catedrático de Filosofía Moral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Dirección: Ciudad Universitaria, 28040 Madrid. Teléfono: +34 913945251. E-mail: dupla@ucm.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4308-2125.

PIOTR ROSZAK. Piotr Roszak (Toruń – Polonia, 1978). Profesor de Teologia Fundamental; Facultad de Teologia; Nicolaus Copernicus University, Polonia; Profesor asociado de teologia; Facultad de teologia; Universidad de Navarra, Espana; Dirección: C/ Gagarina, 37, 87100 Toruń. tel. +48 56 611 49 90). E-mail: piotrroszak@umk.pl. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2723-2667.

JOSÉ MARÍA SALVADOR-GONZÁLEZ (Bermillo de Sayago, Zamora – España, 1947). Profesor Contratado Doctor de Historia del Arte, Facultad de Geografía e Historia, Universidad

Complutense de Madrid, España. Dirección: Facultad de Filosofía B, Calle Profesor Aranguren, s/n, Ciudad Universitaria, 28040 Madrid, Telf.: (+34) 913 94 77 89. E-mail: mailto: jmsalvad@ucm.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6854-8652

ANTONIO SÁNCHEZ CABACO (Sotoserrano, Salamanca – España, 1965). Catedrático de Psicología Básica (Percepción, atención y memoria); Facultad de Psicología; Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: c/ Compañía, nº 5, 37002 Salamanca. Telf.: (+34) 923 277 10 00, Ext 7607. E-mail: asanchezca@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9953-5619

ÁNGELES SÁNCHEZ GONZÁLEZ (Salamanca – España, 1962). Técnico Medio de Archivos. Universidad Pontificia de Salamanca (España). C/ Compañía, 5. 37002 Salamanca. +34923277118. E-mail: asanchezgo@upsa.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6196-6712

IVÁN SÁNCHEZ LÓPEZ (Alicante – España, 1982). (Alicante – España, 1982). Investigador Postdoctoral "Margarita Salas", Dpto. Didáctica General y Didácticas Específicas. Facultad de Educación, Universidad de Alicante. Miembro Grupo de Investigación GIDU-EDUTIC/IN (Ref. VIGROB-330), UA. Miembro Grupo de Investigación Ágora (Universidad de Huelva). Dirección: Universidad de Alicante [UA], Carr. de San Vicente del Raspeig, s/n 03080-Alicante (España). E-mail: ivan.sanchez@ua.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5937-2904.

JUAN FERNANDO SELLÉS (Millena - Alicante, 1961). Profesor Titular de la Facultad de Filosofía en la Universdiad de Navarra. Dirección: Edificio Ismael Sánchez-Bella, carretera del campus, s/n, 31009, Pamplona (España). Tel +34 948425600. Correo: jfselles@unav.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1839-1276.

MARIA VICTORIA SANAGUSTIN-FONS (Huesca– España, 1963). Profesora Titular de Sociología ; Facultad de Empresa y Gestión Pública del Campus Huesca; Universidad de Zaragoza, España. Dirección: Plaza de la Constitución s/n, 22001 Huesca; +34 974 239373 (ext. 851567); e-mail: mailto: vitico@unizar.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-3957-2466

JESÚS SÁNCHEZ-CAMACHO (Cádiz - España, 1983). Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Dirección: C/ Universidad Comillas, 3-5. 28049. Madrid. Tel. +34 91 542 28 00. E-mail: jscamacho@comillas.edu. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9087-6959

LAURA SÁNCHEZ BLANCO (Salamanca – España, 1978). Profesora Contratada Adjunta, Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle Henry Collet, 52-70, 37007, Salamanca. Telf.:(+34) 923 125 027. E-mail: lsanchezbl@upsa.es: https://orcid.org/0000-0002-5431-6380.

BERNAT SUREDA GARCIA (Palma – España, 1953). Catedrático de Universidad del Área de Teoría e Historia de la Educación. Departamento de Pedagogía y Didácticas Específicas, Universitat de les Illes Balears, Espanya. Adreça: Carretera de Valldemossa, km 7,5, 07122, Palma (Mallorca). Telf.: (+34) 971172591. E-mail: mailto: bernat.sureda@gmail.com

EULALIA TORRUBIA BALAGUÉ (Barcelona – España, 1968). Profesora encargada de cátedra. Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. Dirección: Calle Henry Collet,

52-70. Telf: 923 125027. E-mail: etorrubiaba@upsa.es Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7534-057

JOAN TAHULL FORT (Lleida - España, 1972). Profesor de Sociología; Facultad de Educación, Psicología y Trabajo Social. Universidad de Lleida, España; Dirección: C/ Jaume II, 71, 25001 Lleida (España), tel. 973703370. E-mail: joan.tahull@udl.cat. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4791-1704

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA (Madrid – España, 1968). Profesor de Filosofía del Derecho; Facultad de Derecho; Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España; Dirección: C/ Obispo Trejo, 2, 28040 Madrid. tel. +34 91 398 8059. E-mail: jcutrera@der.uned.es. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9030-4734.

INFORMACIÓN

La información sobre las políticas de la editorial de *Cauriensia* está disponible en: http://cauriensia.es/index.php/cauriensia/about/editorialPolicies#peerReview-Process

El catálogo de las obras del Servicio de publicaciones en: https://editorialsinderesis.com/publicaciones-instituto-teologico-caceres

Servicio de Publicaciones - Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres (UPSA) – Casa de la Iglesia
c/ General Ezponda 14
10003- Cáceres – ESPAÑA –
Teléf.: 927 62 73 38
e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).