

# CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. XIX, 2024

## Estudios:

- 
- I. ESCOLÁSTICA Y TIEMPOS MODERNOS. SEBASTIÁN CONTRERAS Y  
FELIPE SCHWEMBER (EDS.)
- II. LA VIVENCIA ESPIRITUAL EN EL MUNDO POSTSECULAR. IGNACIO  
SEPÚLVEDA DEL RÍO Y MANUEL PORCEL MORENO (EDS.)
- III. PARA COMPRENDER LA JUVENTUD: CLAVES PEDAGÓGICAS Y  
PSICOSOCIALES. NURIA CODINA, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-  
CASTILLA, JOSÉ VICENTE PESTANA, DIEGO GALÁN Y ÁNGEL DE-  
JUANAS OLIVA (EDS.)
- 

Instituto de Teología “San Pedro de Alcántara”



Coedita



Sindéresis<sup>editorial</sup>

2024



## 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 eclesiológicos 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](mailto: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 Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania).  
Vincenzo 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 Buenaventura, 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 Pontificia 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).  
Lluís Oviedo Torró (Pontificia 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 (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil).  
Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears, España).

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid España).  
Andrea Robiglio (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica).  
Piotr Roszak (Uniwersytet 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 Agustiniense 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.activweb.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 Ezponza 14, 10003 - Cáceres. <http://publicaciones-diocesiscoriaccer.es/t/>. Email: [publicaciones@diocesiscoriaccer.es](mailto:publicaciones@diocesiscoriaccer.es). Coedición: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. [http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios\\_publicaciones](http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios_publicaciones). Editorial Sínderesis. Calle Calatrava 17 1º8, 28005 - Madrid / Rua Diogo Boltelho 1327, Porto (Portugal). <http://www.editorialsinderesis.com> Email: [info@editorialsinderesis.com](mailto: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@diocesiscoriaccer.es](mailto:publicaciones@diocesiscoriaccer.es). El precio para el año 2024 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/RO-MEO, OAJI (Open Academic Journal Index), ISI (International 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 Calidad FECYT 2022: 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](http://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 Sínderesis. 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-No comercial-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/by-nc-nd/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 Sínderesis • [oscar@editorialsinderesis.com](mailto: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. XIX, 2024

### SUMARIO

#### ESTUDIOS

##### *Miscelánea*

|   |         |
|---|---------|
| FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA, <i>Influencia y actividad musical de los salesianos en Salamanca a comienzos del s. XX</i> .....   | 1-17    |
| JAIME LAURENCE BONILLA MORALES, YAQUELÍN GARCÍA GARZÓN, Y MARIO ANDRÉS PEÑARANDA QUINTANA, <i>Incidencia de la inteligencia espiritual en la educación religiosa escolar desde el ámbito colombiano</i> .....   | 19-42   |
| JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ, <i>San Pedro de Alcántara (1499-1562): un modelo imposible para el siglo XXI</i> .....  | 43-64   |
| MARTÍ COLOM NICOLAU, <i>Is abortion more serious than murder? Peter Singer's shift from preferentialism to hedonism and the necessity to revise Practical Ethics (¿Es el aborto más grave que el asesinato? El paso de Peter Singer del preferencialismo al hedonismo y la necesidad de revisar Practical Ethics)</i> ..... | 65-83   |
| JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ, <i>The Idea of Time and the Evolution of History. Thoughts on a Dialectic in Spanish Medieval Judaism (Concepción del tiempo y evolución de la historia. Ideas sobre una dialéctica en el judaísmo medieval español)</i> ..   | 85-105  |
| SANTIAGO, GARCÍA-JALÓN, <i>Los orígenes de la lengua santa en las gramáticas hebreas del siglo XVI</i> .....  | 107-121 |

|  |         |
|--|---------|
| ELOY GÓMEZ PELLÓN, <i>La evangelización en época colonial: una mirada antropológica a los primeros procedimientos misioneros de los jesuitas en Japón y China</i> .....  | 123-144 |
| MARÍA CAMILA GUTIÉRREZ PÉREZ Y JOAQUÍN MARTÍNEZ SERRATS, <i>La Doctrina Social de la Iglesia frente al desafío ambiental</i> .....   | 145-164 |
| JOAN D'ÀVILA JUANOLA CADENA, <i>La mujer y el control de la función reproductiva</i> .....   | 165-187 |
| MANUEL LÁZARO PULIDO Y QIAONAN LIU ZHAO, <i>El camino de Santiago y los antiguos caminos Qin-Shu del Oeste de China: elementos espirituales del patrimonio cultural inmaterial</i> .....                                       | 189-206 |
| DINGYUAN LIU Y PENG ZHANG, <i>Relaciones de la educación superior entre China y las universidades católicas españolas: oportunidad educativa, comercial y espiritual</i> .....   | 207-225 |
| ÁNGEL LUIS LORENZO FRANCISCO, <i>Reflexiones en torno al Congreso de Educación: “La Iglesia ante la educación. presencia y compromiso”</i> .....   | 227-245 |
| SUSANA MIRÓ LÓPEZ, FERNANDO VIÑADO OTEO Y ÁNGEL BARAHONA PLAZA, <i>La buena gente del campo de Flannery O'Connor: cuando la vulnerabilidad se esconde tras un doctorado de filosofía</i> .....                                 | 247-268 |
| JUAN PEDRO MONFERRER-SALA, <i>Materiales para una diacronía de las versiones de los evangelios andalusíes- Técnicas y estrategias de revisión utilizadas por los traductores bilingües latino-árabes</i> .....                 | 269-288 |
| CEFERINO MUÑOZ MEDINA, <i>Cayetano y la polisemia de la noción de universal en su comentario al De ente et essentia de Tomás de Aquino</i> .....   | 289-303 |
| MOISÉS PÉREZ MARCOS, <i>La relevancia de la lateralización cerebral para la comprensión de la religión</i> .....   | 305-332 |
| LÉO PERUZZO JÚNIOR, <i>A promessa de melhoramento humano (Human Enhancement) pelo design: perfeição, desejo e biotecnologias (La promesa de la mejora humana mediante el diseño: perfección, deseo y biotecnologías)</i> ..... | 333-350 |
| M <sup>a</sup> PILAR QUIROGA MÉNDEZ, <i>La religión como instinto, propuestas innatistas en filosofía de la religión</i> .....   | 351-371 |
| EDWIN FERNANDO REINA HERRERA, <i>Acercamiento al concepto muerte en las obras de san Juan de la Cruz</i> .....   | 373-395 |
| CARLOS SOLER FERRÁN, <i>La hipótesis de los dos Ratzinger</i> .....  | 397-419 |

|  |         |
|--|---------|
| JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, <i>A vueltas con Suárez, Locke y el concepto moderno de propiedad privada. Claves para una interpretación iliberal de la Escolástica Ibérica</i> .....    | 421-442 |
| MARTA VELA GONZÁLEZ, <i>Canticum canticorum, de la interpretación literal y espiritual de Fray Luis de León a la traducción pictórica de Tomás Luis de Victoria</i> .....            | 443-474 |
| RAQUEL VERA GONZÁLEZ, <i>El transhumanismo y la Edad Omega: el futuro del humanismo en Occidente</i> .....   | 475-499 |
| SUSANA VILLALUENGA DE GRACIA Y M <sup>a</sup> ÁNGELA JIMÉNEZ MONTAÑÉS, <i>Redescubriendo la economía sostenible: la gestión de los Institutos religiosos</i> .....                   | 501-524 |
| EFRAÍN VILLAMOR HERRERO, <i>Fidesu no qvio: El sūtra de la fe. La estrategia hermenéutica de los jesuitas en Japón y la evangelización mediante términos budistas</i> .....          | 525-556 |
| ELIAS WOLFF, <i>Por uma sinodalidade ecumênica na Igreja (Por uma sinodalidad en la Iglesia)</i> .....   | 557-580 |
| ARIEL ALBERTO ZOTTOLA E IVÁN-DARÍO TORO-JARAMILLO, <i>La conversión pastoral misionera de las estructuras formativas de los futuros presbiteros en clave de la sinodalidad</i> ..... | 581-603 |

## MONOGRÁFICOS

### I. ESCOLÁSTICA Y TIEMPOS MODERNOS

|   |         |
|---|---------|
| ANASTASÍA ASSIMAKÓPULOS, <i>Sol, alma, pastor. El oficio de obispo diocesano en autores de la Escuela de Salamanca</i> .....  | 607-625 |
| FELIPE CASTAÑEDA, <i>Derecho natural y de gentes en Vitoria y Grocio: ¿linajes diferentes?</i> .....  | 627-649 |
| AGUSTÍN ECHAVARRÍA, <i>La actualidad sobreabundante del querer de Dios. La respuesta ante litteram de Francisco Suárez al dilema contemporáneo entre simplicidad divina y libertad creadora</i> .....                 | 651-678 |
| TERESA ENRÍQUEZ, <i>El imperium: Suárez después de Aquino</i> .....   | 679-706 |
| EDUARDO FUENTES CARO, <i>Contractualismo y epistemología en las teorías de la tolerancia de Francisco Suárez y John Locke</i> .....   | 707-736 |
| LEONARDO RUIZ-GÓMEZ, <i>The Evolution of the Leibnizian Notion of “Primary Matter” and its Scholastic Background (La evolución de la noción leibniziana de “materia prima” y sus antecedentes escolásticos)</i> ..... | 737-758 |

|   |         |
|---|---------|
| FELIPE SCHWEMBER Y JOSÉ ANTONIO VALDIVIA, <i>¿Objetivismo o subjetivismo? La teoría hilemórfica del precio de Francisco de Vitoria como salida de un falso dilema</i> .....                             | 759-790 |
| MANFRED SVENSSON, <i>Melanchthon y los aristotelismos protestantes. El caso de los comentarios a la Ética y la Política</i> .....   | 791-816 |
| TATIANA VARGAS, <i>Constante retorno del objetivismo en la responsabilidad. Crítica desde aportes de moralistas y juristas escolásticos ante una concepción asumida de versari in re illicita</i> ..... | 817-847 |
| SEBASTIÁN CONTRERAS Y ALEJANDRO MIRANDA, <i>La ley humana en la escolástica, 1526-1617</i> .....  | 849-872 |

## II. LA VIVENCIA ESPIRITUAL EN EL MUNDO POSTSECULAR

|   |           |
|---|-----------|
| IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO Y MANUEL PORCEL MORENO, <i>Introducción. La vivencia espiritual en el mundo postsecular</i> . .....   | 875-879   |
| LIDIA RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE Y LUZIO URIARTE GONZÁLEZ, <i>Los modelos no confesionales de la enseñanza de la religión</i> .....  | 881-907   |
| LINA ISKANDAR HAWAT, <i>La persistance du phénomène religieux à l'ère séculière: un défi démocratique pour le bien commun (La persistencia de la religión en la era secular: un reto democrático para el bien común)</i> .....                                | 909-932   |
| MARIO WENNING, <i>Search for a Common Ground: Jaspers on Human Existence, Cosmopolitanism and Philosophical Faith (En busca de un terreno común: Jaspers sobre la existencia humana, el cosmopolitismo y la fe filosófica)</i> .....                          | 933-947   |
| IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO, <i>Religiones y espiritualidad en el espacio público en el tiempo postsecular</i> .....  | 949-968   |
| PAOLO COSTA, <i>Unsovereign democracy: why imagination matters in modern politics (and makes religion still relevant) (Democracia no soberana: por qué la imaginación importa en la política moderna (y hace que la religión siga siendo relevante)</i> ..... | 969-994   |
| ANTHONY J. CARROLL, <i>Beyond democracy? Towards a post-democratic vision of governance (¿Más allá de la democracia? Hacia una visión postdemocrática de la gobernanza)</i> .....   | 995-1018  |
| PIOTR MUSIEWICZ, <i>Secularization and desecularization: discussion on paradigms (Secularización y desecularización: debate sobre paradigmas)</i> .....   | 1019-1035 |
| MANUEL PORCEL MORENO, <i>La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta</i> .....  | 1037-1077 |

|   |           |
|---|-----------|
| ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE, <i>Pluralismo y espiritualidad: una espiritualidad heterotélica para el diálogo intercultural.....</i>           | 1079-1106 |
| ÁNGEL VIÑAS VERA, <i>Kierkegaard y la experiencia religiosa en la literatura y la filosofía.....</i>                                    | 1107-1132 |
| PABLO PÉREZ ESPIGARES, <i>Una forma razonable de decir a-Dios. Sobre el sentido ético de la trascendencia en Emmanuel Levinas .....</i> | 1133-1154 |

### III. PARA COMPRENDER LA JUVENTUD: CLAVES PEDAGÓGICAS Y PSICOSOCIALES

|   |           |
|---|-----------|
| ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA, NURIA CODINA MATA, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA, JOSÉ VICENTE PESTANA Y DIEGO GALÁN CASADO, <i>Para comprender la juventud: claves pedagógicas y psicosociales .....</i>                                   | 1157-1166 |
| NURIA CODINA, RAFAEL VALENZUELA, ROBERT STEBBINS Y JOSÉ VICENTE PESTANA, <i>Perspectivas temporales tras el ocio serio de la juventud .....</i>   | 1167-1190 |
| M. BELÉN CABALLO VILLAR, RITA GRADÁILLE PERNAS Y MARÍA FORMOSO SILVA, <i>El ocio de la adolescencia: la compleja gestión y armonización de sus tiempos .....</i>  | 1191-1214 |
| IDURRE LAZCANO, JOSEBA DOISTUA Y AURORA MADARIAGA, <i>Opiniones y transformaciones de las prácticas de ocio de la juventud en España .....</i>  | 1215-1240 |
| TERESA REBOLLEDO GÁMEZ, ROCÍO RODRÍGUEZ CASADO Y MARÍA VICTORIA PÉREZ DE GUZMÁN PUYA, <i>Participación juvenil y Planes Integrales de Juventud en el ámbito local: claves metodológicas .....</i>                                     | 1241-1264 |
| TXUS MORATA, EVA PALASÍ Y VERO PALASÍ, <i>Jóvenes y participación social: las voces de los jóvenes sobre el impacto percibido de sus experiencias de ocio en actividades de voluntariado social.....</i>                              | 1265-1286 |
| EVA SANZ ARAZURI, MARÍA ÁNGELES VALDEMOROS SAN EMETERIO - ROSA ANA ALONSO RUIZ, MAGDALENA SÁENZ DE JUBERA OCÓN Y ANA PONCE DE LEÓN ELIZONDO, <i>Satisfacción de los abuelos con el ocio compartido con sus nietos adolescentes...</i> | 1287-1312 |
| M <sup>a</sup> ÁNGELES HERNÁNDEZ-PRADOS Y JOSÉ SANTIAGO ÁLVAREZ-MUÑOZ, <i>Valores del ocio familiar en contextos urbanos y rurales. una perspectiva de género .....</i>   | 1313-1337 |

|  |           |
|--|-----------|
| M <sup>a</sup> PILAR RODRIGO-MORICHE, PALOMA VALDIVIA-VIZARRETA, TAMARA BENITO-AMBRONA Y CLAUDIA MESSINA ALBARENQUE, <i>De la cotidianeidad a la profesionalización docente: experiencias, autopercepciones y creencias de jóvenes universitarios</i> .....  | 1339-1366 |
| DIEGO GALÁN CASADO, MARÍA GARCÍA PÉREZ, ÁLVARO MORALEDA RUANO Y MARÍA DEL CARMEN ORTEGA NAVAS, <i>Análisis y fomento de las competencias clave del educador deportivo que trabaja con adolescentes en riesgo de exclusión social a través del ocio</i> ..... | 1367-1386 |
| MIGUEL URRA CANALES, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA, ANA HORCAJO CASTILLO, ROSA MARÍA GOIG MARTÍNEZ Y HOSSEIN HOSSEIN MOHAND, <i>Participación en actividades de ocio valioso y su impacto positivo en el bienestar emocional en la juventud</i> .....     | 1387-1412 |
| JULIO ALFONSO NOVOA LÓPEZ, ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA Y HASSAN HOSSEIN HOSSEIN, <i>Importancia y beneficios de la actividad física en la juventud: diferencias según género, ocupación y uso de tecnología</i> .....  | 1413-1436 |

#### BIBLIOGRAFÍA

|  |           |
|--|-----------|
| Javier BARRACA MAIRAL, <i>Vivir en la belleza. Ensayo para un reencuentro contemporáneo con lo bello</i> . Rosa CALAFAT VILA. <i>El catalán y el español cara a cara: una aportación historiográfica. Mallorca y Menorca (siglos XVIII y XIX)</i> . Paulino CAPDEPÓN VERDÚ (ed.). <i>Ramón Garay (1761-1823). Obra musical sacra en latín, 2 volúmenes</i> . Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA, Manuel LÁZARO PULIDO, y Víctor TALAVERO, <i>Derecho e interpretación. Temas de hermenéutica jurídica y filosofía del derecho</i> . Francisco LA MONEDA DÍAZ y Manuel LÁZARO PULIDO, <i>Fundamentos filosóficos y jurídicos de los Derechos Humanos</i> . Simona LANGELLA y Rafael RAMIS BARCELÓ (eds.), <i>¿Qué es la Segunda Escolástica?</i> . José María SALVADOR GONZÁLEZ, <i>Thalamus Dei. The Bed in Images of Annunciation. Its Iconography and Doctrinal Explanation</i> . Christoph STROSETZKI, Isabel HERNANDO MORATA, y Christian WEHR (eds.). <i>El teólogo en la España de la temprana modernidad: Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético</i> . Pavel SYSSOEV, <i>La paternidad espiritual y sus perversiones</i> . David TORRIJOS CASTRILLEJO, <i>Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa De auxiliis</i> ..... | 1437-1464 |
|--|-----------|

|                               |           |
|-------------------------------|-----------|
| PRESENTACIÓN DE AUTORES ..... | 1465-1476 |
|-------------------------------|-----------|

## 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. XIX, 2024

### CONTENTS

#### STUDIES

#### MISCELLANEOUS

|   |         |
|---|---------|
| FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA, <i>Salesian's Influence and Musical Activity in Salamanca at the Beginning of the 20th Century....</i>   | 1-17    |
| JAIME LAURENCE BONILLA MORALES, YAQUELÍN GARCÍA GARZÓN, Y MARIO ANDRÉS PEÑARANDA QUINTANA, <i>Incidence of Spiritual Intelligence in School Religious Educación from the Colombian Context.....</i> | 19-42   |
| JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ, <i>San Pedro de Alcantara (1499-1562): an impossible example for the 21st century .....</i>   | 43-64   |
| MARTÍ COLOM NICOLAU, <i>Is abortion more serious than murder? Peter Singer's shift from preferentialism to hedonism and the necessity to revise Practical Ethics.....</i>                           | 65-83   |
| JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ, <i>The Idea of Time and the Evolution of History. Thoughts on a Dialectic in Spanish Medieval Judaism .....</i>   | 85-105  |
| SANTIAGO, GARCÍA-JALÓN, <i>The Origins of the Holy Tongue in the Hebrew Grammars of the 16th century.....</i>   | 107-121 |
| ELOY GÓMEZ PELLÓN, <i>Evangelization in Colonial Times: An Anthropological Look at the Early Missionary Proceedings of the Jesuit in Japan and China .....</i>                                      | 123-144 |

|  |         |
|--|---------|
| MARÍA CAMILA GUTIÉRREZ PÉREZ Y JOAQUÍN MARTÍNEZ SERRATS, <i>La The Social Doctrine of the Church Rising to the Environmental Challenge</i> .....   | 145-164 |
| JOAN D'ÀVILA JUANOLA CADENA, <i>Women and the Control of Reproductive Function</i> .....   | 165-187 |
| MANUEL LÁZARO PULIDO Y QIAONAN LIU ZHAO, <i>The Way of St. James and the ancient Qin-Shu roads of Western China: spiritual elements of intangible cultural heritage</i> .....              | 189-206 |
| DINGYUAN LIU Y PENG ZHANG, <i>Higher Education Relations between China and Spanish Catholic Universities: Educational, Commercial and Spiritual Opportunity</i> .....                      | 207-225 |
| ÁNGEL LUIS LORENZO FRANCISCO, <i>Reflections on the Education Congress: 'The Church in Education: Presence and Commitment'</i> .....   | 227-245 |
| SUSANA MIRÓ LÓPEZ, FERNANDO VIÑADO OTEO Y ÁNGEL BARAHONA PLAZA, <i>Flannery O'Connor's The Good Country People: When Vulnerability Hides Behind a Ph.D. in philosophy</i> .....            | 247-268 |
| JUAN PEDRO MONFERRER-SALA, <i>Materials for a diachrony of the versions of the Andalusian gospels. Revision techniques and strategies used by Latin-Arabic bilingual translators</i> ..... | 269-288 |
| CEFERINO MUÑOZ MEDINA, <i>Cajetan and the Polysemy of the Notion of Universal in his Commentary on Thomas Aquinas' De ente et essentia</i> .....   | 289-303 |
| MOISÉS PÉREZ MARCOS, <i>The Relevance of Brain Lateralization to the Understanding of Religion</i> .....   | 305-332 |
| LÉO PERUZZO JÚNIOR, <i>The Promise of Human Enhancement by Design: Perfection, Desire and Biotechnologies</i> .....  | 333-350 |
| M <sup>a</sup> PILAR QUIROGA MÉNDEZ, <i>Religion as Instinct, Innatist Approaches in the Philosophy of Religion</i> .....  | 351-371 |
| EDWIN FERNANDO REINA HERRERA, <i>Approach to the Concept Death in the Works of Saint John of the Cross</i> .....   | 373-395 |
| CARLOS SOLER FERRÁN, <i>The Hypothesis of the Two Ratzingers</i> .....   | 397-419 |
| JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA, <i>Back to Suárez, Locke and the Modern Concept of Private Property. Keys to an Illiberal Interpretation of Iberian Scholasticism</i> .....                     | 421-442 |
| MARTA VELA GONZÁLEZ, <i>Canticum canticorum, from the Literal and Spiritual Interpretation of Fray Luis de León to the Pictorial Traslation of Tomás Luis de Victoria</i> .....            | 443-474 |



|  |         |
|--|---------|
| RAQUEL VERA GONZÁLEZ, <i>Transhumanism and the Omega Age: The Future of Humanism in the West</i> .....   | 475-499 |
| SUSANA VILLALUENGA DE GRACIA Y M <sup>a</sup> ÁNGELA JIMÉNEZ MONTAÑÉS, <i>Rediscovering the Sustainable Economy: The Managment in Religious Institutes</i> .....         | 501-524 |
| EFRAÍN VILLAMOR HERRERO, <i>Fidesu no qvio: The Sūtra of Faith the Hermeneutical Strategy of the Jesuits in Japan and Evangelization through Buddhist Terms</i> .....    | 525-556 |
| ELIAS WOLFF, <i>For an Ecumenical Synodality in the Church</i> .....   | 557-580 |
| ARIEL ALBERTO ZOTTOLA E IVÁN-DARÍO TORO-JARAMILLO, <i>The Missionary Pastoral Conversion of the Training Structures of Future Priests in the Key of Synodality</i> ..... | 581-603 |

## MONOGRAPH STUDIES

### I. SCHOLASTICISM AND MODERN TIMES

|   |         |
|---|---------|
| ANASTASÍA ASSIMAKÓPULOS, <i>Sun, Soul, Shepherd: the Ecclesiastical Office of the Diocesan Bishop as Described by Authors of the Salamanca School</i> .....   | 607-625 |
| FELIPE CASTAÑEDA, <i>Natural and International Law in Vitoria and Grotius: Are They of Diverse Pedigree?</i> .....  | 627-649 |
| AGUSTÍN ECHAVARRÍA, <i>La actualidad sobreabundante del querer de Dios. La respuesta ante litteram de Francisco Suárez al dilema contemporáneo entre simplicidad divina y libertad creadora</i> ..... | 651-678 |
| TERESA ENRÍQUEZ, <i>El imperium: Suárez después de Aquino</i> .....   | 679-706 |
| EDUARDO FUENTES CARO, <i>Contractualismo y epistemología en las teorías de la tolerancia de Francisco Suárez y John Locke</i> .....   | 707-736 |
| LEONARDO RUIZ-GÓMEZ, <i>Leibniz on Primary Matter. A Scholastic Debate from a Modern Scope (Leibniz sobre la materia prima. Un debate escolástico de alcance moderno)</i> .....                       | 737-758 |
| FELIPE SCHWEMBER Y JOSÉ ANTONIO VALDIVIA, <i>¿Objetivismo o subjetivismo? La teoría hilemórfica del precio de Francisco de Vitoria como salida de un falso dilema</i> .....                           | 759-790 |
| MANFRED SVENSSON, <i>Melanchthon y los aristotelismos protestantes. El caso de los comentarios a la Ética y la Política</i> .....   | 791-816 |

|  |         |
|--|---------|
| TATIANA VARGAS, <i>Constant Return of Objectivism in Responsibility. Criticism from Contributions of Scholastic Moralists and Jurists to an assumed Conception of versari in re illicita</i> ..... | 817-847 |
| SEBASTIÁN CONTRERAS Y ALEJANDRO MIRANDA, <i>The Human Law in Scholasticism, 1526-1617</i> .....  | 849-872 |

## II. LA VIVENCIA ESPIRITUAL EN EL MUNDO POSTSECCULAR

|   |           |
|---|-----------|
| IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO Y MANUEL PORCEL MORENO, <i>Introduction. Spiritual Experience in the Post-secular World</i> .                       | 875-879   |
| LIDIA RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE Y LUZIO URIARTE GONZÁLEZ, <i>Non-denominational Models of Religious education</i> ..... | 881-907   |
| LINA ISKANDAR HAWAT, <i>The Persistence of Religious Phenomena in the Secular Age: A Democratic Challenge for the Common Good</i> .....       | 909-932   |
| MARIO WENNING, <i>Search for a Common Ground: Jaspers on Human Existence, Cosmopolitanism and Philosophical Faith</i> .....                   | 933-947   |
| IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO, <i>Religions and Spirituality in the Public Sphere in a Postsecular Time</i> .....                                 | 949-968   |
| PAOLO COSTA, <i>Unsovereign democracy: why imagination matters in modern politics (and makes religion still relevant)</i> .....               | 969-994   |
| ANTHONY J. CARROLL, <i>Beyond democracy? Towards a post-democratic vision of governance</i> .....   | 995-1018  |
| PIOTR MUSIEWICZ, <i>Secularization and desecularization: discussion on paradigms</i> .....  | 1019-1035 |
| MANUEL PORCEL MORENO, <i>Postmodern Religiosity: Nihilism, Individualism, and Customized Religion</i> .....                                   | 1037-1077 |
| ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE, <i>Pluralism and Spirituality: A Heterotelic Spirituality for Intercultural Dialogue</i> .....                         | 1079-1106 |
| ÁNGEL VIÑAS VERA, <i>Kierkegaard and Religious Experience in Literature and Philosophy</i> .....  | 1107-1132 |
| PABLO PÉREZ ESPIGARES, <i>A Reasonable Way of Saying A-dieu. on the Ethical sense of Transcendence in Emmanuel Levinas</i> .....              | 1133-1154 |

### III. UNDERSTANDING YOUTH: PEDAGOGICAL AND PSYCHO-SOCIAL KEYS

|  |           |
|--|-----------|
| ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA, NURIA CODINA MATA, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA, JOSÉ VICENTE PESTANA Y DIEGO GALÁN CASADO, <i>Understanding Youth: Pedagogical and Psycho-social Keys</i> .....  | 1157-1166 |
| NURIA CODINA, RAFAEL VALENZUELA, ROBERT STEBBINS Y JOSÉ VICENTE PESTANA, <i>Time Perspectives behind the Serious Leisure of Youth</i> .....  | 1167-1190 |
| M. BELÉN CABALLO VILLAR, RITA GRADAÏLLE PERNAS Y MARÍA FORMOSO SILVA, <i>The Leisure of Adolescence: The Complex Management and Harmonization of their Times</i> .....   | 1191-1214 |
| IDURRE LAZCANO, JOSEBA DOISTUA Y AURORA MADARIAGA, <i>Opinions and transformations of youth leisure practices in Spain</i> .....   | 1215-1240 |
| TERESA REBOLLEDO GÁMEZ, ROCÍO RODRÍGUEZ CASADO Y MARÍA VICTORIA PÉREZ DE GUZMÁN PUYA, <i>Youth Participation and Comprehensive Youth Plans at the Local Level: Methodological Keys</i> .....   | 1241-1264 |
| TXUS MORATA, EVA PALASÍ Y VERO PALASÍ, <i>Youth and Social Participation: Young People's Voices on the Perceived Impact of their Leisure Experiences in Social Volunteering Activities</i> .....   | 1265-1286 |
| EVA SANZ ARAZURI, MARÍA ÁNGELES VALDEMOROS SAN EMETERIO - ROSA ANA ALONSO RUIZ, MAGDALENA SÁENZ DE JUBERA OCÓN Y ANA PONCE DE LEÓN ELIZONDO, <i>Satisfaction of Grandparents with Shared Leisure with their Teenage Grandchildren</i> .....              | 1287-1312 |
| M <sup>a</sup> ÁNGELES HERNÁNDEZ-PRADOS Y JOSÉ SANTIAGO ÁLVAREZ-MUÑOZ, <i>Family Leisure Values in Urban and Rural Contexts. A Gender Perspective</i> .....  | 1313-1337 |
| M <sup>a</sup> PILAR RODRIGO-MORICHE, PALOMA VALDIVIA-VIZARRETA, TAMARA BENITO-AMBRONA Y CLAUDIA MESSINA ALBARENQUE, <i>From Everyday Life to Teaching Professionalism: Experiences, Self-perceptions and Beliefs of Young University Students</i> ..... | 1339-1366 |
| DIEGO GALÁN CASADO, MARÍA GARCÍA PÉREZ, ÁLVARO MORALEDA RUANO Y MARÍA DEL CARMEN ORTEGA NAVAS, <i>Analysis of the Socio-educational Competences of the Sports Educator who Works with Children and Adolescents at Risk through Leisure</i> .....         | 1367-1386 |

|  |           |
|--|-----------|
| MIGUEL URRA CANALES, FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA, ANA HORCAJO CASTILLO, ROSA MARÍA GOIG MARTÍNEZ Y HOSSEIN HOSSEIN MOHAND, <i>Participation in Valuable Leisure Activities and their Positive Impact on Emotional Wellbeing in Young People</i> ..... | 1387-1412 |
| JULIO ALFONSO NOVOA LÓPEZ, ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA Y HASSAN HOSSEIN HOSSEIN, <i>Importance and Benefits of Physical Activity in Youth: Differences by Gender, Occupation and Use of Technology</i> .....   | 1413-1436 |

## BIBLIOGRAPHY

|  |           |
|--|-----------|
| Javier BARRACA MAIRAL, <i>Vivir en la belleza. Ensayo para un reencuentro contemporáneo con lo bello</i> . Rosa CALAFAT VILA. <i>El catalán y el español cara a cara: una aportación historiográfica. Mallorca y Menorca (siglos XVIII y XIX)</i> . Paulino CAPDEPÓN VERDÚ (ed.). <i>Ramón Garay (1761-1823). Obra musical sacra en latín, 2 volúmenes</i> . Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA, Manuel LÁZARO PULIDO, y Víctor TALAVERO, <i>Derecho e interpretación. Temas de hermenéutica jurídica y filosofía del derecho</i> . Francisco LA MONEDA DÍAZ y Manuel LÁZARO PULIDO, <i>Fundamentos filosóficos y jurídicos de los Derechos Humanos</i> . Simona LANGELLA y Rafael RAMIS BARCELÓ (eds.), <i>¿Qué es la Segunda Escolástica?</i> . José María SALVADOR GONZÁLEZ, <i>Thalamus Dei. The Bed in Images of Annunciation. Its Iconography and Doctrinal Explanation</i> . Christoph STROSETZKI, Isabel HERNANDO MORATA, y Christian WEHR (eds.). <i>El teólogo en la España de la temprana modernidad: Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético</i> . Pavel SYSSOEV, <i>La paternidad espiritual y sus perversiones</i> . David TORRIJOS CASTRILLEJO, <i>Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa De auxiliis</i> . ..... | 1437-1464 |
|--|-----------|

|                                   |           |
|-----------------------------------|-----------|
| PRESENTATION OF THE AUTHORS ..... | 1465-1476 |
|-----------------------------------|-----------|



## **INFLUENCIA Y ACTIVIDAD MUSICAL DE LOS SALESIANOS EN SALAMANCA A COMIENZOS DEL S. XX**

### ***SALESIAN'S INFLUENCE AND MUSICAL ACTIVITY IN SALAMANCA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY***

FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Recibido: 26/04/2024

Aceptado: 26/06/2024

#### **RESUMEN**

El presente artículo, examina las contribuciones musicales significativas de las entidades bandísticas vinculadas a la Congregación Salesiana en la ciudad de Salamanca, España, durante los primeros años del S.XX. A través de un enfoque metodológico histórico-analítico y apoyado en referencias de la prensa local, se rastrea la evolución y el impacto de las tres agrupaciones impulsadas por la congregación, referentes en la ciudad del Tormes del ambiente musical y religioso del momento: la *Banda del seminario de Calatrava*, dirigida por Miguel Rodríguez; la *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes*; y la propia Salesiana. Estas instituciones, fundamentadas en los principios pedagógicos y culturales de Don Bosco, emergieron y se expandieron dentro de la estructura comunitaria de Salamanca, una urbe de dimensiones aún modestas en aquel entonces. La investigación demarca un intervalo de once años, tiempo durante el cual las agrupaciones musicales se establecieron como pilares en la educación y la cultura musical local, trascendiendo más allá de un mero ejercicio lúdico y musical. Las contribu-

ciones de dichas bandas, representan un legado perdurable que continúa influenciando la identidad educativa, religiosa y musical de la región.

*Palabras clave:* Padres Salesianos, bandas salesianas, Salamanca, música, 1900-1910

#### ABSTRACT

The current article examines the significant musical contributions of band entities associated with the Salesian Congregation in the city of Salamanca, Spain, during the early years of the 20th century. Through a historical-analytical methodological approach and supported by references from the local press, the evolution and impact of the three groups promoted by the congregation, reference points in the city of Tormes for the musical and religious environment of the time, are traced: the *band from the Calatrava seminary*, directed by Miguel Rodríguez; the *band from the Protectorate of Young Industrialists*; and the one known as *Salesiana*. These institutions, founded on the pedagogical and cultural principles of Don Bosco, emerged and expanded within the community structure of Salamanca, a city still of modest dimensions at that time. The research marks an interval of eleven years, a time during which the musical groups established themselves as pillars in local music education and culture, transcending beyond a mere playful and musical exercise. The contributions of these bands represent a lasting legacy that continues to influence the educational, religious, and musical identity of the region.

*Keywords:* Salesian Fathers, Salesian music bands, Salamanca, music, 1900-1910.

## I. INTRODUCCIÓN

La contribución de la Congregación Salesiana de Don Bosco en la instrucción musical en Salamanca a inicios del siglo XX, posee la suficiente entidad para dedicarle un monográfico, pues a diferentes niveles, y no sólo en el ámbito musical, la congregación fue estandarte y en cierto modo guía espiritual para la ciudad del Tormes desde sus primeras acciones. A través de varias entidades, incluyendo la *Banda Salesiana* de Miguel Rodríguez, del *Protectorado de Industriales* y la de las *Escuelas Salesianas*, la orden religiosa salesiana estableció una rica tradición educativa utilizando la música como vehículo evangelizador. El presente artículo y a través de los registros recogidos en la prensa local salmantina, trata de realizar un primer acercamiento a esta rica participación.

Los fundamentos de la comunidad salesiana en Salamanca se asentaron en diciembre de 1898, cuando el P. Vicente Schiralli (sacerdote salesiano) y el P. Juan Bértola (hermano coadjutor), iniciaron su misión en la *Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes*, instaurada por Francisco de la Concha Alcalde. Inicialmente acogidos por los jesuitas, los salesianos lanzaron su proyecto educativo el 13 de enero de 1899, ofreciendo formación en asignaturas elementales, artes gráficas y oficios de la construcción. Más allá de las enseñanzas técnicas, las aportaciones musicales de los salesianos comprendían instrucción en solfeo e instrumentación, disciplinas que perduraron incluso tras el cese del Protectorado. Estos cursos gratuitos y vespertinos se impartían en locales próximos a la parroquia de San Benito, dando nombre a la institución educativa *Colegio de San Benito*.

Con la designación del P. Juan Tagliabue como director en noviembre de 1901, los salesianos inauguraron un oratorio festivo, ofreciendo actividades recreativas y formativas a los jóvenes durante el tiempo libre. El crecimiento de la asistencia obligó a un traslado a instalaciones más amplias, promoviendo la compra de un terreno en la calzada de Toro gracias a las gestiones del P. Vicente Schiaralli. Así, el nuevo Colegio de María Auxiliadora, proyectado por el arquitecto Joaquín de la Concha Alcalde, comenzó a erigirse en agosto de 1902. Este recinto se convertiría en el asentamiento definitivo de la orden en la ciudad.

La culminación de la Escuela del Protectorado no sólo significó un cambio de enfoque hacia la gestión exclusiva del *Instituto Salesiano de María Auxiliadora*, sino también y como veremos, el fin de la asociada banda musical, que probablemente evolucionó en la *Banda de las Escuelas Salesianas*. El nuevo edificio del colegio fue bendecido en 1909 por el Sr. Obispo Francisco Valdés y comenzó a funcionar plenamente en octubre, con los salesianos distribuyéndose entre las dos sedes hasta la unificación definitiva en 1913.

(...) La nueva residencia de los salesianos. (...) La construcción no tiene orden y estilo determinado, advirtiéndose tendencias a un gótico muy extraviado y muy del día. En el coro hay un órgano hermoso, construido por el señor Bernardi (...)¹.

El Instituto Salesiano de María Auxiliadora desempeñó una función dual como institución educativa y residencia estudiantil. La propiedad de San Benito finalmente fue cedida en 1948 a la recién erigida Universidad Pontificia para la ampliación de sus infraestructuras, con lo cual el colegio consolidó la ubicación

1 “Noticias”, *El Adelanto* –Salamanca–, 11 de octubre de 1909; B.G.U.S.

que ha perdurado hasta la actualidad. La producción musical de ambas sedes fue notoria, con registros documentales que indican la realización de recitales de piano y violín, así como actuaciones de agrupaciones menores protagonizadas por estudiantes durante la década estudiada, además de las diversas manifestaciones relacionadas con las bandas salesianas.

Dentro del contexto socioeducativo salmantino promovido por los salesianos, al menos cuatro formaciones bandísticas adquirieron significativa trascendencia en la estructura social de la región: la *Banda del Seminario de Calatrava*, la *Banda de Miguel Rodríguez*, la renombrada agrupación vinculada al *ProteCTORado de Industriales Jóvenes* y la omnipresente *Banda Salesiana*.

Procedemos a sintetizar las principales particularidades e historia de cada una de estas agrupaciones en el periodo delimitado para el presente análisis, correspondiente a los años comprendidos entre 1900 y 1910.

## II. AGRUPACIONES MUSICALES IMPULSADAS POR LOS PP. SALESIA-NOS EN SALAMANCA A COMIENZOS DEL S.XX

### 1. BANDA DEL SEMINARIO DE CALATRAVA

La *Banda del Seminario de Calatrava*, que disfrutaba de reconocimiento hacia finales del siglo XIX, aparentemente cesó su actividad en los albores del año 1900. Esta conclusión se extrae de un editorial del diario *El Adelanto*, fuente primaria de la presente investigación, que contextualiza una evaluación panorámica sobre el estatus de las agrupaciones bandísticas en Salamanca y propone alternativas para la constitución de una banda municipal:

(...) Teníamos la de Calatrava, cuyos progresos eran patentes; pero dejó de existir gracias a los padres Salesianos (...)<sup>2</sup>.

La correlación temporal de la llegada de los Padres Salesianos a Salamanca en 1898 con la disolución de la banda, sugiere una posible causalidad, induciendo a considerar que la banda del seminario pudo haber contribuido con personal y alumnos a la creciente institución salesiana, resultando en su eventual declive. Contrariamente a esta hipótesis inicial, informes posteriores revelan que la *Banda del Seminario de Calatrava* estaba nuevamente operativa en 1902, como indica su presencia en la recepción de la agrupación portuguesa *La Filar-*

2 “Música”, *El Adelanto* –Salamanca–, 1 de octubre de 1900; B.G.U.S.



*mónica*, aunque también puede entenderse como una referencia general a la posible banda salesiana en funcionamiento:

(...) Como oportunamente habíamos anunciado, ayer a las doce llegó a esta capital la banda de música de Coimbra titulada 'La Filarmónica'. A la estación bajaron a esperarla la música de Calatrava y numeroso público cruzándose entre los expedicionarios y los que venían vivas a España y Portugal, que fueron contestados con entusiasmo (...)<sup>3</sup>.

La ausencia de menciones posteriores a la banda del seminario a partir de 1902, y la emergencia de iniciativas teatrales y literarias entre los alumnos del seminario, proporciona sustento adicional a la teoría de una integración de las facetas musicales del seminario en las estructuras salesianas, acompañando a las enseñanzas impartidas en la *Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes* y en el *Instituto Salesiano* subsecuentemente. Este fenómeno se manifiesta a través de las actividades culturales que emergen en la institución seminaria, tal como se registra en una representación teatral:

En el teatro del seminario de esta ciudad, tendrá lugar mañana la representación de un drama y zarzuela por los alumnos del Colegio de Estudios superiores de Calatrava, ambos originales de don Andrés Alonso Polo y don José V. de Benito, colegiales de dicho centro. El drama se titula 'Sangre o cieno' y la zarzuela 'Luna llena y cuartos menguantes' (...)<sup>4</sup>.

Este escenario refleja una probable transición del enfoque musical a uno más diversificado en expresiones culturales, representando un cambio dinámico en las actividades extracurriculares de la comunidad educativa del seminario.

En conclusión encontramos una banda musical anterior a la llegada de la Congregación Salesiana a Salamanca que, muy probablemente fuera asumida por estos entre 1900 y 1902.

## 2. BANDA DE MIGUEL RODRÍGUEZ

El conjunto musical dirigido por el maestro Miguel Rodríguez, conocido como *Banda de Miguel Rodríguez*, recibió atención en la prensa local una única vez el 26 de agosto de 1900 a través, nuevamente, de *El Adelanto*:

3 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 14 de septiembre de 1902; B.G.U.S.

4 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 5 de enero de 1902; B.G.U.S.

El profesor de música Don Miguel Rodríguez que dirige una escogida banda, dará esta noche, de nueve a once, una serenata al conocido comerciante del Corrillo Don Mariano Rodríguez Galván. El repertorio que ejecutará es de lo más escogido que interpreta la Banda de Alabarderos de Madrid<sup>5</sup>.

La reseña periodística que aborda la ejecución musical de la banda, sugiere una recepción positiva, en comparación con otra banda sin identificar, que en paralelo y financiada por el Consistorio, proporcionaba música en la Plaza Mayor salmantina.

A la misma hora que en la Plaza Mayor amenizaba el paseo la banda contratada por el Ayuntamiento, otra ejecutaba en el Corrillo escogidas piezas que obtuvieron excelente interpretación. La gente acudió en gran número a oír a esta última y hacía elogios de su maestría<sup>6</sup>.

Respecto a la constitución de la banda, se identifica únicamente a su director y principal responsable, D. Miguel Rodríguez, distinguido educador y profesor musical local con una preparación técnica significativa, como lo evidencia su participación en el concurso para director de la banda provincial en 1904.

(...) Tomarán parte en estas oposiciones los señores don Luis Martín García, don Agustín Soler León, don Miguel Santafé, don Cristino Maldonado Rojo, don Inocencio Haedo Fernández, don Gonzalo Martín García, don Juan Calles y don Miguel Rodríguez<sup>7</sup>.

Desafortunadamente no disponemos de más datos referentes a la agrupación ni a su repertorio musical, el cual, se presupone, sería similar al de otras agrupaciones coetáneas como la *Unión Musical* o la *Banda Provincial*.

A pesar de esta carencia de datos, no es aventurado especular sobre la siguiente hipótesis: si, como se analizará en la siguiente sección, Miguel Rodríguez tuviera vínculos con la congregación salesiana y dirigiera la *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes* (o desempeñara un rol preponderante en la misma), resulta plausible que el conjunto musical examinado en este apartado, denominado *Banda de Miguel Rodríguez*, estuviera también asociado con la institución salesiana, y hasta es posible que su creación estuviera relacionada con los inicios de la *Banda del Protectorado*, que inició sus actividades en la primavera de 1901.

5 “Crónica Local y Provincial”, *El Adelanto* –Salamanca–, 26 de agosto de 1900; B.G.U.S.

6 “Crónica Local y Provincial”, *El Adelanto* –Salamanca–, 27 de agosto de 1900; B.G.U.S.

7 “Provisión de Plaza”, *El Adelanto* –Salamanca–, 24 de febrero de 1904; B.G.U.S.

### 3. BANDA DEL PROTECTORADO DE INDUSTRIALES JÓVENES

El *Instituto del Protectorado de Industriales Jóvenes* representa la incursión inicial en la educación dirigida por la congregación de los salesianos tras su llegada en 1898 a Salamanca. En el marco de su currículo educativo, se impartía una formación musical que culminó en la creación de una banda compuesta por estudiantes del propio instituto, la cual recibió la denominación de *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes*.

La banda de música del Protectorado de Industriales jóvenes que dirigen los Salesianos (...)<sup>8</sup>.

La primera mención en prensa local de la *Banda del Protectorado* data de la primavera de 1901, cuando sorpresivamente fue contratada por el consistorio para actuar durante la temporada veraniega, sucediendo a la formación dirigida por Pablo M. Sánchez, *Unión Musical*.

Parece que, desde el próximo domingo, la banda de música del Protectorado de industriales jóvenes, comenzará a amenizar por la noche el paseo de la Plaza Mayor. Ya era hora<sup>9</sup>.

No obstante, el origen de la banda se encuentra dos años antes, en 1899, cuando los Salesianos establecieron un centro educativo nocturno y gratuito en espacios colindantes a la Parroquia de San Benito.

A partir de estas fuentes periodísticas, podemos inferir que la *Banda del Protectorado* no surgió de forma espontánea en el panorama musical de Salamanca en 1901, sino que podría ser el sucesor de otras agrupaciones previamente existentes, tales como la *Banda de Miguel Rodríguez* o la *Banda del Seminario de Calatrava*, referidas en las secciones anteriores así como las de las Escuelas Salesianas vinculadas al ámbito salesiano. A continuación, se intenta fundamentar esta hipótesis mediante el análisis de datos históricos y periodísticos:

En septiembre de 1903, el periódico *el Lábaro* publicó el programa de la *Banda del Protectorado* para una actuación en la Plaza Mayor, destacando como primera pieza un pasodoble titulado *De Salamanca a Figueira*, compuesto por Miguel Rodríguez, quien dirigiera, como hemos visto, la banda homónima con actividad musical en agosto de 1900.

8 “Crónica Local y Provincial”, *El Adelanto* –Salamanca–, 23 de marzo de 1902; B.G.U.S.

9 “Crónica Local y Provincial”, *El Adelanto* –Salamanca–, 20 de junio de 1901; B.G.U.S.

Programa de las obras que ejecutará la banda del Protectorado esta noche en la Plaza Mayor. 1º “De Salamanca a Figueira”, pasodoble. Miguel Rodríguez (...) <sup>10</sup>.

Una semana antes, se supo, esta vez a través de *El Adelanto*, que la *Banda del Protectorado* había sido contratada para realizar conciertos en Figueira da Foz, Portugal.

Con base en estos hechos, es plausible considerar que Miguel Rodríguez, creador del mencionado pasodoble y director de la banda de 1900, formara parte también de la *Banda del Protectorado* y, posiblemente, fuera incluso su director, dada su demostrada habilidad musical en las oposiciones a director de la *Banda Provincial* y la práctica común de los directores de bandas de arreglar y componer piezas para sus respectivas agrupaciones. De esta manera, la *Banda de Miguel Rodríguez* podría haber sido una iniciativa temprana de los Salesianos para formar lo que más tarde se consolidaría como la *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes*, vinculada a la orden religiosa.

Esta hipótesis se ve reforzada por la continuidad en la gestión de la música durante las temporadas de junio, julio, agosto, ferias y otras festividades populares por parte de los Salesianos durante los primeros cinco años del siglo XX, hasta ceder su protagonismo a la banda *El 1º de Mayo* en 1904 (germen de la primera banda municipal en Salamanca).

La formación musical en el *Protectorado de Industriales Jóvenes*, aunque no exquisita, era constante y rigurosa. Un editorial de *El Adelanto* de agosto de 1901 sugería que la banda formada por estudiantes del Instituto podría satisfacer las necesidades musicales de la ciudad, si su participación en actos oficiales fuera factible sin generar malentendidos.

(...) La banda del Protectorado es ya muy buena y seguramente podría llenar las necesidades locales si su utilización para actos oficiales fuera más fácil y no se prestara a torcidas interpretaciones. Así y todo, si la mayor frecuencia de las sesiones musicales exigiese más ensayos y estudio, se colocaría a gran altura (...) <sup>11</sup>.

Analicemos a continuación a través de la prensa local, el período de actividad de la banda, desde junio de 1901 hasta octubre de 1903, coincidiendo con la transformación de la *Escuela del Protectorado* en el actual instituto salesiano.

10 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 1 de septiembre de 1903; B.G.U.S.

11 “Música”, *El Adelanto* –Salamanca–, 13 de agosto de 1901; B.G.U.S.

Tras su contratación por el Ayuntamiento para el verano de 1901, la banda extendió su actuación a la temporada de feria y hasta la festividad de San Mateo, a finales de septiembre.

Programa que esta noche ejecutará la banda del Protectorado, de nueve a once, en los jardines de la Plaza Mayor. 1º "En los barrios". pasodoble. N. 2º "Gran Vals". E. Strobl. 3º Aria de barítono en la ópera "María Rohan". Donicetti. 4º "Asunción". Mazurca. A Santos. 5º "La Favorita". Jota. R. Polo<sup>12</sup>.

Anoche, durante la hora en que la banda del Protectorado estuvo amenizando el paseo de la Plaza Mayor, vióse éste sumamente concurrido<sup>13</sup>.

El compromiso con el Ayuntamiento trajo consigo la adopción de un distintivo para los músicos: una gorra representativa del instituto salesiano.

El Ayuntamiento ha ordenado se provean de una gorra como distintivo los individuos que componen la banda del protectorado<sup>14</sup>.

Las actuaciones de la banda, a menudo en colaboración con el *Orfeón del Círculo Obrero*, recibieron críticas favorables.

(...) La banda del protectorado ejecutó las más escogidas piezas de su repertorio y el Orfeón del Círculo Obrero, cantando con sumo gusto, demostró que con el tiempo podrá figurar entre los mejores<sup>15</sup>.

La última sesión musical de la presente temporada, dada anoche en la Plaza Mayor por la banda del protectorado, estuvo animadísima, contribuyendo a ello lo apacible de la noche. El público elogiaba los grandes adelantos realizados por los modestos artistas que componen la banda y augurábales grandes triunfos, si siguen estudiando como hasta aquí<sup>16</sup>.

Además, la *Banda del Protectorado* servía como plataforma para que músicos locales, como Hilario Goyenechea o el mismo Miguel Rodríguez, estrenaran sus composiciones al público salmantino.

El Domingo tocará por primera vez en la Plaza Mayor la banda del Protectorado un bonito pasodoble, composición de don Hilario Goyenechea<sup>17</sup>.

12 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 15 de agosto de 1901; B.G.U.S.

13 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 19 de agosto de 1901; B.G.U.S.

14 "Salamanca", *El Lábaro* –Salamanca–, 7 de septiembre de 1901; B.G.U.S.

15 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 16 de julio de 1901; B.G.U.S.

16 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 30 de septiembre de 1901; B.G.U.S.

17 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 5 de septiembre de 1901; B.G.U.S.

.Las audiciones veraniegas y de Feria no se limitaban únicamente a la Plaza Mayor sino que, aprovechando que el enorme templete de hierro se encontraba provisionalmente en la Alamedilla (segundo ámbito musical de la ciudad, después de la propia Plaza Mayor), la banda amenizó en varias ocasiones el concurrido paseo.

“(...) La banda de música del Protectorado de Industriales Jóvenes amenizará el paseo de la Plaza Mayor de doce de la mañana a dos de la tarde y de ocho y media a diez y media de la noche, el de la Alamedilla (...)”<sup>18</sup>.

Tras la temporada estival, de Feria y la fiesta de San Mateo, el Ayuntamiento contó con la agrupación, por última vez en 1901, para amenizar el paseo de la Plaza a mediados de octubre, antes de comenzar los primeros fríos. Estas actuaciones fueron las últimas de la temporada. Según se puede extraer de la reseña de *El Adelanto*, es probable que estos dos recitales estuvieran ya fuera de contrato, siendo una manera de agradecer por la banda, la confianza del Ayuntamiento depositada en la gestión de los Padres Salesianos.

A petición del señor Alcalde, la banda del Protectorado amenizará el paseo de la Plaza Mayor desde las siete y media a las nueve y media de esta noche. He aquí la lista de piezas musicales que se proponen ejecutar. 1º "Volapié" (pasodoble). C. Pintado y Argüelles. 2º "La Caballería" (polka). Luis García. 3º Escena y Aria de tenor de la ópera "El Regoletto". Verdi. 4º Mazurka. Strauss. 5º "El Maestro de obras". (pasodoble). Cereceda<sup>19</sup>.

La primera aparición en 1902, es ya en el ámbito de las procesiones de Semana Santa, cuando es contratada por la cofradía de *El Santo Entierro* para acompañar, precisamente, la procesión homónima. En esta ocasión encontramos al popular compositor vasco Hilario Goyenechea como autor de una marcha fúnebre: *El último suspiro*.

La banda de música del Protectorado de Industriales jóvenes que dirigen los Salesianos, estrenará en la procesión del Santo Entierro, el Viernes Santo, una marcha fúnebre, titulada "El Último suspiro" original del profesor de Piano de la Escuela de San Eloy, Don Hilario Goyenechea<sup>20</sup>.

Por segundo año consecutivo, y por primera vez en el periodo estudiado (1900-1910), el Ayuntamiento vuelve a encargar a una misma banda, los con-

18 "La Feria", *El Adelanto* –Salamanca–, 12 de septiembre de 1901; B.G.U.S.

19 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 13 de octubre de 1901; B.G.U.S.

20 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 23 de marzo de 1902; B.G.U.S.

ciertos de la temporada estival, la tradicional *Mariseca* y de Feria, estableciendo, de nuevo, un contrato con la agrupación salesiana.

Los recitales fueron todavía mejor recibidos que el año anterior, recogiendo la banda muy buenas críticas a sus actuaciones que, tradicionalmente, se efectuaban los jueves, domingos y festivos.

Desde el domingo próximo amenizará el paseo de la Plaza Mayor por la noche la banda de música del Protectorado<sup>21</sup>.

Esta noche, de nueva a once, amenizará el paseo de la Plaza Mayor la banda del Protectorado, que ejecutará el siguiente programa: 1º "Rat-Penat" (pasodoble militar). 2º Introducción, coro y canción húngara de la "Balada de la Luz". 3º "Playar non Plectar" (capricho sinfónico). L. D. 4º "Las orillas del Turia". (tanda del walses). E. Arbos<sup>22</sup>.

Cada noche está más concurrido el paseo de la Plaza Mayor y son mayores los elogios que se hacen de los modestos artistas que componen la banda de música del protectorado. Ayer ejecutaron un bonito programa que fue muy aplaudido<sup>23</sup>.

Pero también, como el anterior año, el templete de madera provisional (conocido coloquialmente como *el de don Ramón o el Patíbulo*), tardó en instalarse, obligando a la formación a tocar prácticamente a ras del suelo, durante casi la mitad de la campaña, mermando así la visibilidad y la recepción auditiva del público.

Anoche, de nueve a once, ejecutó un escogido programa en la Plaza Mayor la banda de música del Protectorado. Esto hizo que el paseo estuviera muy animado. Pero oiga V., don Ramón, ¿Cuándo se instala el templete de madera?<sup>24</sup>.

Ya en el periodo de Feria, la intervención más relevante, fue en cooperación, un año más, con el *Orfeón del Círculo de Obreros* que se encontraba en uno de los momentos más dulces de su trayectoria.

Anoche cantó en el templete de la Plaza Mayor, el Orfeón del Círculo Obrero. Fue muy aplaudido, especialmente una jota cantada en unión de la banda del protectorado<sup>25</sup>.

21 "Salamanca", *El Lábaro* –Salamanca–, 10 de julio de 1902; B.G.U.S.

22 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 24 de julio de 1901; B.G.U.S.

23 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 8 de agosto de 1902; B.G.U.S.

24 "Crónica Local y Provincial", *El Adelanto* –Salamanca–, 1 de agosto de 1902; B.G.U.S.

25 "Salamanca", *El Lábaro* –Salamanca–, 15 de septiembre de 1902; B.G.U.S.

La tercera temporada (1903), comienza con la intervención de la banda en enero, participando en la recepción al Provincial de la orden salesiana. Según la prensa, esta visita era anual, así que no es de extrañar que, aunque no haya sido reseñado en prensa los dos años anteriores, la participación de la banda también hubiera existido. Es lógico pensar que una agrupación dirigida por los Salesianos, participe activamente en el propio contexto escolar del centro educativo. El teatro al que se refiere la reseña es todavía el perteneciente a los locales anejos a la parroquia de San Benito, pues hasta 1908, no se trasladó la comunidad educativa a las instalaciones actuales de María Auxiliadora.

Anoche se verificó en el teatro de las escuelas Salesianas una velada músico literaria, con que los alumnos obsequiaron al inspector general de las Escuelas Salesianas de Castilla, que se encuentra en Salamanca, haciendo la visita anual (...) La banda del Protectorado ejecutó piezas musicales durante los intermedios. (...) <sup>26</sup>.

En agosto de 1903, la banda, no sin superar antes algunos obstáculos, cerró un acuerdo con las autoridades de la localidad portuguesa de Figueira da Foz (Portugal), para amenizar durante diez días los paseos de aquella. Entendemos que, durante esos días, la Plaza Mayor y la Alamedilla salmantina, se quedaron sin música.

Esta tarde ha salido en el tren de Portugal para Figueira da Foz la banda de música del Protectorado de Industriales Jóvenes. Regresará el Lunes de la semana próxima <sup>27</sup>.

Durante todo el verano, se había venido anunciando, por parte del Ayuntamiento, que la comisión de industriales y comerciantes encargados, junto con la comisión de festejos, de la preparación de los eventos de ferias, había contratado a la prestigiosa *Banda del Regimiento de Toledo*, y que, supuestamente esta, amenizaría los paseos en septiembre. La realidad es que el contrato no llegó a materializarse nunca y fue, la propia *Banda del Protectorado de Industriales* la que, en sustitución de la agrupación burgalesa, volvió a ser contratada para este propósito, obteniendo, como en los dos años anteriores, muy buena crítica a su participación.

26 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 21 de enero de 1903; B.G.U.S.

27 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 22 de agosto de 1903; B.G.U.S.



En sustitución de la banda de Toledo, los comerciantes e industriales han encargado las audiciones musicales extraordinarias a la banda de música del Protectorado de industriales Jóvenes, que se ha puesto a disposición de los organizadores sin fijar condiciones<sup>28</sup>.

La banda de música del Protectorado de Industriales Jóvenes, tocará en la Plaza Mayor los días de feria en las horas siguientes: Los cuatro días de toros de doce a dos de la tarde. Por la noche, de nueve a once, los días 13, 14, 15 y 16. El día 15 por la tarde en la plaza de toros. Por la mañana de doce a dos los días 20 y 21 en la Plaza Mayor<sup>29</sup>

Pero tras la temporada de Ferias de 1903, con la transformación de la *Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes* en el *Instituto Salmantino de las Escuelas Salesianas*, la banda como tal, no volvió a aparecer en prensa nunca más en lo que restó de década, deduciéndose que, o bien simplemente se disolvió, como la propia Escuela a la que pertenecía o, (como parece ser la principal línea de investigación a seguir), tras su desaparición, sus integrantes (alumnos salesianos, no lo olvidemos), siguieron participando en la *Banda de las Escuelas Salesianas*, agrupación menor que, aunque mucho menos activa que la estudiada estos tres últimos años, sobre todo en el ámbito público, estuvo en funcionamiento el resto de la década, obteniendo también buenas críticas.

Recordemos que, apoyando esta última teoría, contamos con una referencia de *El Adelanto* en 1909 (5 años después de la desaparición de la banda) reseñándonos, dentro del manido tema de la formación de una banda municipal en Salamanca, la existencia de tres agrupaciones del género relevantes en la ciudad: *El 1º de Mayo*, *la Provincial* y, precisamente, *la Salesiana*:

Pues bien: en Salamanca no hay banda que pueda llenar cumplidamente y cómo debe exigirse a estos requisitos, dicho sea con perdón de la municipal, provincial y salesiana. (...) <sup>30</sup>.

De este modo, fue la banda de *El 1º de Mayo* la que tomó el relevo de la agrupación del *Protectorado de Industriales Jóvenes*, en la tarea de dinamizar los paseos de la Plaza Mayor, en las tardes estivales, relegando a un segundo plano la hasta ahora gestión salesiana. Así, los Salesianos fueron los encargados, hasta la mitad de la década a estudio, de la música instrumental tradicional de las tardes y noches estivales salmantinas.

28 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 7 de septiembre de 1903; B.G.U.S.

29 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 12 de septiembre de 1903; B.G.U.S.

30 “Una idea”, *El Adelanto* –Salamanca–, 14 de junio de 1909; B.G.U.S.

#### 4. BANDA SALESIANA, DE LOS P.P. SALESIANOS O DE LAS ESCUELAS SALESIANAS

Como acabamos de apuntar en la sección anterior, los Salesianos, tras asentarse en Salamanca en 1898, se hacen cargo de la *Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes*, situada en unos locales anejos a la Iglesia de San Benito. Tras la desaparición en 1903 de estos estudios, la congregación de Don Bosco, en principio desde los mismos locales, funda el que será conocido popularmente como *Colegio de San Benito*, instituto educativo bajo gestión salesiana, que se trasladará a las nuevas instalaciones de María Auxiliadora en 1908, participando en la vida académica salmantina desde entonces.

Ya fuera desde la *Escuela del Protectorado de Industriales Jóvenes* o, tras su desaparición, desde la propia *Escuela-Instituto salesiana*, la formación musical, (tradición pilar en la congregación educativa), estuvo siempre presente, existiendo, vinculada a la misma, por lo menos dos agrupaciones instrumentales constituidas en forma de banda: la ya referida *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes* y la *banda de las Escuelas Salesianas*, tras la desaparición en 1903 de la primera

Por lo tanto, es muy probable que las raíces de la banda objeto de estudio en esta sección, sean las mismas que las de la estudiada *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes* disuelta, compartiendo seguramente directores, alumnos-músicos y repertorio, aunque, como ya hemos visto al tratar la *Banda del Protectorado*, con una participación pública y repercusión mucho menor por parte de la nueva agrupación, encontrando muy pocas referencias a su actividad, desde 1904, y siempre vinculada a la propia dinámica escolar.

La primera referencia de la agrupación es de junio de 1905. *El Adelanto* nos sitúa a la formación, acompañando la procesión del Corpus Christi, junto con la incipiente *El 1º de Mayo* (banda más representativa en la ciudad desde 1904, formada por músicos independientes).

(...) Asistieron las bandas de música "El 1º de Mayo" y la de los Salesianos (...)<sup>31</sup>.

Muy probablemente a causa de la relevancia local que alcanzó la banda *El 1º de Mayo* en la segunda mitad de la década (eclipsando al resto de agrupaciones musicales) y, seguramente también por problemas internos y de gestión dentro de la propia institución salesiana, la realidad es que la mayor parte de las pocas apariciones consignadas, están vinculadas al mismo colegio, casi siempre

31 "La Procesión de Ayer", *El Adelanto* –Salamanca–, 23 de junio de 1905; B.G.U.S.

en forma de conciertos y recitales para alumnos salesianos, enmarcados dentro de la recepción de alguna visita de la congregación, inauguración festiva, aniversario, etc.

(...) Los superiores y alumnos de las Escuelas Salesianas, celebrarán mañana solemnísimas función religiosa y literario musical para conmemorar el quincuagésimo aniversario del fallecimiento del angelical joven Domingo Savio (...) <sup>32</sup>.

En octubre del mismo año encontramos a la banda dando un recital, seguramente con motivo de la festividad de Santa Teresa, en Alba de Tormes, siendo ésta la última referencia con actividad de la agrupación en la década a estudio (prueba inequívoca de su reducida actividad pública, objeto de ser reseñada en prensa)

Programa de las obras que ha de ejecutar la banda de música de las Escuelas salesianas en la villa de Alba de Tormes, el día 20 del corriente mes: “El Maestro de obras” (pasacalle). Cereceda. “Laugerbust” (polka). J. Strauss. “Grande fantasía in motivi dell’opere di Monsignor Gier baglier onore dei salesiani e dell’arte musicale”. Giovanni De-Vecchi. Mazurka. E. Arboz y Adami. “Ecos del pueblo” (jota). José Ervini <sup>33</sup>.

Sin embargo sabemos, gracias a una reseña tangencial de *El Adelanto*, que la banda, aunque dentro del ámbito escolar, permaneció activa por lo menos hasta junio de 1909, situándonosla en un editorial, en el que el redactor intenta convencer al ayuntamiento, de la conveniencia de contratar a la *Banda Municipal de Madrid*, para los venideros conciertos de ferias.

(...) Pues bien: en Salamanca no hay banda que pueda llenar cumplidamente y cómo debe exigirse a estos requisitos, dicho sea con perdón de la municipal, provincial y salesiana. (...) <sup>34</sup>.

Sobre el repertorio de la *banda de Calatrava* o de las *Escuelas Salesianas*, no tenemos más referencia que la ya mencionada, de octubre de 1907, en *El Lábaro*, y nada sobre la recepción crítica, por lo que no podemos formarnos una idea clara ni de su programa habitual, ni tampoco del nivel técnico de sus músicos-alumnos, pudiendo simplemente, inferir que, al tratarse, (tras la desaparición de la *Banda del Protectorado*), de una agrupación prácticamente escolar,

32 “Salamanca”, *El Lábaro* –Salamanca–, 27 de julio de 1907; B.G.U.S.

33 “Gacetillas”, *El Lábaro* –Salamanca–, 19 de octubre de 1907; B.G.U.S.

34 “Una idea”, *El Adelanto* –Salamanca–, 14 de junio de 1909; B.G.U.S.

sus resultados, seguramente, fueran inferiores técnicamente en comparación con los obtenidos por su hermana mayor.

### III. CONCLUSIONES

El impacto de la Congregación Salesiana en el ámbito de la educación musical en Salamanca a principios del siglo XX, especialmente a través del modelo bandístico, es digno de una consideración especial, tal como este análisis ha revelado. Su influencia, que trascendió lo puramente educativo para convertirse en un pilar de la estructura social y cultural de la ciudad, se evidencia en la proliferación y el éxito de sus agrupaciones musicales y su enfoque pedagógico innovador que entrelazaba la música con la formación espiritual y técnica.

La *Banda del Seminario de Calatrava*, la *Banda de Miguel Rodríguez* y, sobre todo, la *Banda del Protectorado de Industriales Jóvenes*, junto con la posterior *Banda de las Escuelas Salesianas*, no sólo enriquecieron el tejido musical salmantino, sino que también sirvieron como plataformas de integración y proyección para los jóvenes de la época. Es destacable cómo estas bandas, especialmente la del Protectorado, actuaron como eje central en los eventos de la comunidad, adaptándose a las necesidades cívicas y religiosas y alcanzando una relevancia que les permitió incluso reemplazar a agrupaciones previas y asumir funciones importantes en las festividades locales.

La narrativa del ascenso y declive de estas agrupaciones es un reflejo de la dinámica social y cultural de Salamanca en aquel entonces. Las transformaciones estructurales, como la conversión de la *Escuela del Protectorado* en el *Instituto Salesiano* y los cambios en la propiedad de San Benito, no detuvieron la misión educativa de la Congregación, que siguió impregnando la sociedad con su visión educativa hasta la actualidad.

No se puede pasar por alto el papel de la música como herramienta evangelizadora y educativa en manos de los Salesianos<sup>35</sup>. Su metodología pedagógica, que unía el arte con la enseñanza de valores y habilidades técnicas, propició el desarrollo de talentos musicales y brindó a los jóvenes una vía de expresión y crecimiento personal. Los recitales de piano y violín, las actuaciones de distintas

35 La música, junto a otras disciplinas como la danza o incluso la esgrima, es un elemento dentro de la diversificación curricular que experimenta la educación cristiana de la época y que ya se puede ver en experiencias pedagógicas como la red escolar lasaliana en el siglo XVIII. Cf. Miguel Martín y Jorge Cáceres, “La obra educativa de san Juan Bautista de la Salle. Contribución y relevancia de su pedagogía”, *Cauriensa* 17 (2022): 297-298.

agrupaciones y de las propias bandas salesianas, son testimonios del vigor cultural que emanaba de estas instituciones, haciendo de la música una voz colectiva para la educación y el esparcimiento.

A la luz de este análisis, la contribución salesiana a la educación musical en Salamanca no fue únicamente significativa en términos de formación musical y creación de bandas, sino que también estableció un modelo de intervención socioeducativa que tiene ecos hasta nuestros días. La Congregación Salesiana tejió una comunidad, moldeó el espíritu cívico y nutrió el alma cultural de Salamanca en una época de profundos cambios sociales. Por ende, el legado salesiano en la educación musical de Salamanca merece ser reconocido como un capítulo esencial en la historia cultural de la ciudad, uno que enfatiza el poder de la música para unir, educar y elevar el espíritu humano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez García, F. J. *La actividad musical en Salamanca a través de la prensa local. 1900-1910*. Tesis doctoral. Salamanca, 2009.
- Ansele, C. R. *De la Salamanca de ayer: usos, costumbres, recuerdos...* Salamanca: Diputación de Salamanca, 1969.
- Conesa, M.: *La Salamanca de los Gombau*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996.
- El Adelanto*. 1900-1910. (Salamanca). Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.
- El Lábaro*. 1900-1910. (Salamanca). Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.
- Martínez del Río, R. *Historia de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Martín, Miguel y Jorge Cáceres. “La obra educativa de san Juan Bautista de la Salle. Contribución y relevancia de su pedagogía”. *Cauriensia* 17 (2022): 277-308.

Francisco José Álvarez García  
Facultad de Educación  
Universidad Pontificia de Salamanca  
C/ Henry Collet, 52-70  
37007 Salamanca (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-8102-5418>





Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.19>

## **INCIDENCIA DE LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL EN LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR DESDE EL ÁMBITO COLOMBIANO\***

### ***INCIDENCE OF SPIRITUAL INTELLIGENCE IN SCHOOL RELIGIOUS EDUCACIÓN FROM THE COLOMBIAN CONTEXT***

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá*

YAQUELÍN GARCÍA GARZÓN

*Universidad de San Buenaventura, Bogotá*

MARIO ANDRÉS PEÑARANDA QUINTANA

*Universidad Santo Tomás, Bogotá*

Recibido: 28/03/2022

Aceptado: 22/11/2022

\* El presente artículo es resultado del Proyecto de investigación interinstitucional titulado “Educación religiosa y educación para la paz”.

## RESUMEN

El propósito del presente artículo consiste en reflexionar en qué medida la educación religiosa escolar integra, en sus procesos formativos, las particularidades argumentativas y vivenciales de la inteligencia espiritual. De igual manera, nos preguntamos si la inteligencia espiritual tiene la potencialidad de favorecer los derroteros pedagógicos de las opciones educativas de la educación religiosa escolar. Desde esta perspectiva se identificarán maneras de establecer puentes de diálogo y de relación, en la medida en que estas formas educativas coinciden en la pretensión de transformar la vida humana y social.

*Palabras clave:* cuidado compasivo, educación religiosa, educación religiosa escolar, inteligencia espiritual, inteligencias múltiples, profundidad, trascendencia.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to reflect on the extent to which school religious education integrates, in its formative processes, the argumentative and experiential particularities of spiritual intelligence. In the same way, we ask if spiritual intelligence has the potential to favor the pedagogical paths of the educational options of school religious education. From this perspective, ways to establish bridges of dialogue and relationship will be identified, to the extent that these educational forms coincide in the claim to transform human and social life.

*Keywords:* compassionate care, religious education, religious school education, spiritual intelligence, multiple intelligences, depth, transcendence.

## I. INTRODUCCIÓN

Ya que en este texto se quiere reflexionar sobre la validez de la educación religiosa y su posible articulación con la inteligencia espiritual, se debe advertir que hay una multiplicidad de posturas según los distintos contextos y las interpretaciones de las que ha sido objeto<sup>1</sup>. De manera particular, haciendo un acer-

1 Cf. Luis Vicente Sepúlveda Romero y Óscar de Jesús Saldarriaga Vélez, “Estado del arte de las trayectorias investigativas sobre educación religiosa escolar en Hispanoamérica (1991-2020)”, *Franciscanum* 177 (2022): 1-34. <https://doi.org/10.21500/01201468.5766>. Cf. Jaime Laurence Bonilla Morales, “School Religious Education in the Classroom: A Reading from the Catholic and Colombian Context”, en Imbarack P., Madero SJ C. (eds), *Catholic Education in Latin America* (Cham: Springer, 2021).



camiento a la ley general de educación de Colombia<sup>2</sup>, esta reconoce la educación religiosa como un área fundamental de las estructuras curriculares de las instituciones educativas, que contribuye y se articula con los fines de la educación, para de esa manera favorecer “el pleno desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que le imponen los derechos de los demás y el orden jurídico, dentro del proceso de formación integral, física, psíquica, intelectual, moral, espiritual, social, afectiva, ética, cívica y demás valores humanos”<sup>3</sup>.

Ahora bien, teniendo cuenta los fines de la educación establecidos por el marco normativo colombiano, es posible afirmar que continúa abierto el interrogante por la validez de la educación religiosa escolar<sup>4</sup>, dado que constantemente emergen diversos cuestionamientos y no se ha logrado delimitar desde qué óptica sea posible formar la dimensión espiritual del sujeto o cuál pueda ser su articulación con el ideario de la legislación. Y, adicionalmente, es necesario afirmar que no existe una política pública clara, por parte del estado colombiano, respecto a la educación religiosa, al igual que no hay un reconocimiento sobre el lugar que debe ocupar la formación en la inteligencia espiritual.

Por el contrario, aquí se plantea como hipótesis que la educación religiosa escolar contribuye directamente con la finalidad de la formación integral que proyecta el Estado colombiano, ya que el despliegue de sus potencialidades permite acentuar la formación de una de las dimensiones del ser humano, la de la inteligencia espiritual. A partir de allí, se abre una condición de posibilidad para el sujeto en formación, toda vez que genera un escenario educativo que

[https://doi.org/10.1007/978-3-030-75059-6\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-030-75059-6_9); Cf. Emilio Jiménez Pérez y Juan José González Ortiz, “Aprender a convivir en la clase de religión: la lógica del don”, *Carthaginensia* 74 (2022): 429-48. <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/349>. Cf. Wojciech Cichosz, “Terminological considerations of religious education in Poland”, *Cauriensia* 16 (2021): 243-260. <https://orcid.org/0000-0003-0839-2179>.

2 Cf. Congreso de la República de Colombia, Ley 115, 1994. *Función pública*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=292>.

3 Congreso de la República de Colombia, art. 5.

4 Cf. Jaime Laurence Bonilla Morales, *Teología de las religiones y educación religiosa ante los cambios de paradigma: Educación escolar del pluralismo religioso* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2022); Cf. Jaime Laurence Bonilla Morales y Mario Andrés Peñaranda Quintana. “Identidad y fines de la educación religiosa escolar”, en *Educación religiosa escolar y educación para la paz. De la identidad a sus desafíos* (Cali: Editorial Bonaventuriana, 2019), 15. Cf. José Orlando Reyes Fonseca y José Luis Meza Rueda, “Intelección, intención y sentido de la educación religiosa en la escuela”, *Franciscanum* 174 (2020): 1-26, <https://doi.org/10.21500/01201468.4886>. Cf. José Luis Meza, dir., *Educación religiosa escolar. Naturaleza, fundamentos y perspectivas* (Bogotá: San Pablo, 2011), 17-18. Cf. Natalia Cuellar Orrego y Ciro Javier Moncada Guzmán, eds. *La educación religiosa como disciplina escolar en Colombia* (Cali: Sello Editorial Unicatólica, 2019).

facilita asumir y expresar una postura frente a lo social, ético, político y demás dimensiones que no son ajenas a la educación religiosa.

Con este fin el artículo se entreteje a través del enfoque de la investigación cualitativa, porque permite la interpretación y comprensión de los marcos referenciales relacionados con el objeto de estudio<sup>5</sup>, asumiendo la perspectiva documental teórica desde la cual es posible identificar y analizar categorías, así como establecer relaciones<sup>6</sup>. Desde dicho enfoque es posible inferir una relación entre la educación religiosa y la inteligencia espiritual, para de ese modo profundizar y ampliar las perspectivas de fundamentación de cara a la formación integral de la persona, admitiendo que la educación “ha de ser esa actividad realizada en aquel ámbito natural en y desde el que los discursos internos se disparan más allá de su sucesiva sujeción a una lengua y encuentran el discurrir en el que el caminar necesita de senderos que faciliten el avance; pero, a la vez, un cambio en el itinerario por nuevos trazados hacia diferentes horizontes”<sup>7</sup>.

En virtud de lo anterior, educar para el desarrollo de la inteligencia espiritual en la educación religiosa escolar implica asumir un camino formativo que, a nuestro juicio, puede adelantarse a partir de las dimensiones esenciales de la espiritualidad<sup>8</sup>, a saber: camino hacia el interior, camino hacia lo trascendente y camino hacia los otros.

## II. COMPONENTES PREVIOS A LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

En todo proceso educativo existe una manera particular de comprender al ser humano y de plantear un ideal formativo. Este ideal corresponde con los paradigmas que han llegado a nuestra época gracias a las transformaciones que generaron una serie de imaginarios antropológicos y sociales, al igual que gracias al bagaje histórico de la cultura occidental, hasta la identificación de la “razón” o el “logos” como facultad primordial y como la que posibilita dar cuenta de todo el saber y la existencia humana. De esta manera, además de la razón, en los procesos educativos aparecen otros conceptos en relación estrecha como entendimiento, conocimiento, intelecto e inteligencia. Esta última ha sido objeto

5 Juan Luis Álvarez-Gayou Jurgenson, *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología* (México: Ediciones Paidós Ibérica, 2003), 41.

6 Álvarez-Gayou, *Cómo hacer investigación cualitativa*... 93.

7 Félix Eugenio González Jiménez, “Qué es y de qué se ocupa la didáctica: sus fundamentos y sus métodos”, en *Didáctica general. La práctica de la enseñanza en la educación infantil, primaria y secundaria*, ed. Agustín de la Herrán Gascón y Joaquín Paredes Labra (Madrid: McGraw-Hill, 2008), 5.

8 Saturnino Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid: BAC, 1994), 34.

de estudio y de propuestas de variada índole, hasta llegar a conceptualizaciones tan específicas como la aquí planteada de la inteligencia espiritual.

En este sentido, aunque aquí no se tiene como intención primaria investigar y profundizar sobre la inteligencia, sí es pertinente realizar un primer acercamiento y, por tanto, señalar que los estudios sobre la categoría en mención, en mayor medida, han sido abordados desde la perspectiva de la psicología, aunque también se encuentran algunas visiones antropológicas y filosóficas que aportan a la comprensión de la inteligencia humana. Desde la perspectiva psicológica se asume su fundamentación en enfoques tales como el conductismo y la psicología cognitiva. De esta forma Joaquín García y Ángel García infieren una conceptualización de la inteligencia que puede facilitar su comprensión:

Entendida como un recurso de explicación y de valoración del comportamiento, tanto en las conversaciones como en los tratados científicos; y mientras en el lenguaje coloquial son numerosos los términos de calificación intelectual -listo, rápido, agudo, reflexivo, creativo, culto..., en el dominio científico predomina el sustantivo inteligencia y el calificativo inteligente, con el consiguiente sesgo implícito sobre la estructura de la mente. También situamos la inteligencia como explicación de nuestra actividad productiva instrumental y técnica e incluso detrás de la responsabilidad en la acción social, previniendo consecuencias de las acciones y asumiendo principios morales<sup>9</sup>.

En el contexto de la indagación por la inteligencia, a finales del siglo XX, como fruto de la investigación adelantada por Daniel Goleman, se abrió paso a la reflexión que daba cuenta de un giro del *logos* hacia el *phatos*, constatando que en todo proceso educativo la “inteligencia emocional” posibilita al sujeto para hacerse consciente de los sentimientos propios y de los demás, al igual que “produce empatía, compasión, motivación y la capacidad de responder apropiadamente al dolor o al placer”<sup>10</sup>. En coherencia con la perspectiva de la educación integral, junto a la comprensión del ser humano como ser pensante, es necesario tener presente que este mismo ser está dotado de afectos, sentimientos, corazón o emoción<sup>11</sup>.

Pero incluso antes de la propuesta de una inteligencia emocional, se hace indispensable reconocer que de manera previa Howard Gardner fue el referente

9 Joaquín García Carrasco y Ángel García de Lujo, *Teoría de la educación II. Procesos primarios de formación del pensamiento y la acción* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001), 239-240.

10 Daniel Goleman, *La inteligencia emocional. Por qué es más importante que el cociente intelectual* (Barcelona: Ediciones B, 2004).

11 Doha Zohar y Ian Marshall, *Inteligencia espiritual* (Madrid: Plaza y Janés, 2001), 19; Francesc Torralba, *Inteligencia espiritual* (Barcelona: Plataforma editorial, 2010), 43-44.

académico fundamental gracias a su célebre estudio sobre la inteligencia, ya que a partir de su investigación se abrió paso con la denominada teoría de las “inteligencias múltiples”. Esta visión se constituye en elemento previo para la comprensión y profundización de la inteligencia espiritual. En primera instancia Gardner refiere que la inteligencia es:

Un potencial biopsicológico para procesar información que se puede activar en un marco cultural para resolver problemas o crear productos que tienen valor para una cultura (...) las inteligencias no son algo que se pueda ver o contar: son potenciales -es de suponer que neurales- que se activan o no en función de los valores de una cultura determinada, de las oportunidades disponibles en esa cultura y de las decisiones tomadas por cada persona y/o su familia, sus enseñantes y otras personas<sup>12</sup>.

Es posible entender, a partir de esta premisa, que la inteligencia está en permanente movimiento, manteniendo una tensión en el sujeto que le permite suplir las necesidades de la naturaleza humana y, en consecuencia, posibilita al ser humano adaptarse de manera rápida a las circunstancias del entorno, potenciado de esa manera todas las capacidades para estar en permanente creación como respuesta a las circunstancias de su contexto más cercano. En coherencia con lo anterior, se puede establecer una primera relación de responsabilidad de la tarea educativa, la cual se asocia a la formación de la inteligencia, dado que asume desde los procesos formativos el desarrollo de las habilidades y capacidades creativas vinculadas a la inteligencia, ello quiere decir que no se concentra en una sola inteligencia, por el contrario, extiende un sin número de inteligencias, de este modo Gardner indica:

Las inteligencias deben ser consideradas como entidades en un determinado nivel de generalidad, más amplio que los mecanismos de computación sumamente específicos (como la detección de líneas) aunque más estrechos que las capacidades más generales, como el análisis, síntesis, o un sentido del yo (si se puede mostrar que cualquiera de éstos existe independiente de combinaciones de inteligencias específicas). Sin embargo, por la propia naturaleza de las inteligencias, cada una opera de acuerdo con sus propios procedimientos y tiene sus propias bases biológicas. Es entonces un error tratar de hacer comparaciones de inteligencias en particular: cada una tiene sus propios sistemas y reglas<sup>13</sup>.

12 Howard Gardner, *La inteligencia reformulada. Las inteligencias en el siglo XXI* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2001), 38.

13 Gardner, *La inteligencia reformulada*, 65.

De este modo, al abordar el desarrollo de las inteligencias asociadas al acto educativo, se abre un sin número de posibilidades tendientes a potenciar en el sujeto el desarrollo de estas, si se asume que ellas están en permanente creación y evolución, provocando de esa manera la curiosidad y la constante indagación, que se traduce en interrogantes simples o complejos, según las necesidades y contextos en los que se desenvuelve el sujeto. De esta manera se genera una visión más abierta de la inteligencia detallando cómo el sujeto tiene la posibilidad para potenciar diferentes ámbitos de la cognición referenciando, para cada uno de ellos, elementos identitarios. De esta manera, Gardner establece como primera hipótesis que los sujetos no tienen las mismas capacidades e intereses, porque cada sujeto aprende de maneras distintas. Como segunda hipótesis señala que ningún sujeto aprende todo lo que el sistema educativo determina debe aprender. A tenor de las anteriores hipótesis estructura la “teoría de las inteligencias múltiples”, delimitando inicialmente un conjunto de siete inteligencias<sup>14</sup>. De esta manera se presenta una visión acotada de las inteligencias múltiples de Gardner.

“Inteligencia lingüística”: se constituye para Gardner, en la más relevante de las inteligencias, porque es la que en mayor preponderancia logra desarrollar el sujeto, estableciendo de esa manera el vínculo primordial para interactuar con otros sujetos. Esta -competencia intelectual- permite significar y comprender las connotaciones de las palabras relacionadas con el idioma, proporcionado así la capacidad para conjugar y articular palabras con sentido y complejidad, además de generar el dominio sobre la sintaxis. De lo anterior deriva la habilidad para reflexionar y analizar sobre las formas en que se ha desarrollado el lenguaje, siendo este el medio en el que el ser humano enseña y aprende<sup>15</sup>.

“Inteligencia musical”: está asociada con el desarrollo de la capacidad del oído que, articulado al ritmo y el tono, provocan un cúmulo de sonidos que se traducen en frecuencias auditivas lógicas. Por ello esta inteligencia desarrolla la capacidad auditiva como elemento esencial para la composición musical, en una estrecha relación con la organización rítmica. Es en la música donde el sujeto desarrolla la capacidad para explorar y crear, proporcionando de ese modo lenguajes simbólicos, es decir, el cerebro extiende percepciones que posteriormente se expresan en producciones musicales.

14 Cf. Howard Gardner, *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica* (Barcelona: Editorial Paidós, 1995).

15 Cf. Gardner, *Inteligencias múltiples*.

“Inteligencia lógico-matemática”: proporciona en el sujeto la capacidad intelectual para la resolución de problemas involucrando, para tal efecto, procesos de orden inductivo y deductivo, razonamientos de orden abstracto. Esta inteligencia posibilita el procesamiento de datos de manera empírica, en razón a que ciertas áreas del cerebro tienen una mayor tendencia para el cálculo matemático. Gardner advierte que dicha inteligencia no está por encima de las otras, sino que hace parte del conjunto de estas<sup>16</sup>.

“Inteligencia espacial”: está relacionada con la capacidad que tiene el sujeto para percibir el mundo visual o aquellos rasgos característicos de los objetos y, a partir de allí, se generen transformaciones a las percepciones iniciales, abriendo de esa manera la posibilidad de crear nuevas formas o simplemente manipularlas. En igual medida favorece la permanente relación con habilidades propias de otras inteligencias, a tal punto que provoca en el sujeto una mayor capacidad de abstracción, por la permanente conjunción entre lo visual y espacial<sup>17</sup>.

“Inteligencia cinéستicocorporal”: se relaciona con la capacidad que desarrolla el sujeto en la máxima expresión de la imaginación y la creación, provocando el desarrollo de acciones vinculadas al espacio y el movimiento. Proporciona ambientes naturales o conceptos abstractos que permiten configurar de sentido el relato de la escena; en igual medida, esta inteligencia tiene como característica específica la habilidad para utilizar el cuerpo en diversas expresiones, conjugado la manipulación de objetos. En efecto, esta inteligencia se articula en una triada (inteligencia lógico-matemática, espacial y corporal), dada la permanente manipulación de los objetos, articulando desde allí el propio cuerpo<sup>18</sup>.

“Las inteligencias personales”: están referidas a las diversas formas de inteligencia interpersonal e intrapersonal. La inteligencia intrapersonal denota la capacidad del sujeto para conocerse a sí mismo, mientras que la inteligencia interpersonal advierte la habilidad del sujeto para valorar y comprender a los otros con los que interactúa. La conjunción de estas dos inteligencias desarrolla la capacidad de la interacción social, que se traduce en expresiones como la empatía y la afectividad. Por esta razón su desarrollo y habilidad se genera de la permanente relación entre una y otra, que se traduce en la capacidad para conocerse a sí mismo y conocer a los otros. Y, como bien señala Gardner, esta per-

16 Cf. Gardner, *Inteligencias múltiples*.

17 Cf. Gardner, *Inteligencias múltiples*.

18 Cf. Gardner, *Inteligencias múltiples*.

manente relación de conocimientos se constituye en un aspecto inalienable de la condición humana<sup>19</sup>.

Hasta aquí, de manera sucinta, se ha hecho un acercamiento al planteamiento de las inteligencias múltiples que Gardner presentó en el año 1983 en el texto *Estructuras de la mente. La Teoría de las inteligencias múltiples*. Ahora bien, posterior a las investigaciones y profundizaciones sobre el tema de las inteligencias múltiples, Gardner abre la posibilidad para pensar “la existencia de tres ‘nuevas’ inteligencias: una *inteligencia naturalista*, una *inteligencia espiritual* y una *inteligencia existencial*”<sup>20</sup>. De manera aún más concreta determinó la identidad de la inteligencia naturalista, dejando abierta la posibilidad de una inteligencia espiritual o existencial. Gardner considera que la *inteligencia naturalista* se caracteriza por la capacidad para reconocer las diferentes especies y las relaciones entre unas y otras, desarrollando así un conocimiento con el mundo viviente; así mismo, esta inteligencia capta los elementos distintivos del entorno natural, recurriendo a la observación, experimentación y clasificación de plantas y animales, para de esa manera codificar la información en sistemas lingüísticos y taxonómicos propios de cada entorno<sup>21</sup>.

Y, finalmente, si bien esta propuesta puede llegar a generar nuevas maneras de concebir la inteligencia, conviene tener en cuenta la advertencia que Gardner realizaría desde el principio, afirmando que no podemos caer en la tentación de considerar las inteligencias como si se tratara de entidades tangibles, pues “no existen como entidades físicamente verificables, sino solo como construcciones científicas de utilidad potencial”<sup>22</sup>. Esto da cuenta de la constitución contingente de la propuesta, ya que solo se trata de un medio para explicar la naturaleza humana. Y también da cuenta de la necesidad de tener conciencia permanente y estar alertas, para no caer en generalizaciones sin fundamento o en visiones absolutistas sobre las afirmaciones que reconocemos sobre las inteligencias.

19 Cf. Gardner, La inteligencia reformulada.

20 Howard Gardner, *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2001), 39.

21 Cf. Gardner, *Estructuras de la mente*.

22 Gardner, *Estructuras de la mente*, 105.

### III. COMPRENSIÓN Y CONCEPCIÓN DE LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

Teniendo en cuenta el abordaje general relacionado con las inteligencias múltiples, entendido este como aspecto previo a la inteligencia espiritual, Gardner deja abierta la posibilidad a la profundización de esta última por la importancia que ella recobra sobre la vida del ser humano. En tal virtud, en primera instancia, de manera a priori infiere una variable inicial relacionada con el campo de la experiencia “espiritual”, generando así una condición de posibilidad en el sujeto para meditar y entrar en contacto con la esfera de lo trascendente. Una segunda variable está determinada por los caminos tradicionales referidos a mediaciones de diversa índole, dispuestos para que la persona logre un estado espiritual. Y una tercera variable nace del contacto con líderes de gran influencia espiritual o carismática, logrando de esa manera transmitir efectos en otros.

Gardner concluye que la inteligencia espiritual está asociada a la capacidad para pensar aspectos de orden trascendental, sin comprometer de manera directa la categoría de lo “espiritual”, por tal razón, asume la caracterización de una posible “inteligencia existencial”, la cual desarrolla la capacidad para pensar aspectos profundos de la condición humana, entre ellos el sentido y significado de la vida. En consecuencia, llama la atención sobre la manera como cada cultura asume relatos míticos y religiosos con tal de dar respuesta a dichos aspectos existenciales<sup>23</sup>.

En este mismo sentido para Zohar y Marshall el ámbito espiritual, junto a lo racional y lo emocional, completa la imagen global de la inteligencia humana y, a su vez, es necesaria para el eficaz funcionamiento de las inteligencias relacionadas con el *logos* y el *phatos*. Para estos investigadores, “la inteligencia espiritual es aquella con la que podemos poner nuestros actos y nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo, es la inteligencia con que podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro”<sup>24</sup>, “es la inteligencia que nos empuja y ciertamente define un deseo específicamente humano de hallar sentido y valor a lo que hacemos y experimentamos”<sup>25</sup>.

23 Gardner, *Estructuras de la mente*. Una propuesta valiosa que relaciona el atletismo con la espiritualidad y la existencia, cf. Joan Tahull Fort, “Correr para ser feliz. buscando experiencias espirituales”, *Cauriensa* 15 (2020): 651-670. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.651>.

24 Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 19.

25 Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 20.



En esta misma perspectiva, Francesc Torralba profundiza en la comprensión de la inteligencia espiritual señalando que es inherente a todos los seres humanos, pues todos de forma innata poseemos la capacidad que nos “faculta para tener aspiraciones profundas e íntimas, para anhelar una visión de la vida que integre, conecte y trascienda la realidad y que a su vez nos impulsa a darle sentido a la existencia”<sup>26</sup>. A tenor de lo anterior se hace necesario tomar consciencia de su presencia, dado que es una particularidad relevante en el marco general de la integralidad humana, razón por la cual es pertinente emprender procesos de formación que favorezcan el desarrollo de la inteligencia espiritual “como un dato antropológico”, toda vez que ella permite al sujeto “acceder a los significados profundos, plantearse los fines de la existencia y las más altas motivaciones de ésta. Es la inteligencia del yo profundo la que se enfrenta a las graves cuestiones de la existencia y, a través de ella, busca respuestas creíbles y razonables”<sup>27</sup>.

Se asume entonces que la inteligencia espiritual no es una cuestión exclusiva de aquellos que tienen fe, pues ella le permite al sujeto introducirse en la búsqueda de respuestas a las preguntas profundamente existenciales y, en igual medida, comprender desde allí los aspectos relacionados con la adhesión a una confesionalidad que se traduce en una expresión de fe del sujeto, que en últimas se configura como un aspecto a ser tenido en cuenta a la hora de configurar el sentido de la existencia. Es así como Torralba infiere que la inteligencia espiritual parte de una concepción antropológica holística e integral, asumiendo de ese modo la potencialidad del ser humano y por ello lo espiritual permea todos los ámbitos de la persona<sup>28</sup>.

#### IV. INCIDENCIA DE LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL EN LOS PROCESOS FORMATIVOS DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

El área de educación religiosa escolar tiene una intencionalidad enmarcada “en una concepción integral de la persona sin desconocer su dimensión trascendente”<sup>29</sup>, asumiendo de ese modo un sin número de opciones pedagógicas enca-

26 Torralba, *Inteligencia espiritual*, 52.

27 Torralba, *Inteligencia espiritual*, 47.

28 Francesc Torralba, *Inteligencia espiritual en los niños* (Barcelona: Palataforma editorial, 2012), 39.

29 Ministerio de Educación Nacional, Decreto 4500. art. 3, (19 de diciembre de 2006). Juriscol. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1546945>.

minadas al alcance de dicha finalidad<sup>30</sup>. En esta perspectiva, la educación religiosa escolar supone la formación de la dimensión espiritual-trascendente del ser humano, respondiendo de esa manera a las exigencias y necesidades que le plantea el sector educativo y la sociedad<sup>31</sup>.

Ahora bien, la tarea de la educación religiosa escolar ha sido asumida en mayor medida por instituciones confesionales. Para el caso de Colombia, la Conferencia Episcopal con sus *Estándares para la Educación Religiosa Escolar (ERE)* ha permeado el proceso de enseñanza y aprendizaje de la educación religiosa escolar. En este documento se asume esta educación religiosa como una tarea eclesial. Y aunque en las últimas ediciones del documento despliegan argumentos más contextuales sobre la fundamentación y comprensión del área, marcan la distancia entre la educación religiosa escolar y la catequesis, e incluso mencionan la inteligencia espiritual, lo cierto es que los ejes temáticos no se renuevan para responder a los nuevos contextos<sup>32</sup>.

Desde aquí se advierte que el área continúa de manera directa integrando procesos confesionales, que se acercan mucho a la enseñanza catequética, que se traducen en contenidos doctrinales, dogmáticos, litúrgico-sacramentales que en no pocas ocasiones terminan distanciando a los discentes de una propuesta que responda a los cuestionamientos profundos de su condición humana, en virtud de los cambios que por su proceso de desarrollo enfrenta el sujeto en formación.

Por eso, consideramos que el ámbito formativo de la educación religiosa escolar puede hacer énfasis en la necesidad de recuperar el valor de la espiritualidad, de la inteligencia espiritual, como objetivo formativo general, sin la necesidad inicial de anteponer o imponer una religiosidad en particular<sup>33</sup>.

Ahora bien, pensar la dinámica de la formación integral en el conjunto de la educación religiosa escolar, supone que, en el desarrollo de los procesos formativos del área, de forma implícita y explícita, más allá de las temáticas pro-

30 Cf. Francisco Vargas Herrera y Loreto Moya Marchant, “La espiritualidad como fortaleza humana y su relación con la construcción de sentido vital. Algunas notas específicas para el campo educativo”, *Cauriensia* 13 (2018): 277-299. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.277>.

31 La formación teológica puede aportar a este proyecto: Jaime Laurence Bonilla Morales, “La enseñanza-Aprendizaje De La teología: Transformación Normativa, Identidad Y desafío”, *Franciscanum* 176 (2021): 1-22. <https://doi.org/10.21500/01201468.5396>.

32 Conferencia Episcopal de Colombia, *Estándares para la Educación Religiosa Escolar (ERE)* (Bogotá: Editorial San Pablo, 2022).

33 Natacha Ramírez Tamayo y Carlos Julián Palacio Vargas, “Otras formas de comprender la enseñanza y el aprendizaje de la religión”, en *Itinerarios curriculares sobre educación religiosa, violencia y paz*, ed. Jaime Laurence Bonilla M., 77-111 (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2018), 109.

puestas para su proceso curricular, subyacen y emergen los interrogantes existenciales de los sujetos cognoscentes, los cuales se traducen en las búsquedas de sentido de los discentes del área de educación religiosa escolar. De este modo el área asume una responsabilidad completamente distinta a las demás áreas del currículo escolar, porque es en ella, y con el pretexto de las temáticas sugeridas por los docentes, donde los discentes expresan las inconformidades y anhelos de sentido de la propia vida. Y así, la incidencia de la inteligencia espiritual en la educación religiosa escolar se convierte en una bisagra que permite dar horizonte y respuesta a las encrucijadas de los estudiantes, al igual que al imperativo de la formación integral. En función de ello se plantean aspectos relevantes que permiten desplegar, desde la óptica de la inteligencia espiritual, los procesos formativos de la educación religiosa escolar.

## 1. EL SILENCIO: EDUCAR PARA EMPRENDER EL CAMINO HACIA EL INTERIOR

La espiritualidad es una dimensión humana que abarca a la persona en su totalidad. Por ello no se puede decir, sin más o de manera simplista, que es una función especial del espíritu humano, ya que se puede concebir como algo aún más abarcante, como la dimensión de profundidad de todas las actividades humanas<sup>34</sup>. La espiritualidad es un camino hacia el interior, el camino que el ser humano emprende para encontrarse, caer en la cuenta, tomar conciencia de la dimensión de lo profundamente humano, como condición de posibilidad para reconfigurar el sentido de la vida y la existencia en general.

Como ya se ha enunciado, si bien todos los seres humanos poseen la dimensión espiritual, no todos la desarrollan como una capacidad o inteligencia primordial, como aquella que permite al sujeto ser flexible y, al mismo tiempo, desarrollar un alto nivel de conciencia de sí mismo, en función de su ser holístico, para de ese modo preguntarse y dar respuestas fundamentales, afrontar y resolver problemas de significados y valores, tomar decisiones optando por los caminos vitales de la propia existencia, es decir, poner la vida y los actos en un contexto más amplio<sup>35</sup>.

En orden a lo antes expuesto, uno de los “pasos” fundamentales para desarrollar la espiritualidad como inteligencia primordial se centra en emprender el camino hacia la profundidad que lleva al sujeto hasta el fundamento del propio ser y del ser de todas las cosas, hasta la Profundidad que le atañe incondicional-

34 Cf. Gamarra, Teología espiritual.

35 Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 19.

mente<sup>36</sup>. Pero ¿cómo emprender este camino? En este punto se considera pertinente la intencionalidad formativa de la educación religiosa.

Si bien, el camino hacia el interior debe ser emprendido de manera personal, la puesta en práctica supone un acompañamiento formativo que, inicialmente, le permita al “educando” reconocer la dimensión espiritual como realidad constitutiva de su ser y quehacer y, junto a ello, ver la necesidad de desarrollarla como una capacidad o inteligencia que “descansa en esa parte profunda del ser que está conectada con la sabiduría más allá del ego o de la mente consciente”<sup>37</sup>. Dicho acompañamiento formativo supone educar en el silencio espiritual. El silencio no como ausencia del ruido o de la palabra, sino como la condición de posibilidad para la disposición, apertura, intuición y toma de conciencia del espíritu que impulsa y dinamiza la vida.

Para Francesc Torralba el silencio posee unas características globales que, de cara a los procesos educativos, bien pueden tomarse como referencia. Para este autor:

El silencio denota, una actitud de respeto, sorpresa y temor; es un acontecimiento original, es un estado de ánimo que permite reflexionar, expresarse y adentrarse en uno mismo para dar un significado pleno a la propia vida. Este acontecimiento es para cada ser humano la condición para expresar la propia libertad y para expresarse como una persona libre, en tanto la presencia del yo en el silencio le obliga a decidirse, a escoger, a ser libre. El silencio es la expresión del misterio, y el misterio de aquello que conduce al ser humano a caer en la cuenta de que es un punto flotante en el espacio celestial, un interrogante que grita para subsistir y para afirmarse en el silencio del vacío<sup>38</sup>.

En coherencia con lo anterior, se infiere que educar en el silencio como mediación formativa para desarrollar la inteligencia espiritual implica plantear estrategias pedagógicas que dispongan al sujeto en formación a emprender el camino hacia el interior, que le posibilite el encuentro con la profundidad de su propia existencia. No obstante, el encuentro con el espíritu profundo que sostiene a cada ser humano no surge de lo abstracto, antes bien, se propicia desde la vida misma. De esta manera, para Panikkar, “la vida puede ser vivida a varias profundidades. Eso que llamamos silencio proviene de las distintas profundidades de la vida y, si estamos bien dispuestos, puede guiarnos hacia el interior de

36 Paul Tillich, *Dimensión Perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo* (Bilbao: Desclee de Brower, 1970), 37.

37 Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 19.

38 Francesc Torralba, *El silencio un reto educativo* (Madrid: PPC, 2005), 18-19.

ellas”<sup>39</sup>. Así emprender el camino hacia la interioridad de la vida supone, a su vez, el reconocimiento de ella como aquel espacio que posibilita la individualidad y la libertad, el espacio en el que cada ser humano es capaz de escuchar la sabiduría interior y, desde ella, ponerse ante sí para saber quién es, cómo es y hacia dónde va.

Ahora bien, emprender el camino hacia la interioridad, mediado por un proceso formativo que prioriza el silencio espiritual, implica romper con cualquier idea intimista y egoísta que lleve a validar la ausencia de los otros o de lo otro, especialmente porque la espiritualidad tiene que ver con ese momento de nuestra conciencia que nos permite concebir que formamos parte de un todo y que pertenecemos a él, y por ello poseemos una responsabilidad ética frente a aquellos que también lo conforman<sup>40</sup>. Así, el camino hacia el interior supone a su vez un camino hacia lo trascendente.

## 2. LA EXPERIENCIA DE APERTURA A LA PROFUNDIDAD: EDUCAR PARA EMPRENDER EL CAMINO A LO TRASCENDENTE

Emprender el camino a lo trascendente, en palabras de Karl Rahner, “es una experiencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual del conocimiento y es necesaria e insuprimible, posee un carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda la realidad posible”<sup>41</sup>. Desde esta perspectiva, dicha experiencia es propia de todos los seres humanos y se encuentra en estrecha relación con el impulso espiritual que “suscita la búsqueda de plenitud, el descubrimiento del verdadero potencial de nuestro ser, el sentido de lo que hacemos, padecemos y vivimos”<sup>42</sup>.

En el marco del cultivo de la vida espiritual el camino a lo trascendente es la dimensión del encuentro con la Profundidad<sup>43</sup> que habla a la profundidad. Así,

39 Raimon Panikkar, *Obras completas*. Tomo I. *Mística y Espiritualidad, mística plenitud de vida* (Barcelona: Herder, 2015), 143.

40 Una lectura más reciente que relaciona la responsabilidad ética con la estética y la ascesis se encuentra en Ricardo Piñero Moral, “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”, *Cauriensa* 17 (2022): 373-402.

41 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Ed. Herder, 1984), 38.

42 Torralba, *El silencio un reto educativo*, 79.

43 Al respecto de la profundidad el teólogo protestante Paul Tillich indica “Esa profundidad es la que pensamos con la palabra Dios. Y si la palabra no tiene para vosotros mucho significado traducidla entonces, y hablad de profundidad de vuestras vidas, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto tendréis quizás que

“la espiritualidad significa estar en contacto con un conjunto más grande, profundo y rico que sitúa nuestro presente limitado (superficial) en una nueva perspectiva. Es poseer un sentido de algo más allá, de algo más que confiere valor y sentido a lo que ahora somos”<sup>44</sup>. Este ir más allá en aras de encontrar el sentido, sobrepasando los límites de lo conocido, requiere esfuerzo para interrogarse, una actitud de búsqueda constante de “aquello que dota de valor y significado la estancia del ser humano en el mundo”<sup>45</sup>. Y una disposición de asombro ante el misterio que se devela. En este orden de ideas, trascender implicaría formar al sujeto en cada uno de estos pasos y conjugarlos como elementos constitutivos del camino espiritual, que posibilita “la apertura hacia la profundidad y hacia la amplitud de lo real que se abre ante cada ser humano”<sup>46</sup>.

En coherencia con lo enunciado hasta aquí, podemos constatar que el camino hacia la trascendencia es un llamado inherente a las búsquedas de sentido de todos los seres humanos; no obstante, no todos se adentran en tal experiencia. En orden a ello, Francesc Torralba indica que la educación religiosa es un ámbito particularmente idóneo para desarrollar la inteligencia espiritual y, desde ella, educar en el sentido de la trascendencia. Por esta razón sugiere propiciar escenarios pedagógicos de encuentro entre el educando y el educador, escenarios que susciten la experiencia del trascender. Como vía para emprender esta tarea se requiere reconocer el marco de referencia espiritual en el que el educando está inmerso a fin de deconstruir los tópicos y deshacer los estereotipos que lo inhabilitan para recibir algo nuevo<sup>47</sup>, ese algo que se devela como experiencia de sentido, como misterio espiritual.

De este modo Torralba propone introducir experiencias de símbolo y belleza que sean ocasión para trascender, ocasión para: a) ir más allá de la banalidad sobrepasando los límites de la superficialidad promovida desde el imaginario colectivo, para que el educando desarrolle la capacidad de matizar y acoger la seriedad, complejidad y profundidad de la vida. b) ir más allá de la ética mínima, para dar paso a la ética de los máximos, es decir, educar no solo para la tolerancia sino para la hospitalidad, no solo en la justicia sino en el perdón, no

olvidar algunas cosas que aprendiste sobre Dios; quizás incluso la palabra misma. Porque cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de él”. Tillich, *Dimensión Perdida*, 113.

44 Torralba, *Inteligencia espiritual*, 79.

45 Torralba, *Inteligencia espiritual*, 79.

46 Francesc Torralba, *Educación el sentido de la trascendencia, Simposio sobre la asignatura de Religión*. Diócesis de San Sebastián, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=KjNKdP6yGQw>.

47 Torralba, *Educación el sentido de la trascendencia*.

solo en la equidad sino en la gratuidad<sup>48</sup>. c) ir más allá del lenguaje instrumental y propiciar experiencias de aprendizaje que lleven al educando a plantearse preguntas finalistas. d) ir más allá del amor endogámico y educar para una autodonación sin límite<sup>49</sup>.

Siguiendo a Torralba se afirma que, desde el punto de vista educativo, el camino hacia la trascendencia es una dimensión inherente al quehacer formativo propuesto desde el saber religioso. Un saber que no se consolida de manera exclusiva bajo el marco de la trasmisión de contenidos de fe, sino en el suscitar experiencias de profundidad, que motiven a cada educando a sobrepasar los límites y disponerse para el encuentro con la profundidad, con aquello que le otorga sentido a su existencia y lo impulsa a pasar el límite de la espiritualidad intimista que le permita emprender el camino hacia los otros.

### 3. CUIDADO COMPASIVO: EDUCAR PARA EMPRENDER EL CAMINO HACIA LOS OTROS COMO EXPRESIÓN DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Como bien se ha mencionado, la espiritualidad implica un encuentro con la interioridad del ser y con lo trascendente. No obstante, a fin de romper los imaginarios e ideas fetiches que validan el individualismo y egoísmo espiritual, no se deja de lado el proceso espiritual que supone buscar e ir al tú del otro por encima de los propios intereses y aun en contra de ellos. Por ello, en el marco de la formación para el desarrollo de la inteligencia espiritual, este camino de apertura y encuentro con el otro y lo otro comporta un proceso de autotrascendencia en el que la educación religiosa, desde su particularidad educativa, podría realizar su aporte acompañando a los educandos en el desarrollo de capacidades relacionadas con el cuidado compasivo, siendo este el modo de ser esencial que engrana la interioridad y capacidad de trascendencia de todo ser humano espiritualmente inteligente.

Ahora bien, desde la etimología latina la *com-pasión* sugiere la “capacidad de compartir la pasión del otro y con el otro, se trata de salir de su propio círculo y entrar en la galaxia del otro en tanto otro para sufrir con él, alegrarse con él, caminar junto a él y construir la vida en sinergia con él”<sup>50</sup>. Así, “cuando siento compasión, coincido con la forma más profunda de respuesta espontánea, pero

48 En el marco de la tradición cristiana, Torralba propone trascender las imágenes mentales que los educandos tienen de Dios, imágenes que los encierran y los alejan del Dios que revela el Evangelio.

49 Torralba, *Educación del sentido de la trascendencia*.

50 Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra* (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 111.

con frecuencia esto me obliga a trascender ideas racionales, prejuicios, niveles del ego y formas estilizadas de encuentro”<sup>51</sup>, con el propósito de establecer una relación sostenida por el bien y por el amor y orientada hacia el cuidado como un modo de ser, de ocupación, preocupación, responsabilidad y compromiso afectivo con los otros<sup>52</sup>.

En coherencia con lo anterior, las relaciones de cuidado se hacen concretas cuando los seres humanos son capaces de romper con la indiferencia y atender al tú del otro, especialmente el tú de aquellos que son víctimas de las injusticias y se encuentran “heridos en el camino”. De igual forma, se materializan cuando cada ser humano se descubre como parte de un ecosistema local y de una comunidad bioética, y se dispone a establecer una relación de sostenibilidad y comunión con los demás seres vivos que habitan la tierra. Así la configuración de las relaciones de cuidado son expresión de la inteligencia espiritual en tanto posibilitan “un conocimiento que va más allá de la razón, pues se manifiesta como una inteligencia que, pasando por el corazón, va hasta lo profundo y posibilita la comunión”<sup>53</sup> consigo mismo, con los otros y con lo otro; en esencia la inteligencia espiritual, posibilita al sujeto la aceptación de las diferencias del otro “para trascender el plano de los afectos, de las simpatías, antipatías, fobias y filias”<sup>54</sup>.

Desde estos presupuestos, educar en la inteligencia espiritual implica acompañar al educando a trascender el ego y abrir los ojos a la realidad disponiendo todo su ser para el encuentro de cuidado compasivo con los otros<sup>55</sup> y con la naturaleza. Asumir el modo de ser cuidado, como expresión del camino espiritual hacia los otros supone plantear escenarios de formación pedagógica que conduzcan al educando a acoger, como parte de su proyecto de vida espiritual, “la construcción de su habitat, la ocupación por las cosas, la preocupación por las personas, la dedicación en aquello que le atribuye

51 Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 199.

52 Boff, *El cuidado esencial*, 23.

53 Boff, *El cuidado esencial*, 102.

54 Torralba, *Inteligencia espiritual*, 241.

55 Un buen ejemplo de articulación entre la teología y el encuentro con los otros, cf. Patricio Merino Beas, “Espiritualidad de raíz latinoamericana y cultura del encuentro”, *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 1-22. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.erlce>. Y una lectura más específica sobre la relación entre la espiritualidad y la ciudad, en perspectiva de una espiritualidad liberadora, cf. José Carlos Coupeau, “Una ciudad en lo alto: espiritualidad y ciudad en los Escritos teológicos de Ignacio Ellacuría”, *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.caecet>.



importancia y valor y la disposición para sufrir y a alegrarse con aquellos con los que se encuentran heridos en el camino”<sup>56</sup>.

De esta manera, la dimensión de la espiritualidad conjuga el reto e intencionalidad educativa de la educación religiosa escolar, en tanto propende por:

La dimensión de más profunda calidad que el ser humano tiene, sin la cual no sería persona humana. Esa profundidad personal que es forjada por las motivaciones que hacen vibrar a la persona, por la utopía que la mueve y anima, por la comprensión de la vida que esa persona se ha ido haciendo laboriosamente a través de la experiencia personal, en la convivencia con sus semejantes y con los otros seres, la mística que esa persona pone como base de su definición individual y de su orientación histórica<sup>57</sup>.

Por ello, cuando el educando reconoce que en la educación religiosa está presente el cultivo de la espiritualidad humana<sup>58</sup>, cuando acoge el aporte de la educación en el cultivo del silencio, de las experiencias con la profundidad y del cuidado compasivo, está asumiendo que él posee una especificidad humana que sobrepasa la razón y la emoción, la cual se concreta en la relación con los otros, a partir de los otros, también reafirma su sentido y su condición humana, es decir, la formación de la inteligencia espiritual abre el horizonte de sentido para formar y construir comunidad, para transformar el tejido social que está desgarrado por estructuras de injusticia.

## CONCLUSIONES

Ya que la educación religiosa escolar está determinada por una serie de ideales formativos sobre el ser humano y la sociedad, que aquí son confrontados y puestos en diálogo con la propuesta de la inteligencia espiritual, se devela un camino interdisciplinar que se puede transitar entre las teorías y las respuestas de quienes acompañan diversos escenarios de práctica.

De manera particular el marco normativo colombiano ha hecho una apuesta sobre la educación como un horizonte de ideal formativo y allí la educación religiosa escolar está jugando un papel fundamental, que puede ser aún mayor

56 Boff, El cuidado esencial, 74.

57 Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad Liberadora* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1992), 14.

58 Sonia Alejandra Naranjo y Ciro Javier Moncada, “Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana”, *Educación y Educadores* 1 (2019): 103-119. <https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6>.

si se acompaña de una política pública sólida, especialmente si se abre paso a una formación consciente y directa desde la inteligencia espiritual, tal vez desde el itinerario en triple vía que aquí se ha propuesto: camino hacia el interior, camino hacia lo trascendente y camino hacia los otros. Y esta propuesta puede ser aplicada del mismo modo a otros contextos.

Esta visión antropológica tiene distintas consecuencias para el ámbito educativo, pues en no pocos lugares del mundo los procesos de enseñanza formal e informal llegaron a limitarse a la simple acumulación de conocimiento, bajo una sola metodología y con un solo propósito, como si el ser humano fuera una copia idéntica que pasa a través del tiempo. Así, con Gardner y el cuestionamiento sobre la inteligencia, se gana en conciencia sobre las grandes diferencias que hay entre los seres humanos, de distintas épocas y regiones del mundo, pues tienen capacidades e intereses diferentes. Igualmente, la teoría inicial de las siete inteligencias múltiples ha cuestionado la misma estructura clásica de los sistemas educativos, pues ya no es tan claro qué y cuánto se debe aprender en la escuela, dando paso a una visión curricular que debe ser lo suficientemente amplia y flexible para responder a la constitución plural del ser humano<sup>59</sup>, incluyendo la inteligencia naturalista, la inteligencia espiritual y la inteligencia existencial, como otras posibilidades de inteligencia que se deben explorar para continuar dando cuenta de la naturaleza humana en su complejidad, dejando siempre la puerta abierta a otras formas de inteligencia.

Y es aquí cuando hacemos énfasis en la inteligencia espiritual que se relaciona con la experiencia espiritual de contacto con lo trascendente, con las mediaciones religiosas tradicionales y con los líderes carismáticos<sup>60</sup>. Pero otros estudiosos han desarrollado este concepto de inteligencia espiritual como la capacidad para tener una visión de conjunto, determinar un camino vital y hallar sentido a la vida<sup>61</sup>; como el despliegue del yo profundo que responde a las preguntas existenciales de la vida de manera creíble y razonable, que no es exclusiva de quienes viven la experiencia de la fe en una tradición religiosa, pues se dirige a la existencia en su totalidad<sup>62</sup>.

Con estos presupuestos se plantea la necesaria incidencia de la inteligencia espiritual en los procesos formativos de la educación religiosa escolar, teniendo como horizonte común el ideal formativo “integral”, en donde la dimensión es-

59 Cf. María Dolores Peralta Ortiz, “La educación en un estado laico y en una sociedad pluralista”, *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 337 (2017): 343-358.

60 Cf. Gardner, *Estructuras de la mente*.

61 Cf. Zohar y Marshall, *Inteligencia espiritual*, 2001.

62 Cf. Torralba, *Inteligencia espiritual*.

piritual tiene el potencial de guiar las dinámicas del aula y el acompañamiento particular de los estudiantes con sus realidades. De esta manera, al formar la inteligencia espiritual se potencia desde la propia identidad del sujeto la responsabilidad ética, que le implica el cuidado y desarrollo del más próximo a él mismo. Así, la inteligencia espiritual permite asumir y expresar la responsabilidad social de la educación, si se comprende que ella le posibilita al sujeto configurar la búsqueda de sentido y, al mismo tiempo, salvaguardar la dignidad de la persona desde lo personal y comunitario, como aspectos identitarios de la formación integral de la persona, al tiempo que incentiva la realización de aportes contextuales específicos, como los que Colombia necesita en términos de paz<sup>63</sup>, reconciliación y justicia social. Y, adicionalmente, otro tanto ganaría el contexto colombiano si la política pública del Estado y los *Estándares para la Educación Religiosa Escolar* proponen una visión diferente de la pedagogía, la didáctica, los contenidos y ejes temáticos de la educación religiosa, desde una concepción antropológica más amplia que apueste por la formación integral desde la inteligencia espiritual.

Desde esta perspectiva es claro que la formación de la inteligencia espiritual no se reduce a un plano intimista, ella asume la responsabilidad por el otro y por lo social, en tal virtud, la inteligencia espiritual deriva en fortalecimiento de la consciencia crítica, para que de esa manera el sujeto viva y actúe en consecuencia con las convicciones más profundas de su existencia. Se trata entonces de una inteligencia que abarca la totalidad de la vida, que se vale de todas las inteligencias identificables, del entramado de tradiciones y experiencias religiosas, del bagaje cultural ético de las civilizaciones, pero sobre todo que genera una real toma de conciencia sobre el sentido de la propia vida y del compromiso efectivo con la sociedad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis. *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México: Ediciones Paidós Ibérica, 2003.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

63 Cf. Mario Andrés Peñaranda Quintana y Jaime Laurence Bonilla Morales, “Identidad y fines de la educación para la paz”, en *Educación religiosa escolar y educación para la paz. De la identidad a sus desafíos*, 41-52. Cf. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco, Ivonne Adriana Méndez Paniagua y Jaime Laurence Bonilla Morales, “El aporte de los evangelios a la educación para la paz como derecho fundamental”, en *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos*. (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021), 47-68.

- Bonilla Morales, Jaime Laurence. “La enseñanza-Aprendizaje De La teología: Transformación Normativa, Identidad Y desafío”. *Franciscanum* 176 (2021): 1-22. <https://doi.org/10.21500/01201468.5396>.
- Bonilla Morales, Jaime Laurence. “School Religious Education in the Classroom: A Reading from the Catholic and Colombian Context”. *Catholic Education in Latin America*, Editado por P. Imbarack y C. Madero SJ. Cham: Springer, 2021. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-75059-6\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-030-75059-6_9).
- Bonilla Morales, Jaime Laurence. *Teología de las religiones y educación religiosa ante los cambios de paradigma: Educación escolar del pluralismo religioso*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2022.
- Bonilla Morales, Jaime Laurence y Mario Andrés Peñaranda Quintana. “Identidad y fines de la educación religiosa escolar”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz. De la identidad a sus desafíos*. Cali: Editorial Bonaventuriana, 2019.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad Liberadora*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1992.
- Cichosz, Wojciech. “Terminological considerations of religious education in Poland”. *Cauriensia* 16 (2021): 243-260. <https://orcid.org/0000-0003-0839-2179>.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Estándares de Educación Religiosa Escolar (ERE)*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2022.
- Congreso de la República de Colombia. Ley 115 de 1994. *Función pública*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=292>.
- Coupeau, José Carlos. “Una ciudad en lo alto: espiritualidad y ciudad en los Escritos teológicos de Ignacio Ellacuría”. *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 1-26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.caecet>.
- Cuellar Orrego, Natalia y Ciro Javier Moncada Guzmán, eds. *La educación religiosa como disciplina escolar en Colombia*. Cali: Sello Editorial Unicatólica, 2019.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: BAC, 1994.
- García Carrasco, Joaquín y Ángel García de Lujo. *Teoría de la educación II. Procesos primarios de formación del pensamiento y la acción*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
- Gardner, Howard. *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.
- Gardner, Howard. *Estructuras de la mente la teoría de las inteligencias múltiples*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Gardner, Howard. *La inteligencia reformulada. Las inteligencias en el siglo XXI*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2001.
- Goleman, Daniel. *La inteligencia emocional. Por qué es más importante que el cociente intelectual*. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- González Jiménez, Félix Eugenio. “Qué es y de qué se ocupa la didáctica: sus fundamentos y sus métodos”. En *Didáctica general. La práctica de la enseñanza*

- en la educación infantil, primaria y secundaria*, editado por Agustín de la Herrán Gascón y Joaquín Paredes Labra. Madrid.: McGraw-Hill, 2008.
- Jiménez Pérez, Emilio y Juan José González Ortiz. “Aprender a convivir en la clase de religión: la lógica del don”. *Carthaginensia* 38 (74): 429-48. <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/article/view/349>
- Meza, José Luis, dir. *Educación religiosa escolar. Naturaleza, fundamentos y perspectivas*, 17-18. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Merino Beas, Patricio. “Espiritualidad de raíz latinoamericana y cultura del encuentro”, *Theologica Xaveriana* 72 (2022). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.erlce>.
- Ministerio de Educación Nacional. Decreto 4500. 19 de diciembre de 2006. *Juriscol*. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1546945>.
- Naranjo, Sonia Alejandra y Ciro Javier Moncada. “Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana”. *Educación y Educadores* 1 (2019): 103-119. <https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6>.
- Panikkar, Raimond. *Obras completas. Tomo I. Mística y Espiritualidad, mística plenitud de vida*. Barcelona: Herder, 2015.
- Peñaranda Quintana, Mario Andrés y Jaime Laurence Bonilla Morales. “Identidad y fines de la educación para la paz”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz. De la identidad a sus desafíos*, 41-52. Cali: Editorial Bonaventuriana, 2019.
- Peralta Ortiz, María Dolores. “La educación en un estado laico y en una sociedad pluralista”. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 337 (2017): 343-358.
- Piñero Moral, Ricardo. “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”, *Cauriensia* 17 (2022): 373-402.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Ed. Herder, 1984.
- Ramírez Tamayo, Natacha y Carlos Julián Palacio Vargas. “Otras formas de comprender la enseñanza y el aprendizaje de la religión”. Editado por Jaime Laurence Bonilla Morales. *Itinerarios curriculares sobre educación religiosa, violencia y paz*, 77-111. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2018.
- Reyes Fonseca, José Orlando y José Luis Meza Rueda. “Intelección, intención y sentido de la educación religiosa en la escuela”. *Franciscanum* 174 (2020): 1-26. <https://doi.org/10.21500/01201468.4886>.
- Sánchez Castelblanco, Wilton Gerardo, Ivonne Adriana Méndez Paniagua y Jaime Laurence Bonilla Morales. “El aporte de los evangelios a la educación para la paz como derecho fundamental”. En *Educación religiosa escolar y educación para la paz en perspectiva de derechos humanos*, 47-68. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2021.
- Sepúlveda Romero, Luis Vicente y Óscar de Jesús Saldarriaga Vélez. “Estado del arte de las trayectorias investigativas sobre educación religiosa escolar en Hispanoamérica (1991-2020)”. *Franciscanum* 177 (2022): 1-34.

- <https://doi.org/10.21500/01201468.5766>.
- Tahull Fort, Joan. “Correr para ser feliz. buscando experiencias espirituales”. *Cauriensia* 15 (2020): 651-670. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.651>.
- Tillich, Paul. *Dimensión Perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao: Desclee de Brower, 1970.
- Torralba, Francesc. *El silencio un reto educativo*. Madrid: PPC, 2005.
- Torralba, Francesc. *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma editorial, 2010.
- Torralba, Francesc. *Inteligencia espiritual en los niños*. Barcelona: Palataforma editorial, 2012.
- Torralba, Francesc. Educar el sentido de la trascendencia, Simposio sobre la asignatura de Religión. Diócesis de San Sebastián, 2013.  
<https://www.youtube.com/watch?v=KjNKdP6yGQw>.
- Vargas Herrera, Francisco y Moya Marchant, Loreto. “La espiritualidad como fortaleza humana y su relación con la construcción de sentido vital. Algunas notas específicas para el campo educativo”. *Cauriensia* 13 (2018): 277-299.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.277>.
- Zohar, Dahan y Ian Marshall. *Inteligencia espiritual*. Madrid: Plaza y Janés, 2001.

Jaime Laurence Bonilla Morales  
Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Javeriana  
Carrera 7 # 40 - 62  
Bogotá (Colombia)  
<https://orcid.org/0000-0001-5821-6021>

Yaquelín García Garzón  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad de San Buenaventura  
Carrera 8h # 172-20  
Bogotá (Colombia)  
<https://orcid.org/0000-0002-1238-633X>

Mario Andrés Peñaranda Quintana  
Facultad de Teología  
Universidad Santo Tomás  
Carrera 9 # 63-28  
Bogotá (Colombia)  
<https://orcid.org/0000-0002-7561-378X>



## **SAN PEDRO DE ALCÁNTARA (1499-1562): UN MODELO IMPOSIBLE PARA EL SIGLO XXI\***

### ***SAN PEDRO DE ALCANTARA (1499-1562): AN IMPOSSIBLE EXAMPLE FOR THE 21ST CENTURY***

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*  
*Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma*

Recibido: 04/07/2022

Aceptado: 22/09/2022

#### RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica sobre la espiritualidad bajomedieval y del primer Renacimiento español trata de analizar la fama de virtud, vivida en grado heroico, y la fama de signos que sostuvieron la beatificación de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en 1622 y su canonización en 1669. Se trata de valorar la vigencia de un modelo de santidad señalado por algunos rasgos de exigencia personal, en el límite de las fuerzas humanas, y de ciertas manifestaciones fenomenológicas de la Divina Providencia que resultan algo distantes para la mentalidad eclesial del siglo XXI. Pretendemos analizar la validez de algunas decisiones alcantarinas para el cristianismo contemporáneo que, en su pragmatismo, no desdeña expresiones como la sobriedad en el alimento o el vestido, el silencio y el recogimiento personal, o la relación armónica con el medio ambiente.

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del año 2022.

*Palabras clave:* Historia de la espiritualidad; modelo de santidad; procesos de canonización; san Pedro de Alcántara; siglo XVI.

#### ABSTRACT

This historical research work on late medieval spirituality and the first Spanish Renaissance attempts to analyze the fame of virtue, lived to a heroic degree, and the fame of signs that sustained the beatification of Saint Peter of Alcantara (1499-1562), in 1622, and his canonization, in 1669. It is a matter of assessing the validity of a model of holiness marked by some traits of personal exigency, at the limit of human strength, and of certain phenomenological manifestations of Divine Providence that are somewhat distant for the ecclesial mentality of the XXI century. We intend to analyze the validity of some alcantarine decisions for contemporary Christianity that, in its pragmatism, does not disdain expressions such as sobriety in food or clothing, silence and personal recollection, or the harmonious relationship with the environment.

*Keywords:* Canonization processes; History of spirituality; model of holiness; Saint Peter of Alcantara; 21st century.

## I. INTRODUCCIÓN

El martes, 15 de diciembre de 1615, don Diego de Castejón y Fonseca, provisor y vicario general de Plasencia, en nombre de don Enrique Enríquez, obispo de la ciudad, remitió un requerimiento a todos los curas propios y lugares tenientes de su jurisdicción. En un breve documento, que se conserva, trasladó la petición de fray Pedro de Montaña, procurador de la provincia de san José, de los descalzos de san Francisco, para que facilitasen en sus parroquias la recopilación testifical sobre la fama de santidad y signos del padre fray Pedro de Alcántara, fundador de la provincia<sup>1</sup>.

Junto a la súplica, el padre Montaña añadió un extenso interrogatorio de 65 preguntas por las que debían ser examinados los testigos que oportunamente pudieran presentarse<sup>2</sup>. Así ocurrió en la villa de Zarzalejo, el 22 de diciembre

1 Archivo Apostólico Vaticano, Archivo de la Sagrada Congregación de Ritos (*en adelante:* AAV, Congr. Riti), processus 4, 364r-364v. Cf. José Antonio Calvo Gómez, “El modelo de la santidad de la contrarreforma y la construcción de la nación española”, *Archivo Ibero Americano* 74/279 (2014): 617-666.

2 AAV, Congr. Riti, processus 4, 365r-373v. Cf. Calvo Gómez, “El modelo de la santidad...”, 650-664.



siguiente<sup>3</sup>; y en Trujillo, el día 29, ante el doctor Antonio de la Parra, arcipreste de la ciudad<sup>4</sup>.

Pocas semanas más tarde, el jueves 14 de enero de 1616, el mismo procurador presentó un nuevo interrogatorio ante Pedro de Carvajal, obispo de Coria. En este caso, había seleccionado 24 preguntas de las 65 iniciales que sirvieron de base para la deposición de los testigos en la jurisdicción cauriense, sobre todo en la capital y en los municipios de Torrejuncillo y Pedroso de Acim<sup>5</sup>.

Estos diplomas, conservados junto a las pruebas testifical y documental para la canonización de san Pedro, beatificado en 1622, perfilaron un modelo de santidad singularmente atractivo, aunque aparentemente impracticable. Los testigos, que confirmaron algunos pormenores sobre de la vida y milagros del penitente alcantarino, señalaron algunos rasgos que, cuatrocientos años después, resultan, si cabe, todavía más inalcanzables. Incluso santa Teresa expresó su admiración por lo que entendía era una obra extraordinaria de la gracia en diálogo con la naturaleza humana: “No está ya el mundo para sufrir tanta perfección. Dicen que están las saludes más flacas y que no son los tiempos pasados”<sup>6</sup>.

Los primeros biógrafos de san Pedro profundizaron en aquella consideración que incidía, sobre todo, en los rasgos más llamativos, incluso extravagantes, que en el imaginario colectivo lo elevaron hasta extremos que, con el correr de los siglos, hicieron inviable cualquier acceso común a su modelo de santidad<sup>7</sup>.

3 AAV, Congr. Riti, processus 4, 364v.

4 AAV, Congr. Riti, processus 4, 364v-365r.

5 AAV, Congr. Riti, processus 4, 403v-407r. Cf. José Antonio Calvo Gómez, “La virtud heroica y el dominio sobre la naturaleza. La memoria sobre los milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en la diócesis de Coria”, *Archivo Ibero Americano* 80/290 (2020): 291-391. Hubo un interrogatorio anterior. Véase: José Antonio Calvo Gómez, “La fama de virtud heroica y la fama de gracias y favores en el modelo de la santidad de la contrarreforma española. El primer interrogatorio sobre la vida y milagros de san Pedro de Alcántara (1499- 1562)”, *Archivo Ibero Americano* 75/280 (2015): 47-108.

6 *Libro de la Vida*, 27, 16. Véase: Sebastián Alonso Planchuelo, “Relaciones espirituales entre san Pedro de Alcántara y Santa Teresa”, *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños* 47 (1999): 99-102; Florencio-Javier García Mogollón, “San Pedro de Alcántara y santa Teresa de Jesús. Arte e iconografía”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 13 (2018): 395-428.

7 Juan de Santa María, *Crónica de la provincia de San Joseph de los descalzos de la Orden de los menores de nuestro seráfico padre san Francisco* (Madrid: Imprenta Real, 1615); Martín de San José, *Primera parte de la historia de los padres descalzos franciscos. Historia de las vidas y milagros de nuestro beato padre frai Pedro de Alcántara* (Arévalo: Imprenta de Gerónimo Murillo, 1644); Juan de la Trinidad, *Crónica de la provincia de San Gabriel de frailes descalzos de la apostólica Orden de los menores de la regular observancia de nuestro seráfico padre san Francisco* (Sevilla: Imprenta de Juan de Ossuna, 1652); Juan de San Bernardo, *Crónica de la vida admirable y milagrosas haçañas del admirable portento de la penitencia san Pedro de Alcántara, reformador de la Orden Seráfica* (Nápoles: Imprenta de Gerónimo Fasulo, 1667); Melchor de Pobladora, “Prodromi beatificationis Sancti Petri de Alcántara (1615-1622)”, *Collectanea franciscana* 37 (1967): 286-305; Antonio de Huerta, *Historia y admirable vida del glorioso padre san Pedro*

Si no estaba aquel mundo para sufrir tanta perfección, ¿sería entonces más sensato renunciar a cualquier intento de identificar en él algunas claves para ahondar en la vida cristiana en la actualidad? ¿Debemos entender que san Pedro de Alcántara es ya un modelo imposible y, por tanto, ajeno de toda significatividad para el cristianismo del siglo XXI?

Nos resistimos a aceptarlo. De hecho, vamos a tratar de reestablecer aquí este prototipo de santidad, más necesario, si cabe, en la actualidad, amenazada por la pérdida del horizonte sobrenatural, por la instalación materialista de nuestra sociedad, también de nuestras comunidades cristianas. Volvemos, por tanto, sobre la raíz del propio modelo y la redacción de los documentos originales que sirvieron de base para la canonización de san Pedro en 1669. Cuando Pedro de Montaña recorrió las diócesis de Ávila, Coria, Plasencia, Toledo y el territorio *nullius* de la villa de Alcántara recopilando los testimonios de cientos de personas que conocieron al franciscano, consagró un paradigma en el que podemos obtener algunos rasgos de su virtud, vivida en grado heroico, y de los signos, también esperanzadores para nuestro mundo.

Podemos reconocer ciertas propiedades que, más allá de las formas externas, de la representación estética o la expresión formal, definen una ambiciosa relación con la propia naturaleza humana, en primer lugar, presupuesto irrenunciable para la existencia cristiana; con la Divina Providencia, a continuación, como primer interlocutor con las humanas personas, que precede, conforta, eleva y resucita; y con la humanidad necesitada, el otro, que san Pedro busca, infatigable, para llevarle el consuelo de la fe y la esperanza. En la distancia, define un programa de vida que mantiene su vigencia cinco siglos después, con la cautela de

*de Alcántara* (Madrid: Imprenta de María Rey, 1669); Tiburcio Navarro, *Sanctus Petrus de Alcantara post mortem redivivus sive fructus posthumi quos Ecclesia catholica ex fundata ab ipso provincia S. Josephi discaleatorum et ab aliis ex ista emanatis percepit* (Roma: Typis Angeli Bernabó, 1669); Marcos de Alcalá, *Crónica de la santa provincia de San Joseh... Vida portentosa del penitente admirable y contemplativo altísimo san Pedro de Alcántara*, primera parte (Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1736). Para un tratamiento actual, véase: Juan Mesenguer Fernández, “Camino de perfección de San Pedro de Alcántara”, *Archivo Ibero Americano* 39 (1979): 467-471; Rafael Sanz Valdivieso (ed.), *Místicos franciscanos españoles I. Vida y escritos de san Pedro de Alcántara* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), con una reseña en: Francisco Martínez Fresneda, “Vida y escritos de San Pedro de Alcántara”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 14 (1998): 419-425; Teodoro Fernández Sánchez, “El consistorio para la canonización de san Pedro de Alcántara (Roma, 28 de abril de 1669)”, *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños* 47 (1999): 13-30; Para una recopilación bibliográfica más completa, véase: Calvo Gómez, “La virtud heroica...”, 383-391. Sobre la representación de san Pedro, véase: Manuel Lázaro Pulido, “San Pedro de Alcántara de Enrique Pérez Comendador: una aproximación filosófico-teológica”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 9 (2014): 213-243.

no caer en el recurso simplificado pues cada afirmación forma parte de un proyecto humano, espiritual y apostólico verdaderamente exigente<sup>8</sup>.

## II. EL PRESUPUESTO IRRENUNCIABLE DE LA NATURALEZA HUMANA

Existen, al menos, seis rasgos que definen la relación que san Pedro estableció con su propia naturaleza. Nuestro imaginario colectivo ha querido representar gráficamente un hombre atormentado, que sometió su cuerpo a graves disciplinas que repudia nuestra conciencia. Conviene, entonces, ahondar en los motivos e identificar los principios que guiaron su existencia hoy verdaderamente necesarios.

### 1. EN EL PRINCIPIO, TODO ERA BUENO

“Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno” (Gn 1,31). San Pedro de Alcántara no interpretó que el mundo hubiera nacido deteriorado de las manos del creador. Dios creó a los hombres para la vida y así lo afirmó el padre Montaña desde sus primeras pesquisas: “Desde la niñez y tierna edad en que se crió en casa de sus padres comenzó a dar muestras y esperanzas de las excelentes virtudes y sanctidad que después tuvo” (§3).

Desde el principio, san Pedro quiso mantener aquella bondad original que Dios había establecido para toda su creación: “Luego en principio en que los otros hombres auren los ojos al mundo a él se los aurió Dios para sí y, siendo de diez y seis años, tomó el hábito de nuestro padre sant Francisco en la custodia que entonces era de la prouinçia de Santiago que en aquel tiempo era la más reformada y de mayor rigor y aspereza que hauía en las prouinçias de España” (§4).

Esta delimitación conceptual sobre la santidad de san Pedro no arranca de una naturaleza imperfecta sino del anhelo de sostener la voluntad inicial del creador que diseñó a los hombres libres de culpa y capaces del bien: “Desde el principio del nouiçiado comenzó a dar muestras de vida angélica y celestial, de

8 Hubo algunos intentos anteriores de reconocer en san Pedro rasgos válidos para la espiritualidad contemporánea. Véase: Mariano Acebal Luján, “Pierre d’Alcantara, Saint”, en *Dictionnaire de Spiritualité* XII (Paris: Beauchesne, 1986): 1489-1495; Arcángel Barrado Manzano, *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida* (Madrid: Editorial Cisneros, 1965); y José Antonio Merino (ed.), *Un hombre de ayer y de hoy, san Pedro de Alcántara* (Madrid: Editorial Cisneros, 1976).

modo que su vida tan en los principios de su conuersión parecía no de noviçio sino de varón ya muy aprouechado y exerçitado en todo género de virtud” (§5). Contemplamos una castidad no deteriorada, una coherencia natural que consagró también afectos y sentidos a la voluntad de Dios<sup>9</sup>.

San Pedro trató de vivir en armonía creadora con los espacios, ajeno a la curiosidad que deteriora la mirada; no trató de señalar el mal sino de vivir en una sensata indiferencia de los sentidos: “Era tan singular en mortificar el sentido de la vista que en todo el año que estuu en la çelda donde le pusieron noviçio no echó de ver si era de tabla o teja vana y, auiendo entrado muchas ueçes en la iglesia y capilla mayor del conuento, no sauía si era de uóueda [...]. Y los que más de çerca aduertían en él esta mortificaçión afirmaron en mucho tiempo que le trataron no hauía leuantado los ojos de tierra para mirarlos” (§11)<sup>10</sup>.

## 2. EL DOMINIO DE LA NATURALEZA CAÍDA

San Pedro no fue un ingenuo que desconociera los entresijos de la naturaleza herida por el pecado, expulsada del jardín del Edén, desterrada (Gn 3,23). No fue ajeno a la lucha de los sentidos, al aguijón de la carne; pero no se dejó atrapar por la concupiscencia y, en su combate, “resuçitó aquellos primeros rigores, aspereças y penitencias de nuestro padre sant Françisco en sí mismo, practicándolos y executándolos sin perdonar ninguna de quantas pudo alcançar [...]; los que le trataron y conoçieron decían que no hauía cosa en el evangelio ora fuese consejo ora de preçepto que, quanto era de su parte, no lo pusiesse en execución con el mismo rigor” (§12).

Este señorío sobre la vanagloria y la ostentación se manifestó en algunos signos externos, como en “la aspereza del háuito que traía” a la que “añadía, a raíz de la carne, un çiliçio de çerdas torçidas y entretexidas de nudos y lazos, cosa asperísima” (§18). Además, “siendo ya viejo y enfermo, le vieron algunas ueçes en la fuerça del invierno metido en el agua hasta la çinta y otras hasta los

9 La limpieza de sus gestos le llevó en alguna ocasión a quedarse casi desnudo en la huerta del monasterio mientras secaba su hábito. Véase: AAV, Congr. Riti, processus 4, 366v-367r (§20). Sobre su infancia, véase: José Antonio Calvo Gómez, “El estatuto de limpieza de sangre en los procesos de canonización. La investigación sobre san Pedro, nacido en Alcántara en 1499”, *Archivo Ibero Americano* 76/283 (2016): 601-692.

10 Aquella coherencia *creatural* se trasladó también a la relación con la naturaleza. Frente a un mundo inhóspito, exacerbado, san Pedro reconoció en él la creación de un Dios bueno que se lo había entregado para que diera sus frutos. Así se manifestó en la misa en El Pedroso de AAV, Congr. Riti, processus 4, 370r-370v (§47).

hombros” (§21); y, “por ser tanto y tan continuo el maltratamiento de su cuerpo, parecía de hombre muerto, que viuió tan flaco y consumido que no tenía más que la piel pegada a los huesos” (§23). La lucha continúa.

### 3. EL USO POBRE DE LA CREACIÓN

Aquella faceta de penitente apareció ante nosotros como cumbre inalcanzable que hacía de san Pedro una imagen para la sola admiración, ajena, por tanto, a la vida cotidiana de los fieles cristianos que se conformarían con una vida más anodina en la miseria del pecado. Pero, en realidad, aquellas rigurosas penitencias fueron episodios puntuales, aunque repetidos, que se intercalaron en el ejercicio cotidiano de la virtud.

La significatividad de san Pedro recaería, entonces, no en las graves penitencias que infligió a sus maltrechas carnes, en coherencia con nuevos grados de exigencia personal, sino en la conformación de una existencia en la virtud, en aquella altiplanicie del bien en la que, una vez alcanzada, se ejercería con menor esfuerzo, más allá de las pequeñas resistencias de la vida cotidiana.

La austeridad y la economía de la escasez, que lacera la sociedad actual del despilfarro y la abundancia fingida, fue su forma concreta de virtud, que se trasladó al uso de las cosas necesarias, el alimento, el vestido, el calzado y el sueño: “Se abstenia de comer carne y beber vino [...] por amor que tenía a la mortificación de su carne, que quería hacer agena de todo regalo. Pero, lo que más, es por amor de la sancta pobreza por quanto le parecía ser muy conforme a ella ni beber vino ni comer carne” (§36).

Muchas ueçes, por quitar del poco gusto de las legumbres, las desauía con çeniza, tierra o agua fría, diçiendo que en la comida no se hauía de buscar más de poderse sustentar y que esto hacía no solo quando comía en el refectorio con sus religiosos más también en las mesas de los príncipes y señores seglares que por su deuoción le conuidaban. Y que, siendo la comida qual se ha dicho, la tomaua con tal limitación que no comía sino a terçero día y que en tres años no comió otro ningún manjar sino un poco de pan moxado en agua fría (§13).

En cuanto a su vestido, “nunca trajo más que un solo háuito de sayal, grosero y vil, igualmente en tiempo de fríos y aygres o nieves y de otra neçesidad de flaqueza, vejez o enfermedad y que en ningún caso de estos añadió algún otro hilo de ropa al háuito sençillo, pobre y viejo que de ordinario traía, y que xamás

le vistió nuevo sino de los que otros dexauan a emitaçión de nuestro padre san Françisco” (§16)<sup>11</sup>. Además,

siempre anduvo descalço en pie desnudo por tierra y, sano ni enfermo, nunca trajo cosa alguna en los pies [...]. Y que, si acaso tenía algún pie herido con neçessidad de avrigo, solo en aquel se ponía una sandalilla bieja y en el otro andaba descalço, y que este rigor guardó siempre en todo tiempo, aunque fuesse de yelos, aguas, nieves, etçétera, en casa y fuera de ella, e por los caminos, aunque fuesen de sierra ásperos y largos (§17).

Lo más interesante sería reconocer las razones que acumuló en cada decisión, en la austeridad que imprimió al uso de las cosas necesarias. La documentación se alía con el alcantarino y se vuelve parca en explicaciones, aunque deja entrever algunos motivos al detallar lo singular y limitado que era “en tomar el sueño corporal que no alargaua [...] más de hora y media o dos horas entre día y noche [...]; la raçón por que auorreçía tanto el sueño y velaba con tanto cuidado deçía él era porque el sueño corporal era más dañoso que la muerte, pues esta junta el alma con la presençia de Dios y aquel la aparta, por el tiempo que dura, de esa misma presençia suya de Dios” (§14).

Habría que buscar en su anhelo permanente de oración la escasez que se concedía en el descanso: “en más de quarenta años, no se supo que durmiese en cama sino arrimado a un palo que tenía él atravesado en la çelda, la qual era tan corta y estrecha que no pasaba de quatro pies de largo, siendo el hombre de creçida y grande estatura” (§15).

#### 4. INTERIORIDAD HABITADA

La clave de interpretación de la austeridad en la vida de san Pedro habría que buscarla en su interior; no como el soliloquio de un demente ajeno a la humanidad, sino como el diálogo del que se ha encontrado con alguien: “Era tan feruososo y continuo en la oraçión y se aferuoraba y ençendía tanto en ella que muchas ueçes rompía en gritos [...] que ponía asombro y espanto a los religiosos que estauan con él” (§38)<sup>12</sup>. Aquellos “exçessos de espíritu” se manifestaron

11 AAV, Congr. Riti, processus 4, 366v (§19); y AAV, Congr. Riti, processus 4, 367r (§22). En AAV, Congr. Riti, processus 4, 366-366v, añadió que, “en tiempo de invierno y rigores de aygres e fríos no tenía otra ropa de avrigo en su çelda que un pellejuelo en que cassi siempre estaua asentado sobre sus rodillas” (§15).

12 Gabriel Amengual Coll, “Interioridad habitada. Ipseidad y alteridad en las ‘moradas’ de santa Teresa de Jesús”, *Cauriensa. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 16 (2021): 39-54.

como expresión de una energía que le desbordaba. “Su boca habla de lo que rebosa el corazón” (Lc 6,45).

Algunas veces, corría con tanto ímpetu a su celda tomado de este espíritu que, con estar muy flaco y enfermo, no parecía que andaua, sino que uolaua como un viento y, ençerrándose en su celda, se estaba allí por mucho tiempo, gozando aquella visita del Señor. Y que, otras veces, leuantado en pie y estendidos los brazos en cruz, estaua en este hábito y postura orando por espacio de una hora, y otras veces más. Y lo mismo dicen que hacía rezando el offiçio diuino y que le aconçecía estar assí en el choro todos los maytines y algunas ueçes quedarse arrebatado y fuera de sí en el ayre (§38).

La presencia de Dios le embriagaba; su interioridad desbordada le llevaba a excesos. San Pedro se dejó conquistar, como jardín cerrado, fuente secreta; “de ti brota un jardín de granados con frutos exquisitos [...], fuente de los jardines, manantial de agua viva que fluye desde el Líbano”; gritó el amado en el Cantar de los Cantares (4,12-15).

## 5. LA TENSIÓN POR EL REINO, SIN AFLOJAR UN PUNTO

Esta relación con su pobre existencia, lejos de retraerle a un estado de ausencia, huida o abandono, le convirtió en protagonista de la renovación de la vida religiosa en España. Su coraje, su tenacidad interior mantuvo su causa durante décadas:

Religiosos de crédito que lo trataron y conoçieron afirman que fue tan grande su rigor y aspereza en todo género de penitencia que de ninguno otro sancto de nuestra orden hallaron escripto lo que en él por sus ojos hauían visto, no por espacio de un año, ni quatro, ni diez, sino de quarenta y siete que viuió en la religión, en los quales lleuó siempre en un peso este rigor sin afloxar un punto (§24).

La diligencia interior se trasladó a su comunidad: “Siendo provincial, tuvo algunas contradiciones a causa de la gran reformation con que procuraba reducir su provincia en toda su perfección, las quales vençió con summa humildad y paçiencia y que, después de hauer cumplido enteramente con todas sus obligaciones [...], decía sieruo ynútil soy e indigno e de ningún provecho en la casa de Dios” (§26). No había otra causa que la de Cristo, empeñado en la salvación del género humano.

## 6. SI DIOS REINA, LA TIERRA GOZA

San Pedro de Alcántara fue un santo alegre, apasionado por la presencia de Dios, honrado de poder cumplir su voluntad, despierto a la bondad y a la belleza: “Era tanta su paçiença y suffrimiento en las enfermedades y dolores muchos que padeçia, naçidos de sus penitenças y aspereças,” que nunca “se oyó de su uoca palabra de quexa ny desabrimiento, antes se mostraua muy alegre y apacible, en lo qual daua a entender la mucha voluntad y amor con que padeçia la perfección de su gran paçiença en quanto era padeçer voluntariamente por Dios, que es el género de martyrio que se halla en los confessores” (§34). Transmitió aquella alegría que brota de saberse amado, de haber entregado la vida a una causa, de vivir en coherencia con la naturaleza, de conocer el sentido de su vida. Conoció la alegría de Dios y la entregó generosamente<sup>13</sup>.

## III. LA DIVINA PROVIDENCIA QUE PRECEDE, CONFORTA, ELEVA Y RESUCITA

El primer interlocutor que encontró en su camino fue Dios entregado. Se dejó encontrar por él, lo reconoció en la ofrenda de la eucaristía y quiso representar en su cuerpo las marcas de la cruz. Finalmente le respondió con su vida y ministerio apostólico en un diálogo confiado y sostenido sobre su voluntad eterna de salvación.

### 1. DEJARSE ENCONTRAR

San Pedro mantuvo, desde su juventud, un interlocutor que define su existencia: Cristo en su humanidad, sobre todo en el misterio de su muerte redentora, anticipo de la gloria. Se abrió sin reservas a la trascendencia, que armonizó en su vida cotidiana. Un día, santa Teresa vio que, “estando comiendo el santo, Nuestro Señor Jesuchristo le daua de ueuer con su propria mano, y la toalla para limpiarse, y le hacía el plato, y preparaba la comida en la messa, y metía los bocados en la uoca” (§29)<sup>14</sup>.

13 En este sentido, véase la compleja relación que se estableció como pasión-dolor-alegría-plenitud en la experiencia mística de algunos autores bajomedievales como Giordano de Pisa, san Vicente Ferrer, Jaume Roig o Isabel de Villena en: Anna Isabel Peirats Navarro, “Christus medicus: teologia i metàfora de la curació espiritual”, *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d'Estudis Catalans* 35 (2022): 203-237.

14 En otra ocasión, “en la ciudad de Ávila uio otra muger [...] llamada Mari Díaz, la qual [...] le halló sentado a la mesa, comiendo en casa de un cauallero, su deuoto, y vio que estaua Nuestro Señor a su lado y le ponía los vocados en la uoca y, quedándose absorta y fuera de sí, olvidada de lo que yua a buscar dixo: «Cómo,



San Pedro se dejó encontrar y entró en diálogo con los bienaventurados, que tenía por amigos: “Estando diciendo misa el dicho sancto, y oyéndola la sancta madre Theresa de Jesús, para comulgar vio que nuestro padre sanct Francisco le seruía de diácono y san Antonio de subdiácono, según que ella misma lo dixo después a personas fidedignas” (§29). En otra ocasión,

viniendo dos frayles de ordenarse y auiendo de cantar el uno la missa el otro día en poniéndose a cantar comenzó el evangelio de san Juan *In principio erat Verbum* y, oyéndole el siervo de Dios que estaua cerca de allí, le dio tal ímpetu de espíritu que se fue corriendo [...] luego se arrodilló delante del Sanctísimo Sacramento [...]; y viendo que se detenía mucho, le dexaron a sus solas con Dios y se fueron (§40).

No se trataba de una ostentación espuria o un intento vano de llamar la atención, sino la consecuencia de vivir en la presencia de la Gracia en los momentos de singular intensidad espiritual, en la celebración de los sacramentos, sobre todo en la eucaristía, en la oración; y de continuar el diálogo en la vida cotidiana<sup>15</sup>.

## 2. UNA CRUZ HABITADA

El eje de su relación con Dios giró entre los quicios de la encarnación y de la cruz. Pero san Pedro no abrazó una cruz desangelada, vacía. Acompasó su existencia a la del mismo Cristo que la habita, que asume el peso de la humanidad; y experimentó los mismos sentimientos del que no consideró como presa codiciable ser igual a Dios, sino que se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz (Flp 2,5-8).

Tratando delante de él los misterios de la encarnación o del sacramento del altar se arrebatada y quedaua en éxtasis mental por algún tiempo y que, estando en el conuento de El Pedroso, passando junto a una cruz que estaua en la huerta, se arrodilló delante de ella y, con los brazos puestos en cruz, y los ojos clavados en ella, se quedó arrobado y, sobre su caueça, pareció una nuue tan clara y resplandeciente como suele estar quando el sol se embuelue en ella y de los

Señor mío, aquí estáis vos». A la qual respondió el Señor: «Pues dónde quieres hija que esté sino regalando mis escogidos» (§29).

15 José María Domínguez Moreno, “Milagros eucarísticos cacereños”, *Revista de folklore* 449 (2019): 15-29; Luis Villasanté, “Doctrina de san Pedro de Alcántara sobre la oración mental”, *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu* 21 (1963): 207-255; David Sánchez Sánchez, “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 3 (2022): 171-191.

ojos le salían unos rayos que iban derechos a la cruz tan resplandecientes como los rayos del sol. Y en esta deuota y sancta postura estuvo por largo tiempo arrebatado en Dios (§41).

### 3. RESPUESTA EN LIBERTAD

San Pedro acogió la gracia, dejó que Dios fuera Dios, que se diera eternamente y transformara su existencia desde el interior. Se trataba de un diálogo de libertades en que daba su respuesta a un amor primero que se manifestaba en hechos verificables:

La sancta madre Theresa de Jesús, tratando de los efectos del espíritu, raptos y excesos mentales [...] dixo yo conocí uno llamado fray Pedro de Alcántara que creo es sancto, según fue su vida, que hacía esto mesmo, y le tenían por loco los que algunas veces le oyeron dar gritos y voces nacidos de la embriaguez del espíritu con que quería que todas las criaturas viniessen con él a alabar y glorificar la bondad de Dios (§42).

### 4. LA CONFIANZA EN DIOS

La presencia del milagro y de los fenómenos en la vida de los santos es signo de la obra de Dios y, por tanto, expresión y actualización de la misma salvación cumplida en Cristo de una vez para siempre. San Pedro no buscó la ostentación ni exigió el milagro como prueba. Confió en Dios y dejó que, en su indignencia, le ofreciera su ayuda. Sus ojos fueron capaces de descubrir la actuación de la Divina Providencia que agradecía, pero no exigía; que acogía, pero no imponía; y tampoco se jactó de su presencia.

Podríamos resumir la vida de san Pedro si decimos que Dios no hunde, sino que eleva; Dios no frena, sino que ayuda a caminar; Dios no se olvida de sus criaturas, sino que las alimenta y sacia su sed; Dios no hiere, sino que alivia el dolor de sus hijos; Dios no destruye, sino que resucita. En un verdadero diálogo entre libertades, quiere cambiar nuestra vida y se produce el milagro que introduce en el mundo una singular dinámica del bien. Según el evangelio, nos exhorta a dar de comer al hambriento y de beber al sediento (Mt 25). Si conviene, hará el milagro; si no, habremos cumplido su palabra que nos reclama que no nos cerremos a nuestra propia carne (Is 58,7-10).

Se contó que,

quando el sancto decía missa, era con tanto espíritu i deuoción y lágrimas que afirmaron personas graues que ningún sermón oyan que más les mouiese que una missa del sancto fray Pedro, y que muchas ueces le uieron por buen espacio levantado del suelo. Y que, quando esto le acontecía, en acauándola, daua un grito de los que solía y luego se retiraua a la çelda donde le sentían los religiosos pelear con los demonios, los quales, en lo inuisible, pero también en lo visible y corporal, le persiguían, no pudiendo sufrir su mucha sanctidad y virtud (§39).

También,

yendo a tomar el hábito al convento de San Francisco de los Mançarretes, de la dicha provincia, una legua apartado de la villa de Valençia de Alcántara, llegando al río Tiétar, donde se passa la uarca de la Bazagona y no allando al uarquero ni orden como passar sin sauer cómo ni por dónde, sino por la diuina virtud, milagrosamente se halló de la otra parte del río en el camino que hauía de tomar (§5)<sup>16</sup>.

En otra ocasión,

siendo prelado en el conuento del Rosario en un despoblado, junto al río Tiétar, dos leguas del lugar más çercano, en tiempo de nieves muy recias y de grandes crecientes del río y arroyos, sin hauer vía humana por donde ser proueydos de algún mantenimiento, passados tres días que, con gran trabajo, se hauían sustentado de algunas yerveçillas que estauan debaxo de la nieue, yendo el sancto con todos sus frayles delante del Sanctíssimo Sacramento [...] llamaron a la puerta una y segunda vez y, saliendo el portero, luego que le abrió vio una gran canasta de pan blanco y reçiente sin hallar rastro de alguna persona humana que la vuiese traydo (§53)<sup>17</sup>.

No cabe duda de que, entre los milagros que Dios obró en favor de sus fieles por intercesión de san Pedro, tanto *in vitam* como *post mortem*, aquellos que obtuvieron la salud fueron los más ostensibles. La verdad teológica que pone la salvación en el centro de la obra se mantiene. Dios no juega a capricho con el

16 AAV, Congr. Riti, processus 4, 371r (§50), sobre su paso sobre los ríos Duero, Tajo y Guadiana.

17 AAV, Congr. Riti, processus 4, 372r (§54), sobre El Pedroso, donde un hombre de Serradilla le ofreció pan y peces, espárragos y aceite para remediar a los frailes en su necesidad. También se contó que, “caminando el sancto con su compañero por Sierra Morena en tiempo de calor y hauer comido un manjar salado en una de aquellas ventas, se hallaron tan fatigados de sed que el sancto fray Pedro no lo pudo disimular y, visto que faltaua remedio humano, le pidió al çielo. Y, estando en oración, repentinamente salió un toro de entre unas matas y, huyendo ellos, los siguió hasta llevarlos a una fuente que estaua muy a trasmano del camino por donde ellos yban y, dexándolos allí la vestia, se boluió y ellos bevieron y conoçieron la virtud de Dios, que por aquella vestia avía proueydo remedio a su sed” (§56). Ver también: AAV, Congr. Riti, processus 4, 372r (§55).

hombre, sino que le propone un diálogo soteriológico en el que, si conviene, se realiza el milagro. Muchos testigos confirmaron que,

tocando sus manos a los ciegos y enfermos, sanaban de sus enfermedades y recibían la vista que tenían perdida [...]; y que, en la villa de Arenas, a ruego de otra piadosa y deuota muger, sanó el sancto un hijo suyo, que estaua quebrado, diciendo missa por esta neçesidad; y que, yendo el mismo sancto una vez a Plasença, y llegando a un lugar llamado Grimaldo, una señora del pueblo, sauido que venía, le salió a reçiuir a la fama de su sanctidad y que, teniendo un niño muy enfermo y, pidiéndole esta señora que le echase su bendición y dixese un evangelio, con solo echarle su bendición, quedó el niño tan sano y alegre que se rio con él lo que en muchos días no hauía hecho el niño (§51)<sup>18</sup>.

Resulta llamativa una última indicación del padre Montaña quien afirmó que “eran tantas las curas milagrosas que hacía, según que lo afirmaron personas muchas seglares de aquel tiempo, que por ser tan ordinarias no hacían caso de ellas; y lo mismo afirmaron e testificaron muchos religiosos que le conoçieron” (§52). Interesante.

## 5. LA GRACIA QUE SE DESBORDA

Aquella relación sobrenatural que san Pedro estableció con la Divina Providencia no acabó con la muerte. El franciscano, comprometido en la obra de Dios hasta su último aliento, sostuvo el torrente de gracia que brota de la sangre de Cristo en una comunión de vida eterna que trasciende la muerte.

Era tanta la eficacia y fuerza que tenía con Dios la oración del señor fray Pedro que alcançaua por ella quanto le pedía y que, después de muerto, por su interçessão, han alcanzado y alcanzan muchos de Dios remedio en sus neçesidades y que de esto da testimonio la santa madre Theresa de Jesús, a quien reueló Nuestro Señor la gloria tan grande de que goçaua este sacto y le dixo que ninguna cosa le pedirían en su nombre que no la alcançassen; y muchas

18 AAV, Congr. Riti, processus 4, 372v (§58), en que se narró la curación de la mujer de Bernardino de Medrano, en Arenas, al tocar una cuerda que había pertenecido a san Pedro; y AAV, Congr. Riti, processus 4, 372v (§59), en que una mujer de Serradilla dijo haber curado por una carta de hermandad con la firma del alcantarino “assí en aflições corporales como en sus tentações spirituales”. Todavía se contó un nuevo episodio: “Pasando el sancto por El Herradón, lugar de Tierra de Ávila, acaeciò que, jugando unos niños junto de un poço, uno de ellos cayó dentro de él y, después de mucho rato que el agua le tenía cubierto, en opinión de los que allí se hauían llegado a las voces de los otros niños, era ya muerto, el sancto, de la cuerda suya y de su compañero, hizo una y, echándola en el poço, el niño, que estaua ya al ver de todos, ahogado, se asió de ella y salió vivo y sano” (§52).

que le commendó que pidiesse a Nuestro Señor las uio todas cumplida” (§43)<sup>19</sup>.

## 6. LECTOR AUTORIZADO DE LA OBRA SOBRENATURAL

No cabe duda de que, en la oración, san Pedro alcanzó un verdadero conocimiento de la voluntad de Dios sobre cada uno de los hombres y mujeres que acudieron a su consuelo. El ruido, las prisas, el trabajo desaforado de la sociedad contemporánea nos impide leer el libro de la vida. San Pedro permanecía en oración y escuchaba la voz de Dios con nitidez por eso pudo ayudar a otros a ordenar su existencia en coherencia con un proyecto eterno diseñado antes de la creación (Jer 1,5-12).

Fray Pedro tuvo espíritu de profecía y esto fue claramente conocido [...]. Y uno fue con un cauallero principal que, muy orgulloso, quería yr a tomar la posesión de cierto estado que, por muerte de otro cauallero, hauía heredado. El qual, el sancto hauía criado al pecho de su doctrina y dicho no estuuiesse tan alegre porque le hauía de suçeder, muy en breue, verse priuado del estado, honra y libertad y persiguido de sus propios deudos, y penitençiado por el Sancto Ofiçio. Lo qual todo le suçedió, assí que él mismo acordándose de la prophecía de su buen maestro, lo contaue con muchas lágrimas (§60)<sup>20</sup>.

## IV. LA BÚSQUEDA TENAZ DE LA HUMANIDAD NECESITADA

La crecida exigencia personal y la firme voluntad volcada en Dios parecerían apartar a san Pedro de la relación interpersonal. Nada más lejos de la realidad. Los rigores que impuso a su pobre existencia se tradujeron en gestos de consuelo y trato exquisito con propios y extraños; se manifestaron en un impulso apostólico prioritario, sostenido por la Gracia.

### 1. CONFIANZA EN EL SER HUMANO

La reforma del Carmelo ha contado con muchas interpretaciones. En ellas se analizan las propuestas que san Pedro trasladó a madre Teresa. Al referir la renta con que debía asegurar la viabilidad de sus palomarcillos, reconocemos un

<sup>19</sup> AAV, Congr. Riti, processus 4, 370r (§44).

<sup>20</sup> AAV, Congr. Riti, processus 4, 373r (§61); y AAV, Congr. Riti, processus 4, 373r-373v (§62, §63, §64 y §65).

rasgo eminentemente alcantarino. Por encima de algunos recelos y de la legítima pretensión de seguridad, san Pedro exhortó a la reformadora a confiar en el ser humano, que sostendría una obra de Dios como propia. Los episodios de confianza son tantos que casi no merece destacar ninguno. Baste un ejemplo:

Hallándose la santa madre Theresa de Jesús dudosa y embaraçada en si comenzaría la fundación de sus monjas reformadas, que pretendía, con rentas o sin ellas, el sancto varón, por palabra y escripto, por ser él tan grande amator de la pobreza evangélica, siempre le aconsejó fundasse en pobreza y no en rentas. E, siguiendo este consejo como de Dios, y por mostrar en esto tan grande celo y espíritu de pobreza, el padre fray Diego de Yepes, obispo de Tarazona, refiere una carta fecha en Ávila a catorce de abril de mill y quinientos y sesenta y dos por cosa exçelente y llena de sentençias y verdades maçiças y, sobre todo, de la fee y espíritu de Dios que moraua en él (§37).

## 2. EL ESPÍRITU DE SERVICIO

San Pedro interpretó espontáneamente la relación interpersonal como una ocasión para que el otro creciera. Se situó como escabel del necesitado para servirle, para alimentarle, para enseñarle, pues “dexaua edificados a todos aquellos con quien trataua y conuersaua” (§10). El investigador dijo que,

de tal manera se abraçó con la humildad, que toda su vida se conseruó en aquella sumisión del tiempo de su noviçiado y que por quanto más antiguo y viejo en la orden andaba tan llano y tan derribado como quando noviçio y que su gusto era andar con los demás en los officios bajos del conuento, siruiendo a sus hermanos a quien tenía por sus señores; y assí por indigno de uesarles los pies [...] y esto siendo prelado, con lo que fue muchas veçes guardián diffinidor y prouinçial de la prouinçia de San Gabriel, donde vivía entonçes” (§25).

No necesitaba exhibir sus méritos, sus virtudes; le bastaba saber que hacía lo que convenía al bien de las personas y ahí ponía su alegría<sup>21</sup>. “Era de tanta charidad y piedad con los pobres que él mismo, por su propia mano, les daua de comer a la puerta y les enseñaba y doctrinaua, y hablaba con ternura a los afligidos y neçessitados y se compadeçía con ellos y condolía de sus trabajos, y como si él mismo los pasara, assí los sentía” (§32).

21 AAV, Congr. Riti, processus 4, 365v (§9).

### 3. LA PRIORIDAD APOSTÓLICA

San Pedro pretendió, sobre todo, llevar a Cristo y su consuelo. La sociedad del quinientos careció casi de todo. Pero, fundamentalmente, tuvo necesidad de verdaderas referencias sobrenaturales y guías seguros en el océano del descrédito de las estructuras apostólicas. Algunas actuaciones eclesiales en el siglo XVI se sostuvieron más sobre el temor que sobre el impulso evangelizador. En aquel incendio de la cristiandad occidental, la afabilidad y la humildad se aliaron con san Pedro para mostrar el verdadero rostro de Cristo, que “no ha venido a ser servido, sino a servir, y dar su vida en rescate por muchos” (Mt 20,28). La vida del alcantarino, *verum alter Christus*, fue el único libro que pudieron leer muchos de sus contemporáneos.

Por ser persona tan afable y humilde y de tanto olor de sanctidad, que todos se le aficionaban y deseaban ver y oír, y muchas personas de toda suerte, así hombres como mugeres, traídos de este suaue olor que le iban a buscar de muchas leguas y, quando le hallauan, haçían quenta que hauían hallado un apóstol de Jesuchristo y como a tal le oían y obedecían, dexando unos el mundo por su consejo; otros viuendo en él vida religiosa y recogida; siendo a todos viuio dechado y exemplo de toda virtud (§27)<sup>22</sup>.

### 4. NADIE DEFINITIVAMENTE PERDIDO

La confianza en el ser humano y su esperanza escatológica llevaron al alcantarino a buscar, infatigable, la conversión de cada persona. Acogió a cada uno antes de juzgar. Esperó el tiempo de la recolección y no dio por perdido a nadie de esta bendita tierra. Trasladó la confianza a sus relaciones en el mundo y en sus comunidades. Si Cristo no había “venido a llamar a justos sino a pecadores” (Mt 9,13), ¿quién era él para cumplir otra voluntad? Luchó incansable por cada alma abandonada a su suerte y sostuvo a muchos en la debilidad. Suplicó, indigente, por la salvación de cada persona y, aunque en vasija de barro (2Co 4,7), supo que era portador de un tesoro sempiterno.

Llegando el sancto fray Pedro a la çiudad de Áuila, en la qual estaua un cauallero de profesión ecclesiástico, vano y descuidado de su salvación y en un día que trataba de çiertas fiestas y entretenimientos de mozos olvidados de Dios, se encommendó en las oraciones del sancto fray Pedro, dándole por escripto su mala vida. Y que él se encargó de hacerlo ansí y fue con tanta eficacia que luego se vio el efecto de su oraçión por la repentina mudanza de aquel cauallero

22 AAV, Congr. Riti, processus 4, 367v (§28); y AAV, Congr. Riti, processus 4, 372r-372v (§57).

en ese mismo día de las fiestas, las cuales trocó en lágrimas y otros exerçios sanctos y humildes, en que perseveró, que causó admiración notable en todos aquellos que le conoçieron en el estado primero (§45)<sup>23</sup>.

## 5. LIBERTAD DE CONCIENCIA

San Pedro manifestó también una evidente libertad de conciencia. Renunció a verse condicionado por respetos humanos que le separasen del compromiso establecido con Dios. Atendió a las necesidades del cuerpo y el alma de ricos y pobres, de señores y siervos, de mendigos y emperadores; pero no se dejó atrapar por las circunstancias<sup>24</sup>.

Estando en Yuste el enperador Carlos quinto, tiniendo notiçia de su mucha virtud y sanctidad, le imbió a llamar con ánimo de comunicar con él algunas cosas de su ánimo y conçiencia. Y quedó tan edificado de la conversación y trato del sancto, y se le afiçionó tanto, conoçiendo su gran sanctidad y caudal, que le dixo: “Padre, mi intençión y voluntad es que os encarguéis de mi alma y seáis mi confessor”, de lo qual, con grande humildad, él se escusó; y que esto hacía el christianísimo emperador no tanto por mudar de confessor quanto por querer tener caue sí un religioso tan sancto y espiritual (§30)<sup>25</sup>.

## 6. OPTIMISMO CREATIVO

El final de aquella relación no fue nunca la tristeza, la angustia, el temor; sino la alegría de haber encontrado la oveja perdida, la moneda perdida, el hijo menor perdido (Lc 15). San Pedro había experimentado aquella abundancia del Espíritu Santo que al mismo Cristo le hizo exclamar: “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños” (Lc 10,21). San Pedro no se reservó nada que pudiera llenar de luz la mísera existencia de sus discípulos:

23 Podría analizarse el episodio del Puerto el Pico y su intercesión por cierta ventera que se narra en AAV, Congr. Riti, processus 4, 368r-368v (§33). También AAV, Congr. Riti, processus 4, 370r, sobre cierto novicio que tuvo miedo de abrazar la vida religiosa (§46).

24 José Antonio Calvo Gómez, “Un fraile viene a comer. La influencia de san Pedro de Alcántara (1499-1562) entre la aristocracia de la villa y Corte de Madrid”, *Archivo Ibero Americano* 82/294 (2022): 161-210.

25 AAV, Congr. Riti, processus 4, 368r: “Le sucedió lo mismo al sancto fray Pedro con la serenísima doña Juana, prinçesa de Portugal” (§31).



Era tanta la abundancia de charidad de este sancto y la gracia que de Dios tenía de consolar con sus palabras y presencia a los que padeçían alguna tristeza y tedio espiritual que, mirándole al rostro y oyendo sus palabras, quedauan animados y consolados y con esfuerzo de seguir la virtud; y que apenas trató con particularidad religioso o persona alguna que no se mejorasse su alma (§35)<sup>26</sup>.

## V. CONCLUSIÓN

En definitiva, san Pedro de Alcántara, en línea con otros reformadores bajomedievales, reintrodujo en España algunos rigores personales y comunitarios que espolearon la vida religiosa nacional a principios del siglo XVI. La limitación del alimento y el sueño, la descalcez y la pobreza del vestido, la sobriedad de la fábrica conventual y la renuncia a cualquier seguridad económica en forma de rentas o derechos se convirtieron en signo y distinción de una propuesta renovadora que impresionó a sus contemporáneos y movió a devoción a laicos y religiosos durante siglos.

Probablemente, en la distancia de las edades, la cristiandad contemporánea esté menos preparada para recuperar el modelo de su santidad en sus formas más rigurosas. Cuando la Iglesia canonizó al penitente alcantarino en 1669, consagró algunos rasgos que concedían un protagonismo singular a la exigencia personal, a la fuerza de la voluntad, a la renuncia, a la penitencia, que hoy costaría rehabilitar. San Pedro de Alcántara, empero, mantuvo durante siglos, mantiene hoy con mayor expectación, toda la fuerza significativa, toda la densidad de una santidad recia, tenaz, vehemente, con una relevancia si cabe mayor que entonces por el deterioro actual de la vida religiosa, laica y consagrada. Se podría concluir que, sin ir a la raíz, no es posible la verdadera reforma de la Iglesia.

En su lucha para recuperar el control de su naturaleza caída, no perdió el horizonte de la creación y recordó que el mundo, y cada uno de los hombres y mujeres que lo habitan, nacieron en justicia de las manos del creador. Su intento por recuperar la armonía de la creación, y con la creación, le llevó, por amor al creador, a la sobriedad más radical, al uso pobre de los recursos que tuvo a su alcance con algunas manifestaciones seguramente llamativas. No deja de ser revelador que, en una vuelta a la vida natural, en armonía con el medio ambiente, algunos colectivos actuales hayan postulado el cuidado de los recursos naturales

26 AAV, Congr. Riti, processus 4, 370v: “Era tan sauio y alumbrado de Dios en sus palabras, amonestaciones y exhortaciones [...] que a quantos lo oýan y trataban los dexaba edificados y mejorados en sus vidas” (§48).

en coherencia con la vida que, a resultas de su encuentro con Dios, desplegó el alcantarino hace quinientos años.

La primacía de toda relación, que cautivó su vida para siempre, la estableció con Cristo en su humanidad. San Pedro se dejó encontrar por Dios y en él configuró su vida. Pero no acogió a Dios en la ausencia. Abrazó una cruz habitada y respondió libremente a la gracia sobrenatural. “Sé de quién me he fiado”, pudo decir con san Pablo (2Tim 1,12). No dio un salto en el vacío, sino que confió en alguien que le salió al encuentro y al que dejó hacer en su alma. Cristo no le quitó nada, sino que le precedió en el amor, le confortó, elevó su existencia y resucitó su carne condenada a la muerte por el pecado. San Pedro experimentó intensamente el amor de Dios manifestado en lo concreto, en un rostro ensangrentado, y se dejó conquistar. Pero no quiso quedarse encerrado en la “interior bodega” de donde también él, como san Juan de la Cruz, de su Amado bebió hasta saciarse y salió “por aquesta vega” para llevar la alegría del reino a toda la creación.

Volvemos, entonces, para terminar, a este último rasgo que merece recapitularse. San Pedro de Alcántara, bien conocido en Extremadura y buena parte de Portugal, fue, ante todo, un apóstol alegre. Su exigencia personal se tradujo en un trato exquisito con cuantos le buscaron para comunicarle; se convirtió en alegría para los demás y gozo contenido por cumplir la voluntad de Dios. Buscó y consoló a los necesitados. Confió en las personas y no tuvo miedo en dejarse impresionar por ellas. Los que lo trataban quedaban edificados y con el ánimo de cumplir el evangelio con mayor perfección.

Su verdadera riqueza fue Cristo crucificado y, tras la muerte redentora, la gloria se manifestó en toda la creación. Fue, sobre todo, un apóstol del Resucitado. “Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor” (Jn 20,20). San Pedro, configurado con Cristo por el ministerio sacerdotal y por la voluntaria asunción de la cruz, llevó la alegría del Resucitado a un “pueblo que caminaba en tinieblas” (Is 9,1). Ya sabía él de las miserias del ser humano; pero conoció también que nadie estaba definitivamente perdido porque había comprendido la grandeza de Dios que se ha empeñado en elevar a cada uno de nosotros para hacernos sus hijos. Y al cabo, ¿resulta o no resulta san Pedro de Alcántara un modelo posible, un modelo necesario para el siglo XXI?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acebal Luján, Mariano. “Pierre d’Alcantara, Saint”, en *Dictionnaire de Spiritualité* XII, 1489-1495. Paris: Beauchesne, 1986.

- Alcalá, Marcos de. *Crónica de la santa provincia de San Joseh... Vida portentosa del penitente admirable y contemplativo altísimo san Pedro de Alcántara*, primera parte. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1736.
- Alonso Planchuelo, Sebastián. “Relaciones espirituales entre san Pedro de Alcántara y Santa Teresa”. *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses* 47 (1999): 99-102.
- Amengual Coll, Gabriel. “Interioridad habitada. Ipseidad y alteridad en las 'moradas' de santa Teresa de Jesús”. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 16 (2021): 39-54.
- Barrado Manzano, Arcángel. *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*. Madrid: Editorial Cisneros, 1965.
- Calvo Gómez, José Antonio. “El modelo de la santidad de la contrarreforma y la construcción de la nación española”. *Archivo Ibero Americano* 74/279 (2014): 617-666.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La fama de virtud heroica y la fama de gracias y favores en el modelo de la santidad de la contrarreforma española. El primer interrogatorio sobre la vida y milagros de san Pedro de Alcántara (1499- 1562)”. *Archivo Ibero Americano* 75/280 (2015): 47-108.
- Calvo Gómez, José Antonio. “El estatuto de limpieza de sangre en los procesos de canonización. La investigación sobre san Pedro, nacido en Alcántara en 1499”. *Archivo Ibero Americano* 76/283 (julio-diciembre 2016): 601-692.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La virtud heroica y el dominio sobre la naturaleza. La memoria sobre los milagros de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en la diócesis de Coria”. *Archivo Ibero Americano* 80/290 (2020): 291-391.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Un fraile viene a comer. La influencia de san Pedro de Alcántara (1499-1562) entre la aristocracia de la villa y Corte de Madrid”. *Archivo Ibero Americano* 82/294 (2022): 161-210.
- Domínguez Moreno, José María. “Milagros eucarísticos cacereños”. *Revista de folklore* 449 (2019): 15-29.
- Fernández Sánchez, Teodoro. “El consistorio para la canonización de san Pedro de Alcántara (Roma, 28 de abril de 1669)”. *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses* 47 (1999): 13-30.
- García Mogollón, Florencio-Javier. “San Pedro de Alcántara y santa Teresa de Jesús. Arte e iconografía”. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 13 (2018): 395-428.
- Huerta, Antonio de. *Historia y admirable vida del glorioso padre san Pedro de Alcántara*. Madrid: Imprenta de María Rey, 1669.
- Juan de la Trinidad. *Crónica de la provincia de San Gabriel de frailes descalzos de la apostólica Orden de los menores de la regular observancia de nuestro seráfico padre san Francisco*. Sevilla: Imprenta de Juan de Ossuna, 1652.
- Juan de San Bernardo. *Crónica de la vida admirable y milagrosas haçañas del admirable portento de la penitencia san Pedro de Alcántara, reformador de la Orden Seráfica*. Nápoles: Imprenta de Gerónimo Fasulo, 1667.

- Juan de Santa María. *Crónica de la provincia de San Joseph de los descalzos de la Orden de los menores de nuestro seráfico padre san Francisco*. Madrid: Imprenta Real, 1615.
- Lázaro Pulido, Manuel. “San Pedro de Alcántara de Enrique Pérez Comendador: una aproximación filosófico-teológica”. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 9 (2014): 213-243.
- Martín de San José. *Primera parte de la historia de los padres descalzos franciscos. Historia de las vidas y milagros de nuestro beato padre frai Pedro de Alcántara*. Arévalo: Imprenta de Gerónimo Murillo, 1644.
- Martínez Fresneda, Francisco. “Vida y escritos de San Pedro de Alcántara”. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 14 (1998): 419-425.
- Merino, José Antonio (ed.). *Un hombre de ayer y de hoy, san Pedro de Alcántara*. Madrid: Editorial Cisneros, 1976.
- Meseguer Fernández, Juan. “Camino de perfección de San Pedro de Alcántara”. *Archivo Ibero Americano* 39 (1979): 467-471.
- Navarro, Tiburcio. *Sanctus Petrus de Alcantara post mortem redivivus sive fructus posthumi quos Ecclesia catholica ex fundata ab ipso provincia S. Josephi discalceatorum et ab aliis ex ista emanatis percepit*. Roma: Typis Angeli Bernabó, 1669.
- Peirats Navarro, Anna Isabel. “Christus medicus: teologia i metàfora de la curació espiritual”. *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d’Estudis Catalans* 35 (2022): 203-237.
- Pobladora, Melchor de. “Prodromi beatificationis Sancti Petri de Alcantara (1615-1622)”. *Collectanea franciscana* 37 (1967): 286-305.
- Sánchez Sánchez, David. “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”. *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 3 (2022): 171-191.
- Sanz Valdivieso, Rafael (ed.). *Místicos franciscanos españoles I. Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Villasante, Luis. “Doctrina de san Pedro de Alcántara sobre la oración mental”. *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu* 21 (1963): 207-255.

José Antonio Calvo Gómez  
 Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma  
 Universidad Pontificia de Salamanca  
 C/ Compañía, 5  
 37002 Salamanca (España)  
<http://orcid.org/0000-0002-9483-6866>



**IS ABORTION MORE SERIOUS THAN MURDER? PETER SINGER'S  
SHIFT FROM PREFERENTIALISM TO HEDONISM AND THE  
NECESSITY TO REVISE *PRACTICAL ETHICS***

***¿ES EL ABORTO MÁS GRAVE QUE EL ASESINATO? EL PASO DE  
PETER SINGER DEL PREFERENCIALISMO AL HEDONISMO Y LA  
NECESIDAD DE REVISAR PRACTICAL ETHICS***

MARTÍ COLOM NICOLAU

*Universitat Autònoma de Barcelona*

Recibido: 26/04/2024

Aceptado: 26/06/2024

**ABSTRACT**

Peter Singer's main interest has been practical ethics. At the level of normative ethics, Singer's moral philosophy has undergone two stages. The paper asks whether the changes at the level of normative ethics allow the Singer of the second stage to maintain the practical ethics approaches of his first stage, as he has done and as is paradigmatically shown in the successive editions of his famous book *Practical Ethics*. To this end, the first and second Singer's treatment of the question of the moral consideration of abortion and murder is confronted with a fairly widespread intuition, namely that murder is more serious than abortion. The conclusion is that the second Singer, unlike the first, cannot maintain his commitment to that intuition, and that *Practical Ethics* therefore requires an update. Finally, some possible ways in which Singer might address this situation are tentatively explored.

*Keywords:* Abortion, Hedonism, Killing, Peter Singer, Preferentialism, Utilitarianism.

## RESUMEN

El principal interés de Peter Singer ha sido la ética práctica. En el plano de la ética normativa su filosofía moral ha pasado por dos etapas. El artículo se pregunta si los cambios en el nivel de la ética normativa permiten al Singer de la segunda etapa mantener los planteamientos de ética práctica de su primera etapa, como ha hecho y como se muestra paradigmáticamente en las sucesivas ediciones de su famoso libro *Ética Práctica*. Para ello, el tratamiento que el primer y el segundo Singer hacen de la cuestión de la consideración moral del aborto y del asesinato se enfrenta a una intuición bastante extendida, a saber, que el asesinato es más grave que el aborto. La conclusión es que el segundo Singer, a diferencia del primero, no puede mantener su compromiso con esa intuición y que, por tanto, su *Ética Práctica* requiere una actualización. Por último, se exploran tentativamente algunas posibles formas en que Singer podría abordar esta situación.

*Palabras clave:* Aborto, Hedonismo, Matar, Peter Singer, Preferencialismo, Utilitarismo.

## I. INTRODUCTION

Peter Singer is one of the leading exponents of contemporary utilitarianism. He is best known for his contributions to the field of applied ethics,<sup>1</sup> where he has not hesitated to defend approaches that call into question some of the most established commonplaces of conventional morality.<sup>2</sup> Beyond this polemical character, which is always stimulating for the reader, the study of his work is also of special interest because his thought, far from remaining stable throughout his intellectual production, has undergone important changes. Specifically, these changes allow us to distinguish two well-differentiated stages.

In the first stage, which began with the start of his academic career in the 1970s, Singer opts for R.M. Hare's ethical proposal. Thus, at the metaethical level he follows universal prescriptivism, while at the level of normative ethics

1 Following Singer's usage, we will use *applied ethics* and *practical ethics* as synonymous expressions. We will distinguish this branch of ethics from metaethics and normative ethics, following the usual academic tripartition. For a didactic exposition of this tripartition, see Fisher (2011).

2 I use the expression *conventional morality* to describe the set of values, principles and rules of a moral nature that are widely accepted in societies such as ours. This conventional morality contains elements of very different ethical traditions, but it is not unreasonable to say that, since the appearance of John Rawls' *A Theory of Justice* in 1971, the utilitarian elements present in it have significantly diminished.

he follows preference utilitarianism.<sup>3</sup> In the second stage, from the 2010s onwards, Hare's influence was replaced by that of Henry Sidgwick and Derek Parfit. Both are decisive in understanding the Singerian metaethical transition towards objectivism,<sup>4</sup> while the substitution of preferentialism for hedonism, at the level of normative ethics, is mainly due to Sidgwick.<sup>5</sup>

As far as practical ethics is concerned, it is during the first stage that Singer develops the bulk of his positions on the subject. We are talking about approaches to the moral status of non-human animals, the scope of the moral obligation to combat poverty in the world, or bioethical questions related to the beginning and end of life.<sup>6</sup> Unlike what we have explained as happening at the level of metaethics and normative ethics, in most cases Singer has not, during his second stage, revised his approaches to this third level, the practical one.

This paper starts from the idea that it is legitimate to ask and explore whether the metaethical and normative shifts we have noted have had some kind of impact on his practical ethics, some kind of impact that Singer himself has not noticed or addressed. But the vastness of Singer's intellectual output, coupled with the limited space available here, makes it impossible to examine this question in general. We therefore intend to explore it by focusing our attention on one specific instance: Singer's answer to the question about the wrongness of killing, in connection with the moral consideration of abortion and murder.

This is a topic that Singer has worked on in several of his early works, such as the successive editions of *Practical Ethics* (1979; 1993; 2011), *Should the Baby Live?* (1985) or *Rethinking Life and Death* (1994) among others. Should we find any inconsistencies between the positions of the new Singer and what he set out in these earlier writings, this would give us reason to argue that Singer's books should be revised and brought up to date.

To this end, the structure we will adopt will be as follows: in a first section, we will introduce the conceptual framework with which Singer addresses the question of the wrongness of killing. Next, we will set out the intuition with

3 For a presentation of this variant of ethical subjectivism which is universal prescriptivism, according to which ethical judgements do not express propositions, but prescriptions or imperatives that can be universalised, see Hare (1963). For a presentation of the accompanying preferential utilitarianism, according to which the right action is that which maximises preference satisfaction, see Hare (1981).

4 In particular, the expositions of objectivism (here used in the sense of a metaethical doctrine according to which objective moral facts exist) found in Parfit (2011) and Sidgwick (1907).

5 Singer is influenced, above all, by Sidgwick (1907).

6 See, for instance, Singer (2009), Singer (1972) and Singer (1994), respectively.

reference to which we will work. Then, we will go on to synthesize the first Singer's position on this question, focusing on its implications for the moral consideration of abortion. Then, we will do the same for the second Singer's position. In section VI, we will examine the counter-intuitive conclusion we reach. Finally, we will explore some ways in which Singer might respond.

## II. SINGER'S CONCEPTUAL FRAMEWORK ON THE WRONGNESS OF KILLING

To avoid misunderstandings, before going into the substantive issues of Singer's position on abortion and murder we consider it appropriate to outline the general conceptual framework with which our author approaches the question of the wrongness of killing. This is a complex and nuanced issue, and to deal with it in the depth that it requires would take up space that we do not have here. Therefore, we will limit ourselves to pointing out four elements:

- a) To begin with, to answer the question "why is it wrong to kill?" we need a theory of what is bad about death — bad in moral terms, that is. When dealing with this issue, Singer often speaks of the (moral) *wrongness* of killing, but we believe that a rigorous use of the terms suggests that we should rather speak of the *badness* of killing.<sup>7</sup>
- b) When we think of the badness of death, the first thing that comes to mind is the evil that death causes in relation to the one who dies. However, Singer takes into account that death can also be bad for third parties. These would include the victim's relatives and acquaintances, who will suffer the grief caused by her absence or the fear of being the next to perish, and even the one who kills, for example, if she suffers psychologically as a result of having ended a life.
- c) To speak in terms of good and bad, as we have just said we will do regarding the deceased, is to speak of what has positive value and what has negative value or disvalue. As we have already mentioned in the introduction, Singer's ethics is utilitarian. As far as axiology is

<sup>7</sup> Above all, because in Singer's conceptual framework moral rightness and wrongness do not admit gradation (de Lazari-Radek and Singer (2014) reject the scalar version of utilitarianism (p. 335)), while goodness and badness do. With respect to death, this means that if we speak in terms of moral rightness all we can say is whether a death is right or wrong (bearing in mind that any death that does not maximise that which is valuable is wrong), whereas if we speak in terms of good-bad we can compare different deaths according to the effect they have on that which we consider valuable. This second possibility is much more explanatory and relevant to the goal we are pursuing here.



concerned, utilitarianism tends to opt either for the preferentialist theory of value (according to which what is of value is the satisfaction of preferences and what is of disvalue is the frustration of that satisfaction), or for the hedonist theory of value (according to which what is of value is pleasure and what is of disvalue is suffering). Therefore, if death is good or bad, it will be because it improves or worsens the balance between what has positive value and what has negative value, either in terms of preference satisfaction or pleasure-pain.<sup>8</sup>

- d) However, the matter is somewhat more complicated, for it is generally understood, and Singer agrees, that there are two ways in which death can generate disvalue in relation to the one who dies: in an intrinsic way and in an extrinsic way.<sup>9</sup> If, with respect to the one who dies, death negatively affects intrinsically valuable things (for example, the satisfaction of preferences or pleasure), then we say that it is intrinsically bad or that it generates an intrinsic evil. The paradigmatic example of an intrinsically bad death is a painful death. In preferentialist terms, it is intrinsically bad because it frustrates the preference not to suffer that we all have. In hedonistic terms, it is intrinsically bad because it inflicts suffering.

But it may be the case that death generates disvalue without negatively affecting, *per se*, intrinsically valuable things.<sup>10</sup> In such cases we say that it is extrinsically bad.<sup>11</sup> This extrinsic badness of death can be characterized in comparative terms. According to comparativism, what makes our life worse than it could have been causes us harm, and what makes our life better than it could have been benefits us (Luper 2021).<sup>12</sup>

8 In the following pages we will turn our attention to the disvalue generated by death, but we must not lose sight of the fact that everything we will say also applies to those cases in which the value it generates is of a positive sign.

9 This can be seen, for example, throughout the chapter “What’s wrong With Killing?” in the successive editions of *Practical Ethics*.

10 It could be the case of a painless death, for example.

11 Although this is not Singer’s approach, it should be noted that the idea that death is bad for the one who dies has been questioned throughout the history of philosophy. Epicurus, in the *Letter to Menoeceus*, already attacked this thesis. Warren (2004) offers a good account of this of this discussion, which he complements with the contributions of later Epicurean thinkers, such as Lucretius:

*Lucretius successfully shows that if either of two conditions are met, it is wrong to think of death as a harm and feel sorrow for the dead. First, if death is agreed to be the end of the person’s existence, then death cannot be a harm. Second, if death is agreed to be the absence of sensation (like sleep) then death cannot be a harm (p. 39).*

12 Some of the earliest approaches to this issue can be found in Nagel (1970), Quinn (1984) and Feldman (1991).

agel (1987) illustrates how the application of this comparative approach to the question of death works when he argues that, "if it's bad, that must be because it is the absence of something good (like interesting or pleasant experiences)" (p. 92). In other words, we can argue that death is bad because it prevents the deceased from attaining the intrinsic goods that she would have enjoyed had she not died.<sup>13</sup> The focus, therefore, is not on whether the deceased has suffered something intrinsically bad (e.g. pain), but on whether she has been *deprived* of good things.<sup>14</sup>

The comparativist reading of the extrinsic badness of death is not necessarily a utilitarian approach, but it fits very well with both its hedonist and preferentialist versions. For the former, painless death is bad because it entails a deprivation of all the pleasure that would have been experienced if life had gone on. For the latter, it is bad because it prevents the satisfaction of preferences that could have arisen and been satisfied in the future.

### III. AN INTUITION AND A FEW STIPULATIONS

Having outlined the general conceptual framework within which Singer approaches reflection on the moral evil of death, we are now ready to move on to a scenario in which to test whether Singer's first position on the moral permissibility of murder and abortion holds in his second stage. With respect to abortion, different religious groups argue that, when intentional, it is morally equivalent to murder. However, it seems that the most widespread intuition is that murder is worse, in the sense that it generates greater moral disvalue, than abortion.<sup>15</sup> Hereafter, we will refer to this intuition as I.1.

Despite its initial appeal, the fact is that I.1's degree of plausibility depends on the way in which its elements are concretised. For example, what sense does the term *murder* take in I.1? Does I.1 apply exclusively to human beings, or can

13 After Nagel, the comparative evil of death has been discussed, among others, in Silverstein (1980), Feldman (1992) (where a characterisation of extrinsic evil very similar to the one we have provided here is also given), M. Kamm (1993) or Broome (2004).

14 To be more precise, whether she has been deprived of good things or *bad things*. According to this approach, if the future holds nothing but misery for someone, his or her death might be comparatively better than continuing to live.

15 In support of the greater prevalence of this intuition, we could argue that in all societies there have been norms that punish murder, but the same is not true for abortion.

it be extended to any animal species? I.1 refers to what is *worse*, but *worse* for whom? Tentatively, we start from the idea that I.1 responds to a whole set of variables, and that not all of them have the same weight in justifying it. Therefore, below we propose a series of stipulations that aim to neutralise some of the variables which, while they contribute to explaining the plausibility of I.1, do not make an essential contribution:

- a) To begin with, to properly understand what is at stake it is interesting to read I.1 not as if we were comparing the relative badness of murder and abortion in different individuals, but as if we were comparing it with respect to the same individual. In this way, we are not comparing two future lives (each with its own amount of that which is valuable in a unique distribution over time), but one and the same life. So, I.1 would translate as saying that, if we take an individual into consideration, his abortion will be less serious than his murder at a later point in time, *ceteris paribus*.
- b) Also, going beyond the technical meaning of *murder* in criminal law, when we use the term in the context of I.1 we understand it to refer to the act of ending someone's life without their consent. *Abortion*, on the other hand, would refer to the non-accidental act of interrupting a gestation process to prevent the birth of a new individual. In common parlance, the term *abortion* may apply to other species, while *murder* is usually reserved for human beings, and other words are used to refer to the killing of non-human animals and other living beings. Even though in the sense we have given the term here nothing would prevent us from extending its use beyond the limits of our species, the fact is that I.1 loses plausibility beyond these limits, so we will remain within them.
- c) In relation to what was said in section II.b, in the following pages, in order to simplify things, we will leave aside the badness of death for third parties,<sup>16</sup> and we will focus exclusively on the badness of death with respect to the one who loses his life. Therefore, we will not be discussing the badness of killing, but rather the badness of death, strictly speaking.

16 We can imagine that it remains constant in all the cases we will compare.

#### IV. THE STANCE OF THE FIRST SINGER

##### 1. The stance of the first Singer on the value of life and the disvalue of death:

The first Singer's position rests on a preferentialist conception of value. Starting from here, we are interested in what answer he gives to the question of whether all lives have equal value, or whether all deaths are equally bad. To get this answer, we must bear in mind that, for Singer, in the preferentialist framework there are two morally relevant properties: consciousness and self-consciousness or self-awareness. Let us look at this in more detail.

As is well known, for preferentialism value lies in the satisfaction of preferences.<sup>17</sup> Having consciousness is a prerequisite for developing preferences in the sense that utilitarians give to this term. However, it turns out that not all living beings have consciousness. Therefore, from the preferentialist perspective we can draw a first distinction between non-conscious living beings and conscious living beings.

Non-conscious living beings do not have preferences, and therefore their lives have only indirect value, and their deaths can only be bad insofar as they have effects on others who do have preferences. In contrast, conscious beings have preferences, and therefore their lives and deaths can contribute, in positive or negative terms, to what is intrinsically valuable — that is, preference satisfaction.

But Singer does not stop here, because he considers that there are two different types of preferences: *future-oriented preferences* and all other preferences. From what Singer explains we can infer that future-oriented preferences are exclusive to self-conscious living beings or *persons*, that is, to those beings who conceive themselves as existing over time and who "are highly future-oriented in their preferences". These would include "a wide range of the most central and significant preferences a being can have" and which have to do with what the person "has been trying to do in the past days, months, or even years" (Singer 1993, 95). At other times these preferences are referred to as "future-oriented goals and purposes" (Kuhse and Singer 1985, 64–65) or "hopes and desires" (Kuhse and Singer 1985, 120). They would comprise the "desire to continue living" (Singer 1993, 125), but it seems that they would not be restricted to it.

<sup>17</sup> Preferentialism often speaks of preferences and desires as if they were synonyms. To avoid muddling the issue, we will talk about preferences.

In any case, the fact remains that the Singer of the first stage considers these future-oriented preferences to be especially valuable,<sup>18</sup> and that confers a special value on the lives of their holders, and a special disvalue on their deaths. In contrast, merely conscious living beings are not aware of existing over time and therefore do not have these future-oriented preferences, although they do have preferences. Compared to persons, their lives are less valuable, and their deaths are less serious.

In short, then, for the preferentialist Singer, consciousness is a morally relevant property that makes it possible to distinguish a first level occupied by non-conscious living beings from a second level occupied by conscious living beings. In turn, self-consciousness is a morally relevant property that allows us to distinguish, on this second level, the sub-level of merely conscious living beings from the sub-level of self-conscious living beings or *persons*.<sup>19</sup> The value of the lives and the disvalue of the deaths of these beings increases, *ceteris paribus*, as we increase in level.

## 2. The implications of this view for the moral consideration of abortion and murder:

Abortion is the termination of a life. It is a life that is not self-conscious, but at most conscious,<sup>20</sup> and therefore has the value attributed to any conscious life (Singer 1993, 135 ff.).

On the one hand, abortion is *intrinsically* bad if it frustrates foetal preferences. Given the degree of psychological development of a foetus, these

18 But in Singer's handling of the issue it is not clear whether being able to have future-oriented preferences gives persons access to a potentially greater quantity of what is valuable, or whether the satisfaction of future-oriented preferences is qualitatively superior to the satisfaction of other preferences. However, this is not a question we can dwell on now, nor do we need to in order to advance the discussion at hand.

19 Which living beings fall into each of these levels is a complex factual question that ultimately depends on each case, and there are many grey areas. Singer does not have a problem admitting this, and insists that, since there is a great deal of variability within the biological boundaries of any species, belonging to one of them cannot be a criterion for establishing which beings possess the morally relevant properties.

Although he does not provide a comprehensive treatment of the question, we can infer from his texts that non-conscious living beings include plants, among others; that self-conscious beings include normal adult specimens of the species *homo sapiens* and the other species of great apes; and that merely conscious beings would be all those living beings with sentience (i.e., with the capacity to experience pleasure and pain) that are not self-conscious (Singer 1993).

20 We say that it is at most conscious because there is a period of time, when it begins to exist, during which the foetus is a non-conscious being.

preferences do not go much further than the preference to feel pleasure and not pain. In no case can one attribute to a foetus the special kind of preferences that, with Singer, we have called *future-oriented preferences*, for a foetus is not self-conscious. On the other hand, abortion is *extrinsically* bad if it deprives the foetus of the satisfaction of future preferences — that is, preferences that would arise in the future.<sup>21</sup>

To murder a *person* is to end a life. It is a life that is self-conscious (that is so by definition: it is the life of a *person*), and, therefore, in the Singerian preferentialist framework it has a higher value, *ceteris paribus*, than what is attributed to the life of a merely conscious being (Singer 1993, 89 ff.).

On the one hand, the murder of a person is intrinsically bad if it frustrates the person's preference not to suffer, as well as if it frustrates his or her future-oriented preferences, the satisfaction of which is especially valuable. On the other hand, murdering a person is extrinsically bad if it deprives the person of the satisfaction of future preferences — that is, preferences that would arise in the future.

## V. THE STANCE OF THE SECOND SINGER

### 1. The stance of the second Singer on the value of life and the disvalue of death:

The second Singer's stance rests on a hedonistic conception of value. Starting from here, we are again interested in his answer to the question of whether all lives have the same value, or whether all deaths are equally bad. To get this answer we must bear in mind that, for Singer (1993), in the hedonist framework there is only one morally relevant property: sentience (p. 58). Let us look at this in more detail.

For hedonism, pleasure is what has value. Sentience is the capacity to feel pleasure and pain, and in order to have sentience it is necessary to have some degree of consciousness (Singer 1979, 117). But it turns out that not all living beings have consciousness and, consequently, sentience. Therefore, from the hedonistic perspective we can draw a distinction between non-conscious (and non-sentient) living beings and conscious (and sentient) living beings.

<sup>21</sup> It is important to note that future-oriented preferences are not the same as future preferences. The latter may include the former, but also non-future-oriented preferences.

Non-sentient living beings cannot feel pleasure and pain, and therefore their lives have only indirect value, and their deaths are only bad for their effects on sentient third parties. In contrast, conscious (and sentient) beings can feel pleasure and pain, and therefore their lives and deaths can contribute, in positive or negative terms, to what is intrinsically valuable — i.e. pleasure.

It is crucial to note that, in the hedonist framework, Singer cannot account for the distinction between future-oriented preferences and any other preferences. In this second stage, the value of the satisfaction or dissatisfaction of preferences of any kind is reduced to pleasure/pain they produce, so that it is irrelevant that future-oriented preferences are only available to self-conscious beings.<sup>22</sup> The only relevant thing is whether the being has the capacity to feel pleasure and pain, and there is no way to introduce qualitative differences between different kinds of pleasure or pain, only quantitative ones. This idea is captured by the principle of equal consideration of interests, according to which equal amounts of pleasure and pain matter the same (Singer 1993, 21 ff.).

In short, then, for the hedonist Singer, consciousness, which reflects sentience, is the only morally relevant property, which allows us to distinguish a first level occupied by non-conscious living beings from a second level occupied by conscious living beings. Therefore, at least in principle, the lives of self-conscious beings and conscious beings are of equal value and their deaths are equally bad.

## 2. The implications of this view for the moral consideration of abortion and murder:

Under a hedonistic value theory, abortion is *intrinsically* wrong, on the one hand, if it inflicts pain on the foetus.<sup>23</sup> On the other hand, abortion is *extrinsically* bad if it deprives the foetus of future pleasures.

From a hedonistic perspective, the murder of a person, on the one hand, is bad in intrinsic terms if it is painful. That it frustrates future-oriented preferences is not something that can be factored into the equation and taken into consideration, unless this frustration is expressed in the form of pain at the

<sup>22</sup> Nevertheless, it might be that beings with the capacity to form future-oriented preferences are happier than beings who are not able to do so, and then, in purely hedonistic terms, this would give us an indirect reason to consider their lives more valuable. This possibility will be discussed further in section VII below.

<sup>23</sup> And, as we mentioned before, there will be a lapse of time, when the foetus begins to exist, during which it is a non-conscious being and therefore no intrinsic evil can be done to it.

moment of death. On the other hand, the murder of a person is extrinsically bad if it deprives the person of future pleasures.

## VI. A COUNTERINTUITIVE CONCLUSION

To recapitulate, we have stated I.1, a fairly widespread intuition about the comparative seriousness of abortion and murder, and then synthesised the approaches to the way in which, according to the first and second Singer, abortion and murder can be bad. At this point, it is time to examine whether the approaches of these two stages are equally compatible with I.1.

Starting with the first Singer, we find that, in terms of extrinsic badness, he cannot maintain I.1. If we consider an individual, her abortion when she is a foetus and has almost her whole life before him will deprive her, in comparative terms, of greater satisfaction of future preferences than her murder at a later point in time, when she has not so long to live.

However, I.1 can be sustained in terms of intrinsic evil. Since Singer is advocating a version of preferentialism in which *future-oriented preferences* have a place; since these preferences are only available to self-conscious beings or *persons*; since death frustrates these preferences; since this frustration is the source of a special disvalue; and since a foetus is not a *person* in the sense that Singer uses the term; then the Singer of this first stage can indeed hold that a murder is more serious than an abortion, that killing a person is more serious than killing a foetus, or that, if we take an individual, his abortion is less serious than his murder at a later point in time, *ceteris paribus*. Because abortion does not frustrate future-oriented preferences, but murder does.

Thus, if we look at the matter from the perspective of extrinsic badness, Singer's position is incompatible with I.1, but if we look at it from the perspective of intrinsic badness, the conclusion we reach is the opposite. It is on this second perspective, that of intrinsic badness, that Singer (1993) relied on to construct the typical position of his first stage according to which abortion is morally permissible, but murder is not (p. 90). It should be noted that it is the possibility of holding this typical position that does a substantial part of the work of making his general stance on the value of life and the badness of death plausible to the broad readership he addresses in books such as *Practical Ethics*.

Turning now to the second Singer, in terms of extrinsic evil I.1 cannot be sustained either. If we consider an individual, her abortion when she is a foetus and has almost his whole life ahead of her will deprive her, in comparative terms,



of more future pleasure than her murder at a later time, when she has not so long to live.

But what about intrinsic badness? This is where the major difference lies. Since Singer is committed to the hedonistic variant of utilitarianism (in which *future-oriented preferences* have no place), he has no way of recognising a special value in *person's* lives, so that, by virtue of the principle of equal consideration of interests, equal amounts of suffering matter equally — regardless of the psychological complexity of the sentient being experiencing them.

Thus, if we look at the matter from the perspective of extrinsic badness, Singer's position is incompatible with I.1 because we reach a conclusion that reverses the order of I.1: abortion is more serious than murder. If we look at it from the perspective of intrinsic badness, Singer's position is also incompatible with I.1, but in other terms, because we conclude that abortion and murder are equally serious, insofar as they inflict the same amount of pain.

## VII. HOW TO DEAL WITH THIS COUNTERINTUITIVE CONSEQUENCE?

We have just seen how, with respect to I.1, the second Singer deviates from the first Singer and departs from what he had been arguing, during his first stage, in the successive editions of *Practical Ethics*, *Should the Baby Live?* or *Rethinking Life and Death*, among others. This deviation is due to his shift from preferentialism to hedonism and confirms that the change at the level of normative ethics does have effects at the level of practical ethics, effects that our author has not taken into account or addressed. In this scenario, we explore three ways that Singer has at his disposal to deal with this situation:

- a) A first possibility is to try to discredit I.1 by arguing that it is not true that abortion is less serious than murder. To this end, it could be argued that not only does hedonistic utilitarianism (both on the basis of intrinsic and extrinsic evil) contest the plausibility of I.1, but so does preferential utilitarianism on the basis of extrinsic evil. This convergence in rejecting I.1 would provide grounds for doubting its plausibility.

In the same vein, one could argue that the compatibility of Singerian preferentialism with I.1 rests exclusively on the existence of future-oriented preferences, and that this is too fragile a foundation (at least within early Singer's normative ethics) to support such a construction. After all, as we have already mentioned, Singer never satisfactorily

explains what gives these preferences a special status. Be that as it may, it is unlikely that singer bites the bullet and goes for this option.

- b) A second possibility is to try to accommodate I.1 by arguing that, in fact, hedonistic utilitarianism does not imply that abortion is more serious than murder. This could be done in at least three ways:

b.1) Singer has insisted on numerous occasions that, in practice, and contrary to what many people may think, the conclusions of utilitarianism (also in its hedonistic version) do not deviate too much from those of conventional morality.<sup>24</sup> Going further into this approach, he could argue that, in the real world, individuals do not exist in a vacuum, so that in assessing the badness of death it is necessary to take into account the effects that abortion and murder have on others. If we do so, we will find that the latter has a greater negative impact on pleasure than the former.

How is this possible? One could begin by arguing, for instance, that self-conscious beings have, as a consequence of possessing this self-consciousness, a greater capacity to experience pleasure and pain than merely conscious beings do. If we add to this the fact that the cases of abortion under consideration here are wanted by the mother, we can conclude that, while abortion in itself does not generate positive value, it avoids a great deal of negative one. In particular, that of forcing a woman (which is usually equivalent to forcing her family as well) to have an unwanted child, and often also to take care of it once it is born (in cases in which adoption is not an option). Conversely, murder often has a serious negative impact on the well-being of others. On the one hand, in the form of psychological suffering for the mourning family and friends. On the other hand, in the form of unease and discomfort for other members of the community, if they learn that someone has lost their life against their will, and that this threat also hangs over their existence (Singer 1993, 92).

These reasons would serve to prove that, in fact, also for hedonistic utilitarianism murder is more serious than abortion. Moreover, the fact that they rest on considerations that Singer himself has already pointed to in his texts gives us reason to believe that an eventual response from him would surely

<sup>24</sup> For example, examining the hypothetical scenario in which a surgeon, by surreptitiously killing a patient, would obtain organs that would allow him to save more than one life, Singer (2014) argues that given "the extreme rarity of the circumstances in which killing one patient could benefit several others, [...] a rule absolutely prohibiting such acts by doctors is justified." (p. 299). Singer (1993) explains that this conservative approach to utilitarianism draws on R.M. Hare's distinction between two levels of moral reasoning, the intuitive and the critical (p. 92).

follow along these lines.<sup>25</sup> However, this attempt to accommodate this intuition is a manoeuvre that can only provide indirect reasons in support of I.1, which ultimately depend on factual considerations.

b.2) There is another way of accommodating I.1, which Singer has not explicitly explored, and which involves bringing a new variable into play: that of the prudential value of the future.

In relation to this issue, it is generally understood that the contribution that a future event can make to our welfare depends on the relationship between us and the event.<sup>26</sup> Depending on which type of relationship is considered to matter, a distinction is made between time-neutral theories and time-relative theories.

If one opts for a time-neutral theory, the relationship that matters is that of numerical identity, and the contribution that a future event can make to our well-being "is determined only by the positive or negative value that this event will have [for us] when it takes place" (Paez 2017, 95). If, on the other hand, we opt for a time-relative theory, McMahan (2023) explains that:

*The strength of a person's interest at time t in having some benefit in the future, or avoiding some harm, is a function of two variables: (1) the magnitude of the benefit or harm at the time when it would occur and (2) the strength of the prudential unity relations [e.g. psychological connectedness] between the person at t and herself at the time the benefit or harm would occur.*

Were Singer to opt for a time-relative theory and develop convincing arguments to defend it, he would be spared all these complications with regard to abortion.<sup>27</sup> This is so because of the weakness of the prudential unity relations (in terms of psychological connectedness) between a foetus which, at most, will be a conscious being, and itself at a later stage, when it is already a *person*.

Nevertheless, although this path seems promising,<sup>28</sup> in *The Point of View of the Universe* (a key work in Singer's second stage) he defends Sidgwick's axiom of prudence, according to which we should have an impartial

25 Singer himself corroborated this point in the discussion that followed the presentation of a draft of this article at the 17th Conference of the International Society for Utilitarian Studies, which took place on June, 2024, at University College London's Faculty of Law.

26 Parfit systematized many of these issues in the third part of *Reasons and Persons* (1984), devoted to the question of personal identity. For a more recent introduction to the question of personal identity, see Gallois (2016).

27 Other authors who, in addition to McMahan (2002), have supported a time-relative theory are Shoemaker (1970), Lewis (1976) and DeGrazia (2005).

28 It seems so to Paez (2017), albeit in relation to the ethical treatment of animals.

consideration for all the moments of our life (Sidgwick 1907, 381). This is a clearly time-neutral approach. Moreover, Singer (2014) argues against three time-relative proposals: Williams' (1976), who argues that "the right perspective on one's life is from the now" (p. 206-209); that of Temkin (2011), who is of the opinion that the Sidgwickian conception of individual self-interest should be discarded for an alternative that pays attention to the direction of a life; and also the Aristotelian-inspired teleological perspective of Slote (1983), according to which the acme is the most important moment of life.

All this gives us reason to dampen our enthusiasm about the possibility of making Singerian hedonism compatible with a time-relative position,<sup>29</sup> although initially it had seemed to us to be a promising chance of accommodating I.1.

b.3) As a third possibility, Singer could renounce hedonism as he has put it, and opt for another theory of value, choosing some kind of objective-list theory or going back to the preferentialist one. The latter seems to be a particularly unfeasible option, as it would require, among other things, a further change at the metaethical level. After all, Singer's axiological transition rests, in turn, on metaethical considerations about the existence or non-existence of objective moral values. The possibility of resorting to an objective-list theory, on the other hand, would make it possible to solve the problem without having to renounce metaethical objectivism, but it would not be free of complications either.<sup>30</sup>

## VIII. CONCLUSION

The aim we have pursued in this paper has been to explore whether the metaethical and normative changes that have occurred in Singerian moral philosophy have had some kind of impact on his practical ethics — some kind of impact that would have gone unnoticed or has not been addressed by Singer

29 Indeed, it should come as no surprise that Singer's position aligns with time-neutral positions, because moving in this direction seems most consistent with the orientation of the second Singer's metaethics and normative ethics: the Sidgwickian hedonism he adopts points towards an impersonal conception of value; by means of debunking evolutionary arguments he has banished partiality from the world of ethics (Lazari-Radek and Singer 2014, 174 ff.); physical-geographical proximity does not affect the weight of equal amounts of pleasure (Singer, 1972), nor does biological distance in evolutionary terms (Singer, 2009); when we talk about other individuals, temporal proximity is not relevant either. Why should it be in relation to our own future well-being?

30 The most important of which would be how to resolve a conflict between different values in the list.

himself. In order to reduce this task to manageable dimensions in a work of this nature, we have focused on the moral consideration of abortion and murder.

We have proved that the first Singer's preferential utilitarianism can account for the intuition that murder is more serious than abortion. It can do so because it contemplates the existence of a special kind of preferences, future-oriented preferences, whose frustration entails a special intrinsic evil. We have also shown that the hedonistic utilitarianism of the second Singer cannot account for this intuition, because it cannot recognise, in a straightforward way, the special seriousness of preventing the satisfaction of future-oriented preferences.

In this way, we have proved that our initial suspicion was legitimate: the first Singer's practical ethical approaches to the permissibility of abortion and to its seriousness in comparison with murder can only be maintained on a preferentialist background, but not on the hedonism that defines his second stage. This would be an error in his proposal, an error which, if not repaired, would give us reason to discard his moral philosophy. In order to deal with it, the works of his first stage, such as successive editions of *Practical Ethics*, *Should the Baby Live?* and *Rethinking Life and Death*, among others, should be reviewed in this respect.

However, it is important not to exaggerate the force and scope of the conclusions we have reached. Firstly, because, as we have already noted, there are some ways in which Singer could salvage the ethical stance on abortion and murder of his first stage, even if he has changed his axiology. Secondly, and more important, because what we have so far managed to prove is that, on a narrow issue (concerning abortion and murder and their comparative seriousness), Singer's transition at the level of normative ethics forces us to revise his classical practical stance on the matter. However, it is not admissible to extrapolate from this single piece of evidence that, because of his transition to hedonistic utilitarianism, the whole of Singerian practical ethics has become obsolete. It is likely that a detailed examination of more cases such as the one we are concerned with here will provide us with new evidence to corroborate this thesis, but until this research is carried out we can do no more than conjecture about the extent of the fit or misfit.<sup>31</sup> Moreover, the tensions we have detected are a consequence of the incompatibility between the transformations at the level of normative ethics and the practical Singerian thesis, but it is not

31 It seems that another aspect of Singer's practical ethical proposal where inconsistencies exist is that of the nature of value, since personal and impersonal conceptions of value seem to coexist without a precise delimitation of their contours. We will deal with this issue on a future occasion.

clear that the metaethical changes also generate these frictions. Be that as it may, those are further issues that remain to be clarified on a future occasion.

## BIBLIOGRAPHY

- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Vol. 116. Oxford University Press.
- DeGrazia, David. 2005. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge University Press.
- Feldman, Fred. 1991. "Some Puzzles about the Evil of Death." *Philosophical Review* 100 (2).
- Feldman, Fred. 1992. *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Vol. 104. Oxford University Press.
- Fisher, Andrew. 2011. *Metaethics: An Introduction*. Acumen Publishing.
- Gallois, Andre. 2016. "Identity Over Time." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Clarendon Press.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198246609.001.0001>.
- Kuhse, H, and Peter Singer. 1985. *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. Vol. 23. Oxford University Press.
- Lazari-Radek, Katarzyna de, and Peter Singer. 2014. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford University Press.
- Lewis, David. 1976. "Survival and Identity." In *The Identities of Persons*, edited by Amelie Oksenberg Rorty. University of California Press.
- Luper, Steven. 2021. "Death." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2021.
- M. Kamm, F. 1993. *Morality, Mortality: Volume 1: Death and Whom to Save It From*. Oxford University Press USA.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Vol. 2. OUP Usa.
- Nagel, Thomas. 1970. "Death." *Noûs* 4 (1).
- Nagel, Thomas. 1987. *What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy: A Very Short Introduction to Philosophy*. Vol. 179. Oxford University Press.
- Paez, Eze. 2017. "La Muerte de Los Animales No Humanos En El Nuevo Utilitarismo Hedonista de Peter Singer." *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 4 (1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/127>.
- Parfit, D. 2011. "Volume Two." In *On What Matters*, edited by Samuel Scheffler. Vol. 2. New York: Oxford University Press.

- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Quinn, Warren. 1984. "Abortion: Identity and Loss." *Philosophy and Public Affairs* 13 (1).
- Shoemaker, Sydney. 1970. "Persons and Their Pasts." *American Philosophical Quarterly* 7 (4).
- Sidgwick, Henry. 1907. *The Methods of Ethics*. 7th Edition. London: Macmillan and Company, Limited.
- Silverstein, Harry S. 1980. "The Evil of Death." *Journal of Philosophy* 77 (7).
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229–43. <http://www.jstor.org/stable/2265052>.
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Book. 1st ed. Cambridge [etc: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. 2nd ed. Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 1994. *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*. Text Publishing, Melbourne.
- Singer, Peter. 2009. *Animal Liberation*. 4a ed. Nova York: Harper Perennial Modern Classics.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. Book. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, Michael. 1983. *Goods and Virtues*. New York: Oxford University Press.
- Temkin, Larry S. 2011. *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*. Oxford University Press USA.
- Warren, James. 2004. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Vol. 116. Clarendon Press.
- Williams, B. 1976. "Persons, Character and Morality." In *The Identities of Persons*, edited by A. Rorty, 197–216. Berkeley-Los Angeles, CA: University of California Press.

Martí Colom Nicolau  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Profesor sustituto de universidad  
[marti.clm@gmail.com](mailto:marti.clm@gmail.com)







**THE IDEA OF TIME AND THE EVOLUTION OF HISTORY.  
THOUGHTS ON A DIALECTIC IN SPANISH MEDIEVAL JUDAISM**

***CONCEPCIÓN DEL TIEMPO Y EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA. IDEAS  
SOBRE UNA DIALÉCTICA EN EL JUDAÍSMO MEDIEVAL ESPAÑOL***

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ  
*Universidad de Murcia*

Recibido: 07/02/2022 Aceptado: 22/09/2022

**ABSTRACT**

From its origin, Israel has been determined by history. The Jewish people was shaped historically as such around the Torah. However, Jewish history itself witnessed in its bosom the birth of spiritual experiences that go beyond historical and chronological boundaries. Aside from history and temporality, some experiences, paradoxical to its collective existence, appear continuously in Jewish history throughout time. In the present article we will analyze, from the perspective of philosophy and theology of history, this duality in a time and place that are key to its understanding: The Middle Ages in the Iberian Peninsula. Our research is a transversal outlook in which this topic is addressed from a broad analysis ranging from tradition and scripture, to mystique, philosophy and eschatology.

*Keywords:* Judaism, Sepharad, Time, Philosophy, History.

## RESUMEN

Desde su origen, Israel se ha configurado en torno a la historia. El pueblo judío se cohesionó históricamente como tal vinculado a la Torá. Sin embargo, la propia historia judía fue desde sus orígenes testigo del nacimiento en su seno de experiencias espirituales más allá de los límites históricos y cronológicos. Junto a la conciencia histórica y la vivencia de la temporalidad, experiencias temporalmente paradójicas brotan en la historia judía a lo largo del tiempo de forma continuada. En el presente artículo analizaremos, desde la perspectiva de la filosofía y la teología de la historia, esta dualidad en un tiempo y lugar que son claves para su comprensión: La Edad Media en la Península Ibérica. Nuestra investigación quiere ser una mirada transversal en la que esta cuestión es abordada desde un amplio análisis que va desde la tradición y la escritura, hasta la mística, la filosofía y la escatología.

*Palabras clave:* Judaísmo, Sefarad, Tiempo, Filosofía, Historia.

## I. INTRODUCCIÓN

The Jewish religion provided in its beginnings a very effective means to reduce complexity, as it generated *sense* out of the chaos of the incomprehensible. Everyday worries were set aside, in the background, thanks to the consecration of time, and attention was focused on a primal *principle*, origin of everything. Private cares, the empiric world, facts as a whole, were trapped in history, “structured by sense”<sup>1</sup>. In the Bible, history has a clear aim: it recalls Yahweh’s interventions, it shows God as revealed in history, not a complete history of Israel. On the blurred line between legend and history, a community in the making judges events critically. This judgement is so deep that it goes beyond the events and is able to reflect on the problematic nature of the act of narrating. With surprising self-assuredness, Israel started to scrutinize its existence in relation to God’s will very early on. As a result, the course of history, pushed by some processes that ran deep, favored a collective self-assessment full of historicity. A highly distinctive singularity is attached to Judaism from its origin. Throughout its particular and hazardous history, some radical collective circumstances and experiences formed a rather troublesome identity along time. Although this people is determined by history, Jewish history itself rejects any attempts at being interpreted within a general and all-encompassing discourse. As

1 Walter Burkett, *Creation of the Sacred* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 52.

a matter of fact, every attempt at substantiating a “theory of time” or a “philosophy of history” in the Scriptures is an endeavor tinted with the paradoxical, with contradiction and complexity. This extremely ambivalent history holds in its bosom powers that curtail its own idea of continuity, or that filter this continuity within a cyclical, recurring scope, that question the temporal sequence of chronology, or turn this sequence into a ritualized process that suspends the very nature of historical time. However, it is not only time and chronology—backbone elements of common history—the ones that can modify their appearance so far as to become unrecognizable. Beside this, we see that something we could call “alternative time states” come about and overflow: messianism, apocalypics, metahistory, ahistorical mysticism, all of them paradoxical experiences of collective existence in time. The Middle Ages and the Iberian Peninsula are the setting where all of these experiences developed in a striking ceremony of human spirit overflow. Having already addressed these issues in an introductory way in previous work<sup>2</sup>, the main aim of this article is to show this duality and to reflect on its boundaries and contributions, to present the fascinating concurrence of all these power lines in medieval Judaism which make the experience of Israel gravitate, be suspended, or projected throughout time and history. Our secondary objective is also to relate that singular experience of vertigo or temporal stillness, of historical contingency or mystical ecstasy to the richness and singularity of Judaism in Sepharad.

## II. TIME AND HISTORY

Judaism bound the historical to the transcendental from its very beginning as a people: human history reveals God’s will. This process underwent a subtle modification along the centuries: the historical experiences made up levels from which a dialectic between divine actions and Man’s answers expresses itself. In this dialectic, the temporal history of the Jewish man is embedded in the “history of salvation”, so that the mythical archetypes of the origin become the true history. Later on, in a “return of the same”, this true history is mythologized through a process of ritual repetition of the holy and liturgical time. We mark the absence of the unambiguous concept of biblical “time” in the genesis of this ambivalent complexity, so reluctant to a precise conceptualization<sup>3</sup>. Apart from

2 José A. Fernández López, “Vértigo y éxtasis. Mística e historia en el judaísmo medieval español”, *Anuario del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, nº 3 (2017): 571-586.

3 See Tamar Rudavsky, *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 2000), 1-3.

all periodization, the real difficulty when it comes to theorizing about the nature of time in Judaism from biblical archetypes lies in the distinction and relation between linear and cyclical time. According to some interpretation, whereas for some Greek philosophers time was never perceived as reality, or at the most, they developed an abstract notion of linear time, Semitic peoples, nomadic and migrant, with a troubled history, promptly became aware of the divergent functions of time and space<sup>4</sup>. Faced with the idea of a static reality, foreign to mutation and orderly à la Greek, time is ontologically futile. On the other hand, the Jews introduced an ontology of time in the West through the Scriptures via a dynamic re-interpretation of their own existential development as a people tightly linked to history and their relationship to the surrounding world.

To J. Barr's credit, he looked critically into this dichotomous characterization of the idea of time, which confronts what we could call the Athens model to the Jerusalem one, as well as its more moderate versions<sup>5</sup>. According to Barr, beyond the usual clichés, there is a semantic gap between the Attic and Semitic mentality concerning cyclicity and linearity, besides an impossibility to deduce a philosophy of time or a vision of time from their respective verbal time systems in either Greek or Hebrew culture<sup>6</sup>. In Hebrew thought, the alleged absence of cyclical vision can be interpreted as rejection of the idea of events happening again, as a way to stress that history is the expression of an intentional push towards a goal. On the other hand, in the Greek view, the cyclical time lies aside from history, in cosmological perspective, as an expression of the iterative order of the movements of the Celestial Spheres<sup>7</sup>. Therefore, in the light of this difference between the sense level and the conceptual reference one, it is incredibly hard to justify a substantial comparison between both perceptions. Despite this circumstance and the almost complete lack of a metaphysical speculation in biblical literature concerning time –with the exception of the Book of Ecclesiastes– there is a suggestive linear temporality associated to historicity in the Scriptures via two great founding moments: the Creation, the instant when God pushed temporality towards the future; this ongoing linearity protects God's choice of

4 André Neher, "The View of Time and History in Jewish Culture, in *Cultures and Time*, ed. Louis Gardet (Paris: The Unesco Press, 1976), 150.

5 A synthesis in Rudavsky, *Times Matter*, 2.

6 James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville: SCM Press, 1969), 136-137.

7 See Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (New York, 1970), 17-21.

Israel and it is eschatologically approved of by the prophets, a eschatology whose future culmination of past and present is the Kingdom of Heaven<sup>8</sup>.

We can find a metaphysical counterpoint to the idea of pure linearity and the projection towards the future of history in Ecclesiastes. As can be read in Chapter 3, events appear to have a double sequence, internal and external, that repeats itself on a cyclical basis that reinforces the cause of time as a recurrence. Regarded from this repetitiveness, and bound to the idea of death, time is not only the order within which human beings are sent off and pushed, but a cruel means through which they are expelled from this order. With its repetitiveness, Ecclesiastes stresses the futility of temporal succession and chronology<sup>9</sup>. Together with this metaphysical pole, and beyond incompatible dualisms, some sort of creative complicity has been suggested in the Bible between linear and historical time, and a kind of mythical time that possesses a cyclical nature. Although the historical linearity reaches an extreme of eschatological vertigo in the prophetic notion of time, it is also true that the awareness of historical time is reinforced, too, by the early cult under the idea of liturgical and cyclical repetition<sup>10</sup>. The liturgical cycle that settles the ritual and religious practice outlines the time and comprises the chronological nature of time within a mythical narratology. Therefore, since Judaism is such a strongly ritualized religion, it comes as no surprise that marking the time in the rabbinic period carries such hefty weight<sup>11</sup>.

The Bible is a monument raised to the inexhaustible need to remember<sup>12</sup>. It expresses the anamnethical element of the Jewish believer. It is fascinating to watch in the Bible how a process of large-scale historical transformation of the events takes preeminence, whereas the theological discourse is relegated to a second place. History is a great theophany and a chronology that takes in fictions, myths, and just about any poetics of divine action. And yet, whereas the meaning of the revealed history and the need to recall are consigned in writing in the Holy Scriptures so that they are permanently intertwined, the rabbinic world that arises in Yavne and goes on until the Middle Ages seems to justify the absence

8 See Peter Steensgaard, "Time in Judaism", in *Religion and Time*, ed. Anindita Niyogi Baslev-Jitendra H. Mohanty (Brill: Leiden, 1993), 73-79. Steensgaard rejects the notion of sacred time in Judaism as repetitive.

9 Rudavsky, *Times Matter*, 3.

10 Steensgaard, "Time in Judaism", 65.

11 See Anne Higgins, "Medieval Notions", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 19 (1989): 232-235.

12 Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1996), 15. An analysis of this topic in Jonathan Weber, "Lest We Forget", in *Modern Jewish Mythologies*, ed. Glenda Abramson (Cincinnati: Hebrew Union College, 1999), 107-113.

of historical writings in Judaism. Besides reflection on time? Whereas in the Bible there is a sense of chronology, of historical flowing, rabbinic texts seem to play with time, expanding and adjourning it at will<sup>13</sup>. The ordinary chronological time bars/barriers get cancelled by the ritualized and recurring interpretation of the Scriptures. Temporality becomes atemporal in a time ceremony where the temporal flow spreads beyond the chronological boundary and all eras interact with one another<sup>14</sup>. The cyclicity of particular temporal events is stressed in its regular repetition. In it, the nature of chronological repetition becomes atemporal thanks to the action of the rite turning mythical. The cyclical repetition of the rituals allows time regeneration<sup>15</sup>. In the same way the creative acts and primal facts get re-updated, the ritual repetition set by liturgic calendars makes man contemporary with cosmogony, anthropogony, and mythical history, and pours his existence into the sea of sacred time. It provides time with the meaning from its rational description that allows the world's disorder to be given a conceptual order. In the Mishnah, linked to this dynamic due to its own notion of the religious experience, historical times seem to play no role. As a moral universe made explicit, it is a theory of human sanctification suspended in time, ontologically eternal, completely different from the sanctification achieved or caused by the inrush of an event, a natural or supernatural phenomenon, which is expression of God's plans<sup>16</sup>.

As the Middle Ages move forward, the theological tradition represented by rabbinism –orthopraxis and orthodoxy– poses an important change of perspective in the way the Jewish people assess historical time. Ahistoricity and conscious anachronism replace history, the historical events are substituted by indefatigable and infinite hermeneutics. Contemporary scholars point out that whereas the biblical chroniclers worked within a chronological frame –with only minor concessions to anachronism– the Jewish ghetto believed or chose to believe that Judaism had already been foreshadowed in its own time by Abraham, both in its normative structure and its spiritual praxis. The Talmudic perspective, which provides Judaism with a rationality valid in any past or future period of

13 Yerushalmi, *Zakhor*, 17.

14 Rudavsky, *Time Matters*, 9.

15 See Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza Editorial, 1972), 82-88.

16 Jacob Neusner, *Mishnaic Law, History of the Mishnaic Law of an Appointed Times*, vol. 5 (Leiden: Brill, 1981-1983), XV.

Jewish history, established itself in the Middle Ages, based on the certainty that Judaic ethics and rites have stayed unalterable since the patriarchal past<sup>17</sup>.

### III. SEPHARAD TIME

Historians like Yitzhak Baer and H. H. Ben Sasson, and more recently Haim Beinart or Jane Gerber have stressed the worth and richness of medieval Judaism at large, and Sephardic in particular<sup>18</sup>. This renewed appraisal of medieval Jewish life enabled the rediscovery of not so waste a time, and of some communities full of spiritual and cultural life. Spanish Jews came to embody, due to their acts and achievements, a kind of quintessence of Jewish historical identity. Hopeful for a better future that did not seem to ever come, or reaching out in their search for absolute knowledge, immersed in holiness, or at the mercy of history's wild tide, Sephardic Judaism weaved the idea of general Jewish history based on their own experiences. They "carried", so to say, the weight of the rough gentile history, while living "their own history". Full of the common worries inherent in human nature, this Jewish history possesses a special power, some sort of atavistic quality that emerges from a symbol-laden universe, and that will become a deeply spiritual phenomenon.

The medieval Sephardic Jew, like his co-religionists in the Christian North, is a *homo religiosus*. Profane history is a cover that envelops the true history, the sacred history. Placed in between both, exile is the element that generates the permanent drive, varying in intensity along time, that pushes the history of Israel full of hope towards its culmination. The *Book of Tradition* (1160) by Abraham Ibn Daud, for example, expresses this duality, and sketches a bridge over the gap between universal history and the history of Israel. Its foundation, the link between both histories, is Sepharad, the Iberian Peninsula, a land of mediation where Ibn Daud thinks, like some of his contemporaries, that he perceives the signs of a long-awaited future. The Almohad invasion meant the end of the splendor of Andalusian Jewry and the beginning of a new Jewish time within Christian Spain. Amidst this process of change, the Iberian Judaism be-

17 See Jacob Katz, "Rabbinical Authority and Authorization in the Middle Ages", in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979) 40-49.

18 See Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1992); Haim Ben Sasson, *A History of the Jewish People*, vol. 2 (Cambridge: Harvard University Press, 1976); Haim Beinart, *The Sephardi Legacy* (Jerusalem: Magnes Press, 1992); Jane Gerber, *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience* (New York: Free Press, 1994).

came a wonderful laboratory of ideas which fostered some of the most outstanding medieval spiritual figures without whom it is impossible to understand the genesis of modern time philosophic, theological and political thought. Suffice it to mention the *Guide for the Perplexed* by Maimonides, the kabbalah in the *Book of Splendor*, the *Cuzary* by Yehudah ha-Levi, the *Fons Vitae* by Ibn Gabirol, or the above mentioned *Sefer-ha-Qabbalah* by Abraham Ibn Daud.

Yerushalami's thesis that medieval Judaism ignores historiography is questionable to some extent. This thesis makes *Sefer Josippon* and *Sefer ha-Qabbalah*, for example, notable exceptions. On the whole, this criticism is a clarification rather than a real alternative interpretation: Jews did not shun history; under Christianity and Islam they used history and created their own. From this view, it is stated that medieval Jew wrote general, local and family "histories", thus providing their Talmudic, and their personal and community writings with a historical perspective. This expression of "historical awareness", albeit not historiographic, allows us to regard the rabbinical commentaries written in Sepharad as a genuine history of medieval Hispanic Jews<sup>19</sup>. It seems to us that the distinguishing subtlety of this interpretations is not important. Either acting as historiographers or possessing historical awareness, what is undeniable is that the historical-temporal experience is a determining factor in Judaism. A different matter would be to determine, as we saw before while dealing with rabbinism, what notion of time ontology and the history of nature these Jews had. And to what extent this view is biased by the development of gentile history, and its interaction with Jewish life and intrahistory. As for this, the inrush of a renewed way of Jewish mythical awareness in the Middle Ages, developed in all the Jewish communities throughout Europe around XIIth century is undeniable<sup>20</sup>. Both in Ashkenaz and in Sepharad, the social and cultural changes at the time will prompt a fresh look at time and history in the form of mythologemes developed around the re-reading of past narratives. In them, the history of Israel recorded in the Scriptures, the remote original and founding past, is reassessed in the light of the recent past so that new foundational myths take shape. Thus, as we read in Ibn Daud, for instance, the moving of the academies from East to West, or the uninterrupted continuity of the chain of Tradition, are re-interpreted by Spanish Judaism in the late XIIth century as a founding myth of Sephardic Judaism and cast back towards the legendary past in order to justify the Davidic lineage of the leaders in the Spanish communities. In any case, to reduce the

19 Thus, for example, Isaiah M. Gafni, *Jews and Judaism in the Rabbinic Era* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2019), 43-133.

20 See Ram Ben-Shalom, "Medieval Jewry in Christendom", in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. Martin Goodman (New York: Oxford University Press, 2002), 159.



historical substance of the present time to the hope for a long-awaited future is to channel that historical hope towards the future; to emphasize the legendary past as the “determining origin” of everything that is currently happening, inevitably shapes what is to come according to a historical mold<sup>21</sup>. It is from the future pole and the culmination of history that Funkenstein interprets the fascinating variability of the Jewish notions of time and the perception of historical occurrence. This history philosophy, understood as a theology, can be taken back to the founding periods of western monotheism, and more precisely, to the Jewish prophets. It is thanks to them that the historical feeling was really born. In the warnings and promises of these figures of Hebrew apocalypics one can find a detailed temporal imagination that, later on, will allow the very notion of history as the presumed development of time towards a final stage. Every history is a future history which states that the fascination with historical time and its structure is, in fact, “The important contribution of the apocalyptic mentality to the Western sense of History. The apocalyptician grasped all of History as a structured, well-articulated meaningful unity”<sup>22</sup>.

Decades before this debate, Hayim Hillel Ben Sasson, who had looked into the causes for this lack of relevant medieval Hebrew historiography, pointed at a thought-provoking theological-political perspective. Jewish communities in this period were hardly interesting historical subjects, hence this particular view about the sense and need of historical chronicles. Besides the obvious difference between the Jews and the gentile peoples they lived with, we have to add how differently both peoples appraised primitive and classic history. Sasson states that the “rigorous sense of connection with their own past”, in which faith is a vital link in the chain of historical continuity, favored the fact that medieval Jews did not share the idea of historical *novum* with the peoples they lived with. Lacking this theological-political urge for novelty, the Jewish national sense in the Middle Ages faced the problem of God’s justice in history with unceasing hermeneutics protected by a set of “eternal truths”<sup>23</sup>. The fact that Sasson’s approach justifies the absence of historiography does not mean the historical perception that sustains it can be applicable throughout all the Middle Ages without nuances. Actually, it can be stated that Sephardic Judaism perceived itself as a novel phenomenon, which lacking a true local origin pressed its own self-assertion in an imaginative way under the mythical recreation of its history, its connections with Babylon and the land of Israel for the sake of being self-pro-

21 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 15-22.

22 Ibid., 77.

23 Ben Sasson, *History*, 390.

claimed “legitimate heir” to the Tradition. Likewise, the Jewish founding myths in Ashkenaz, Provence and Italy laid the grounds for novel religious and political identity assertions, both within the Jewish society and in their dealings with the Christian world<sup>24</sup>.

The lack of historiography in medieval Judaism can be understood as something positive, linked to their existence as a people, rather than a limitation. This view affirms the existence of an undeniable spiritual principle of survival in the medieval Jewish world. In the light of ahistoricity, understanding the present is related to an experience that could be called “a becoming of the Absolute”. The events become assimilated to the original conceptual frames, solidly established. Persecution, rejection by the Christians and Muslims they live with, daily sufferings, everything seems the result of being an exiled people, an exile suffered as harsh punishment for “old sins”<sup>25</sup>. Therefore, when current circumstances drive the medieval Jew to give historical testimony of his troubled situation, we can’t expect his chronicles to deal with new significant happenings. New events, new persecutions, the idea of ever-renewed exile, all are integrated into familiar models. Every injustice, no matter how outrageous, can be explained if it is set within the meaningful frame of an old pattern<sup>26</sup>. Tradition is the absolute everything around which medieval Jewish life orbits on its almost imperceptible passage towards Modernity. The counterweight to rejecting historiography is an indefatigable interpretation of their own history. Face to face with an ever more aggressive Christian theology and the change from ecclesiastic tolerance towards Jews to intolerance since the rationalization of antisemitic polemics and the discovery of Jewish post biblical literature, besides other social and cultural factors<sup>27</sup>, the Tradition will need to develop a historical apologetics of its own meaning, a “Tradition chain” that succeeds in refuting external enemies, as well as in silencing hostile voices within Judaism. The past time, the remote and founding history, suspends the present. The relived origins shed light on the present and endow the hardships they undergo with an ahistorical substance and, at the same time, allow them to glimpse into a distant future when promises will be fulfilled.

24 Ben-Shalom, “Medieval Jewry”, 160.

25 Yerushalmi, *Zakhor*, 36.

26 Ben-Shalom, “Medieval Jewry”, 165.

27 See Funkenstein, *Perceptions*, 172-190.

#### IV. THE SPIRIT OF NARRATION

Such is the aim of the singular work *Sefer Josippon*. The history of the second Temple period is the setting for the feats and sins of some men who illuminate their current disasters from their own distant misfortune. The Hellenistic approach to historical facts in Flavius Josephus' work, for instance, is an obvious attempt to find a secular, rational explanation, but this is here replaced by a religious vision: the Jewish believer who suffers the uncertainties of his time needs light and hope. The peculiar theology of the present history in this work will become a source of inspiration for a negative theology of salvation throughout the Middle Ages and the beginning of Modernity; a kind of immanent revelation that explains, from human limitation and moral responsibility, God's absence in vital moments of Jewish people's history. This existential experience of time, turned ahistorical and integrated into the collective consciousness, possesses an "anamnethical principle": one must remember in order to understand the present in its fair terms, assimilating the events into the historical past experience, into a history that can provide "today" with meaning thanks to its nature of weighed-up and founding fact.

A similar purpose serves *Sefer ha-Qabbalah*, Cordoban Ibn Daud's greatest work in medieval Jewish historiography. Part of a broader treatise, composed in the form of historical polyptych, the section with the title *Sefer ha-Qabbalah* ended up nullifying to the whole. A project of very wide sights: to write a sketch of universal history that showed the superiority of rabbinical Judaism, emphasizing the central and vertebrate character of Hispanic Judaism in that world history. An added bonus is his determined and heated apologetics. The conceptual structure of this work in itself is the essence of his argumentation for the defense of Judaism, a symmetrical pattern of Jewish history through which messianic conceptions are expressed and in which Sephardic Judaism is bestowed an exceptional singularity<sup>28</sup>. Ibn Daud's work represents a vindication of history that sheds new light on the chronological.

From this outlook, the work in its four sections is a consistent apocalyptic reflection. Its messianism expresses a creative dialectic between the veracity of the promises, renewed in the Tradition, and Jewish orthopraxis; and also, on a negative note, between those same promises and the condemnation of Jewish heterodoxy, or the "mistaken" conception of Christian messianism (specifically

28 Gerson D. Cohen, "The Book of Tradition", in Abraham Ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah: The Book of Tradition*, trans. and ed. Gerson D. Cohen (Philadelphia: Jewish Society of America Publications, 1967), 169.

sections II and III). Ibn Daud reports the succession of landmarks in time. However, he knows that history possesses some inner dynamics which is not always discernible from mere evidence. History has its ebb and flood, a hidden and unceasing movement which, while shaping time eons, only shows superficial signs of a hidden, arcane level. The *Sefer ha-Qabbalah* is, in this respect, an instance of how dogmatic theology gives way to the theology of history from a messianic outlook that includes gentile history, too, within the history of Jewish salvation. That's why there is a deep historical root, in spite of everything, in this life experience where the flowing of time is condensed and becomes ahistorical, where the historical participation becomes atemporal. The profound change that the history of Jewish life underwent in Europe in XIIth century had a special stamp in Sepharad because of the outright showdown between Christianity and Islam<sup>29</sup>. It strikes us as extremely clarifying, in this respect, that with Jewish splendor in Al-Andalus in decline, the *Sefer ha-Qabbalah* provides such a suggestive characterization as the one called the *new Edom* in regard to the Almohad destruction. The descendants of the sages and rabbis, of the community leaders in the big Andalusian towns could not hold the positions they were entitled to by right in their respective academies; they left for the northern Christendom, for Toledo –like Ibn Daud himself did– where they strove to train new disciples<sup>30</sup>. In this respect, the chronicle of Spanish rabbinate ends with a hopeful glance to the North, the *new Edom*, that begins to take shape in the Jewish exiles' mentality as the renewed symbol of promises and a prelude to their fulfilment. The eschatological redefinition ensued, and its emergence meant getting rid of the recent past trauma of persecution, and that a hopeful horizon was reachable in a historical and social context in the Spanish Christian kingdoms. The strengths of this theology, its sacred foundations and original morality, set the standard for the medieval Jewish religious man to take on the present with an outlook towards the origin, in the hope for a promised future “yet to come”.

## V. ASPIRING TO THE ABSOLUTE

The pole of history stands up high and straight as some dynamic essence that is, nonetheless, subjected to the strain of a cyclical recurring power. A timeless mysticism, a transcendental way of life is constantly asking for way in medieval Jewish life. Both alternating experiences express duality about God's relationships with men, already stamped from the “beginning”. The “work of the

29 Ben-Shalom, “Medieval Jewry”, 165.

30 Abraham ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah* VII, 465-468.

Creation” (*Ma’aseh Bereshit*), a metaphoric abstract of all history to come, can be watched from “the other shore” in the “work of the Chariot” (*Ma’aseh Merkabah*), as is pointed out in Genesis 1 and the first chapter of the Book of Ezekiel, respectively. It is not a well-outlined dialectic, but a complex historical-spiritual praxis which conceals, rather, hidden polarities within the elements that make it up<sup>31</sup>. Together with this obsession with the historical, an unyielding upright aspiration to the Absolute will arise in Judaism generation after generation. Maimonides, a powerful rationalist, does not fail to echo the might of *mysterion*. Even though he admits that these topics are obvious to speculative spirits in his introduction to the *Guide for the Perplexed*, he warns that the profundity of *Ma’aseh Merkabah* prevents it from being shown “unless he be wise and able to reason for himself, and even then you should merely acquaint him with the heads of the different sections of the subject”<sup>32</sup>. Maimonides points out at the near extinction of this kind of knowledge in their communities given that his contemporaries were still unaware of the incoming spiritual break that would give rise to the Spanish Kabbalah. The fully rational man of faith that he represents raises, nonetheless, a set of important objections to the power and worth of mysticism. Willing to explain Prophet Ezekiel’s Visions to his “perplexed interlocutor”, he has to remind him in the introduction to part III of his work that “it is forbidden by law to teach these mysteries, except *viva voce*”<sup>33</sup>. His rational exegesis, however, seems to stagger when faced with the attractive power of a mystery that goes beyond what simple reason can understand. And that is why he will regret getting “recklessly” into a complex and intricate spiritual sphere, after the analysis of “this sublime, important and grand subject, which is the pin upon which everything hangs, and the pillar upon which everything rests”<sup>34</sup>.

The present confirms the weight of history. But this does not imply that current affairs can be exalted to the category of essential just like that. From its beginnings, Judaism has diluted current vicissitudes in the ocean of the messianic hope. The idea of discontinuous temporality, detached from determinism or the pressure of progress, comes across as a privileged image, the key to disentangling the complex and multiform net that makes up Jewish history. Jewish historical temporality possesses its own, unique historicity. It is precisely this

31 See Joseph Dan, “The Religious Experience of the *Merkavah*”, in *Jewish Spirituality*, vol 1, ed. Arthur Green (New York: Crossroad, 1987), 289-307.

32 Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. Michael Friedlander (New York: Dover Publications, 1956), 3.

33 Ibid., 251.

34 Ibid., 252.

“difference” that opens up the possibility to integrate the mystical and the ascending into the common development. The versatile and ever renewed character of the Jewish historical experience allows the insertion of particular and eccentric forms into a collective whole. From the end of XIIth century, Jewish communities lived amid a Christian society that was undergoing a period of cultural rebirth, social change and religious unrest. In this context of change and transformation, Judaism questions itself radically, lives and doubts, immersed in its troubled intellectual, social and religious experience. Controversy and apologetics come together in Judaism, a Kabbalistic mysticism approaches historical time from the perspective of eternity, a return to tradition is demanded, or mere pragmatism in their dealings with gentile political power. Maimonides’ compromise between faith and reason was welcome by many in Iberian Jewish quarters as an exceptional solution to a rather important spiritual conflict. Others, however, regarded that compromise as treason and a threat to the community’s faith. The controversy was out<sup>35</sup>. A renewed Jewish mysticism, contemporary to the Maimonidean controversy, and begotten in Provence, spread over the Peninsula at the beginning of XIIIth century. The new doctrines merged with Israel’s traditional faith, becoming a mystical strengthening in the fight against that religious rationalism which was thought to weaken Jewish people’s true faith.

Amidst their current yearnings and frustrations, the Kabbalah, a singular, exceptional manifestation of the human spirit, was developed along XIIIth century. This is the beginning of the “golden age” of the Spanish Kabbalah, driven by the impulse of a set of mystics who lived in the Jewish quarter in Gerona. This work, created around the reinterpretation of *Sefer ha-Bahir* (*The Book of the Bright*) will open for these sages the gates into a fascinating world of gnostic visions and experiences that will show clearly the stages of a process through which all things emanate from God and return to Him. Nahmanides is the unifying authority in this group of mystics, made up of remarkable figures, such as Ezra ben Solomon, Azriel or Jacob ben Sheshet. All of them helped to unify and consolidate the fundamental elements of the first Hispanic Kabbalistic<sup>36</sup>. Starting from this initial core of mystic experiences, two antithetical forms of Kabbalistic experience will be developed along this century: the prophetic and ecstatic kabbalah by Abraham Abulafia, and the *Sefer ha-Zohar* (*The Book of Splendor*), a pseudo-epigraphic work attributed to Moses of León, presumed to

35 On the Maimonidean controversy, see Bernard Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition* (Cambridge, Harvard University Press, 1982), 147-160.

36 A synthesis on this early Hispanic Kabbalah in Joseph Dan, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel Aviv: Mod Books, 1993), 34-44.

be written in Palestine in Roman times by Simeon bar Yochai. Abulafia's Kabbalah turns around a pragmatic philosophy of ecstasy where the most important is the choice of the ones going through the mystical experience, and meditation as the means to know God<sup>37</sup>. The *Zohar*, on the other hand, ended up outshining all the other documents of Kabbalistic literature, due to its growing fame and influence throughout time. In contrast with other forms of Jewish mysticism, this one represents a kind of theosophy that swings between two not so original poles: God revealed in the Creation, and the relationship between God and man. However, research into this kind of mysticism is linked to a suggestive dialectic that revolves around the idea of time and the connections between mysticism and current history. Skim-reading these and other texts of Jewish mysticism would lead to state that the mystical dynamic is a way to shed the burden of time perception towards eternity; by contrast, it is obvious that time, and more specifically sacred time, is the focal point where the mystical and the divine meet. The mystic's spiritual search for the alternative understanding of time and space does not mean disregard for the world, rather the wish to transcend it so as to understand its true nature.

In the world of Jewish mysticism, both time and space belong to the esoteric scope. Aspiring to the absolute must be understood as a way to understand space-time, only available to initiated spirits; it is restrictive because there can be found the deepest secrets of human existence and the cosmos. To transcend the deep breach that separates the human beings from the understanding of time and space nature is to participate in the aspiration of maybe understanding God's secrets. Elliot R. Wolfson offers an interesting interpretation of the temporal implications of this kind of mystical experience from a philosophical reading of time of the Spanish kabbalistic tradition, after the manner of Heidegger. In his search for a constructive use of the kabbalistic sources, he approaches the idea of *chronos* as a "present becoming a repetition of a past that induces the expectation of a future"<sup>38</sup>, instead of understanding it as a chronological succession of aligned moments that expand from the past towards the future. Once again, as we saw before, the future pole and the culmination of history appear, even in such a fundamentally ahistorical experience; once again, a cyclicity that suspends the chronological time barriers from the recurring interaction of all the eras: "the achronic fecundity of the future that is the origin continually emptying

37 On the mystical Kabbalah of Abulafia see Idel, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press, 2012), 73-100; Gershom Scholem *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), 119-155.

38 Elliot Wolfson, "Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic", in *Time and Eternity in Jewish Mysticism. That Which is Before and That is after*, ed. Brian Ogren (Leiden: Brill, 2015), 30.

itself in the coming to be of the beginning that passes away incessantly”<sup>39</sup>. The paradox of a “linear circularity” sheds light on the temporal dimension of the kabbalistic mysticism –to be understood as an exercise of historiosophy, not an inner narration of experience. What “comes to be” is a manifestation of what “has always been”.

Spanish medieval Judaism partakes in a dialectic shared with Judaism throughout its history, which can be understood as a field of tension between the abstract idea of God and a subterranean current firmly clutched at live myths of the representative kind. Despite being a commonplace, we mustn't forget the fact that Castilian mystics, especially the author of the *Zohar*, pull off a task of fictional imagination, the representation of an invented world and reality in their writings. The time breach melts in the ahistoricity of sacred time and space, of the religious experience. The disciple who dives into this experience can undergo transcending past and present, a versatility applicable to just about any future experience of reunion with the text. In this regard, and touching on our previous appraisals on time and myth, we'd like to highlight the regular absorption of the fiction by a realistic representation of the past within tradition and community life. Fiction becomes the lasting culture truth, a representation of the real<sup>40</sup>. Therefore, the *Zohar*, set in an unreal Palestine, develops a gnosis of the cosmic nature in an almost supernatural attempt to understand the mysteries of the Torah<sup>41</sup>. We find contemporary historical references scattered in this gnosis, but their function is overshadowed by the mighty power of the sacred names. The human being has a central role in the cosmic drama that unfolds in its pages. Man, set up as a microcosmos, a spiritual being where good and evil intertwine, is the key factor to beating evil and restoring the original harmony. The *Zohar*, an experience of synchrony and time symmetry, displays a temporality where the eternity recreates the historical and endows it with completeness. The verticality and horizontality of the mystic cosmos are the references that the seafarer needs to sail the sea of the Absolute; likewise, the human actions and the divine energy that makes it uphold hands in the gnostic liturgy. For the kabbalist, to plenify history is to transform it into eternity. The means to achieve this is a gnosis where divine knowledge flows towards men renewing their existence and

39 Ibid., 49.

40 See Yerushalmi, *Zakhor*, 43.

41 Scholem, *Major Trends*, 205. For a critique of this paradigm, see Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 11-36; Yehuda Liebes, *Studies in The Zohar* (Albany: State University of New York Press, 1993), 85-139.



restoring the Creation. The historical fecundity of the Kabbalah aims at the Consummation, at the End<sup>42</sup>.

Jewish history halts and speeds. Instants of eternity like *devekut* or *unio mystica* of the Kabbalah, where everything stays condensed, do not provide the simple *fuga mundi* that could annul the present and erase history. Beyond the temptation of quietism, halted time seems to gather drive, ready itself to accelerate history, cancelling out the insurmountable distance between current everyday life and redeeming future. Franz Rosenzweig called this particular point in time “springboard present”, as opposed to the walkway present of lineal time and historical reason<sup>43</sup>. By transforming the Torah and the Talmud into a cosmic, esoteric ritual, Jewish mysticism managed to channel huge amounts of spiritual energy that gentile history had forced Judaism to dispel uselessly in their exile. Mystic speculations turned the frustration of banishment into an ascending force, into the certainty that the quest for the occult would cause enlightenment. Man could recover divine power and participate in ruling the world if he knew the arcane means to do so. Hannah Arendt detranscendentalizes this matter and regards Jewish mysticism as ersatz for the forbidden action, basically a political substitute to those who cannot alter an unbearable destiny –in any case, something not so different in its psychological genetics, from all those other mystic experiences that are commonplace in monotheistic religions<sup>44</sup>.

An eschatological principle rules over the Jewish man’s time: an always latent messianic drive surfaces providing history with substance, providing chronologic temporality with renewed meaning. Thus, Maimonides, who disdains historiography for its futility, does not waive intrahistory as a way to stimulate future hope from a present viewpoint, though<sup>45</sup>. As for Abraham Ibn Daud, he offered a messianic interpretation of history after an esoteric reading of the prophets at the time when the Almohad rule destroyed the Andalusian communities, which meant the end of an era of cultural splendor<sup>46</sup>. Ibn Daud’s calculations express a common state of mind in XIIth century Hispanic Judaism. The force of that inner ocean afforded by the eschatological experiences makes his-

42 For a description of this dialectic between historicity and ahistoricity in the Zohar, see our work\*

43 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher* (The Hage: Springer, 1979), 345.

44 Hannah Arendt, *The Jewish Writings* (New York: Schocken Books, 2007), 303-305. On this critical approach, see Eric Jacobson, “The Future of the Kabbalah: On the Dislocation of Past Primacy, the Problem of Evil, and the Future of Illusions”, in *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, ed. Boaz Huss (Leiden: Brill, 2010), 50-52.

45 Moses Maimonides, *Commentary on Mishnah*, Sanhedrin 10:1; *Guide*, 2.

46 Abraham ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah* VII, 455-458.

tory ductile; it yields to the demands of the cyclically renewed end of times by modifying the narrow margins of the painful present. The messianic strain, however, generates two ways in which the Jewish believer relates to a secular history he can never assume at ease. There is the perception, for instance, that transcendental medieval historiography –albeit scarce–, that the history of the nations, can be integrated into the chain of Tradition. This perception is radically opposed to the idea that gentile history is nothing but *historia damnata*, as apocalyptic literature maintains<sup>47</sup>. The eschatological principle molds history prompted by the existential need of those who aspire to go beyond the present immediacy.

## VI. CONCLUSIONS

The extremely ambivalent Jewish history holds in its bosom the powers that curtail the idea of its own continuity, or sieve that continuity within the cyclical, the recurring that questions the temporal succession of chronology, or turn this succession into a ritualized process that suspends the very nature of historical time. It is also a power that projects all those experiences towards a future completion/consummation. Beyond any incompatible dualisms, some sort of creative complicity springs from the Scriptures and shines on Jewish life in exile merging linear historical time with a kind of mythical time that owns cyclical nature. Medieval Judaism of different backgrounds, endowed with intimate and diverse temporal qualities, will give its community life meaning thanks to a rational description of time that makes conceptual order possible in the world and history's disorder. This is a field of tension between the abstract idea of God and a subterranean current of live myths of the representative kind. The overriding polarity is the future, the culmination of history, even in the fundamentally atemporal experience of the Kabbalah itself; paradoxically pushed by a cyclicity and recurrence that suspend the chronological time barriers in the ceremonial interaction of all the eras.

The shaping of Jewish life in exile in the Middle Ages is due to a singular conception of time and history. Regardless of the chronology set by Western history, the intrahistory of their existence as a people, the catastrophes and persecutions they underwent, the landmarks of their spirituality, do not represent an itinerary that can cast itself easily towards future times. The cyclically renewed expectation of salvation in history has its counterpoint in the inrush of

47 Alejandro Díaz Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1. (Madrid: Cristiandad, 1984), 85.

ahistoricity. This intrinsic quality comes from their origin; it has feedback on the ghetto experience. The Jewish people live a sort of metahistory in their isolation. The world suspended in this segregated wait is the natural environment that favors the inrush of transcendence in people's lives, or else it unleashes their thirst for elevation towards the absolute. Everything is a symbol in that world. Symbols can halt time, make it eternal. When these symbols weaken or disappear, the community can rush into history. At what price is a different matter - and a deeply historical one.

In the recurring dialectics of Jewish mysticism between an ever-awaited and an ever-postponed end, beats an impulse that bestows the category of "suspended life" on Jewish existence. The inner aim of medieval Jewish mysticism, and of the Kabbalah in particular, is, on the surface, a return to past times to recover the function that the *Mishnah* sages had taken on, faced with Hellenistic rationalism. But underneath this layer lies a much deeper intentionality: to transcend the present time limitations, to free Judaism of the worldly chains and place it near the Torah. The religious precepts and the people's destiny are shown like an emanation from a higher world, and like a way to link man to this higher world, too.

In the Middle Ages, when Judaism wove that singular and complex warp of historical events with a sacred thread, the current affairs made the Jewish man look back to the past. Historical tragedies, their shock and crisis already over, were incorporated into this current of retrospective impulse to look back. A showdown distilled history, certainly, but also a far from negligible ahistorical mysticism. In Spanish medieval Judaism, both mystics and rabbis, philosophers and rationalistic historians, tried to find exceptional solutions to the huge problem of God's revelation in history by making that revelation accessible, either from the experience of individual gnosis, or from the knowledge linked to the chain of Tradition.

Catastrophes, the problem of evil and human freedom, God's power/powerlessness find a compromise in a dialectic thought that is reluctant to regard the divinity as *Moira*, as a destiny that crushes man, just like that, making use of history and increasing the limitations of his existence. This compromise is not a definite answer, but a fragmented representation, whether it being narrations, parables or metaphors at the service of a complex mystical truth. It is eternal questions and answers, from reason to the Bible and the Tradition. It is history and histories conceived as a present springboard anchored in the legendary origin. A thought conceived as a permanent effort to establish a historical

ground for a God that, paradoxically, is always infinitely closer in the numinous remoteness of the vision.

## BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- Arendt, Hannah. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: Jewish Society of America Publications, 1992.
- Barr, James. *Biblical Words for Time*. Naperville: SCM Press, 1969.
- Beinart, Haim. *The Sephardi Legacy*. Jerusalem: Magnes Press, 1992.
- Boman, Thorleif. *Hebrew Thought Compared with Greek*. New York: W. W. Norton, 1970.
- Burkett, Walter. *Creation of the Sacred*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Dan, Joseph. "The Religious Experience of the *Merkavah*". In *Jewish Spirituality*, vol 1, edited by Arthur Green, 167-195. New York: Crossroad, 1987.
- Dan, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*. Tel Aviv: Mod Books, 1993.
- Ibn Daud, Abraham. *Sefer Ha-Qabbalah: The Book of Tradition* (trans. Gerson D. Cohen). Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967.
- Díaz Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.
- Fernández López, José A. "Vértigo y éxtasis. Mística e historia en el judaísmo medieval español". *Anuario del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, nº 3 (2017): 571-586.
- Funkenstein, Amos. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Gafni, Isaiah M. *Jews and Judaism in the Rabbinic Era*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Gerber, Jane. *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience*. New York: Free Press, 1994.
- Higgins, Anne. "Medieval Notions". *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 19 (1989): 227-250.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Idel, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Jacobson, Eric. "The Future of the Kabbalah: On the Dislocation of Past Primacy, the Problem of Evil, and the Future of Illusions". In *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, edited by Boaz Huss, 47-75. Leiden: Brill, 2010.

- Katz, Jacob. "Rabbinical Authority and Authorization in the Middle Ages". In *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by Isadore Twersky, 41-56. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Liebman, Yehuda. *Studies in The Zohar*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Maimonides, Moses. *Guide of the Perplexed* (trans. M. Friedlander). New York: Dover Publications, 1956.
- Neher, André. "The View of Time and History in Jewish Culture". In *Cultures and Time*, edited by Louis Gardet, 149-168. Paris: The Unesco Press, 1976.
- Neusner, Jacob. *History of the Mishnaic Law of an Appointed Times*, vol. 5. Leiden: Brill, 1981-1983.
- Rosenzweig, Franz. *Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher*. The Hague: Springer, 1979.
- Rudavsky, Tamar. *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Ben Sasson, Haim. *A History of the Jewish People*, vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Septimus, Bernard. *Hispano-Jewish Culture in Transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Ben-Shalom, Ram. "Medieval Jewry in Christendom". In *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, edited by Martin Goodman, 153-192. New York: Oxford University Press, 2002.
- Steensgaard, Peter. "Time in Judaism". In *Religion and Time*, edited by A. N. Baslev and J. H. Mohanty, 63-108. Leiden: Brill, 1993.
- Weber, Jonathan. "Lest We Forget". In *Modern Jewish Mythologies*, edited by Glenda Abramson, 107-133. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999.
- Wolfson, Elliot, R. "Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic". In *Time and Eternity in Jewish Mysticism. That Which is Before and That is after*, edited by Brian Ogren, 37-48. Leiden: Brill, 2015.
- Yerushalmi, Yosef H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996.

José Antonio Fernández López  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Murcia, España  
Campus de Espinardo. Edificio Luis Vives  
30100 Murcia, España  
<https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>





## **LOS ORÍGENES DE LA LENGUA SANTA EN LAS GRAMÁTICAS HEBREAS DEL SIGLO XVI**

### ***THE ORIGINS OF THE HOLY TONGUE IN THE HEBREW GRAMMARS OF THE 16TH CENTURY***

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN

*Universidad Pontificia de Salamanca*

Recibido: 29/03/2024

Aceptado: 22/06/2024

#### **RESUMEN**

Como consecuencia de la adopción de las ideas lingüísticas del platonismo, durante el siglo XVI cobró especial protagonismo el debate acerca de cuál era la lengua más antigua y perfecta. Candidato privilegiado para obtener esta distinción fue el hebreo. En las gramáticas de este idioma publicadas en la época, los autores abordan la cuestión de la lengua primigenia y defienden la primacía de la llamada lengua santa. El artículo ofrece un elenco de las opiniones al respecto sostenidas por los gramaticógrafos del XVI que, sin ser exhaustivo, representa bien los diferentes pareceres. Además, añade un catálogo de las convicciones de ese tiempo acerca de las grafías hebreas, punto éste que ha sido escasamente tratado por los especialistas más recientes.

*Palabras clave:* gramáticas hebreas; lengua santa; origen del hebreo; siglo XVI.

## ABSTRACT

As a result of Platonism's linguistic ideas being adopted, the debate on what the oldest and most perfect language was gained prominence during the 16th century, with Hebrew as the most outstanding candidate to deserve that distinction. In the Hebrew grammars published at the time, authors deal with the matter of the primeval language and support the primacy of the so-called holy tongue. This paper offers an overview of the opinions held on the topic by 16th-century grammaticographers. Without being fully comprehensive, it sheds light on the outlooks most common in those days. Moreover, it provides a catalog of the views on Hebrew letters, a subject often overlooked by the most recent specialists.

*Keywords:* Hebrew grammars; holy tongue; origins of Hebrew; 16th century

En los últimos años, diferentes autores se han interesado de nuevo por la doctrina renacentista según la cual el hebreo sería la lengua primigenia<sup>1</sup>. Como es sabido, el debate acerca de la existencia de una primera lengua de la que derivarían todas las demás por sucesivas degradaciones está vinculado a una determinada concepción de la naturaleza del significado. De acuerdo con ella, el significado de cada unidad léxica coincidiría con la naturaleza de las cosas denominadas mediante dicha unidad<sup>2</sup>. Por su parte, el significante sería moti-

1 Quizás en el origen de la reviviscencia del interés por esta cuestión haya que situar la publicación de Umberto Eco acerca de la búsqueda de la lengua perfecta, que contribuyó notablemente a divulgar este argumento, ofreció una breve historia del debate sobre el mismo y señaló que todo él obedecía a una concepción determinada sobre la naturaleza del significado. Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* (Roma-Bari: Laterza, 1993). Ver Javier Perea Siller, *Especulaciones lingüísticas sobre el hebreo en la España del siglo XVI y principios del XVII* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2003). En 2015, Jan Joosten, Regius Professor of Hebreo en la Universidad de Oxford, disertaba en la lección inaugural de curso sobre el argumento “Hebrew: A holy tongue?”. A ello habría que añadir el renovado interés por los orígenes del lenguaje suscitado por las teorías de Chomsky, que ha hecho presente en cada una de las partes de la Lingüística la investigación de los universales lingüísticos.

2 Véase la exposición de esta teoría en palabras del gramático Abu l-Farag Harun ibn al-Farag, del siglo XI: “«Nombrar» es la acción de quien da nombres, al igual que «reconciliar» es la acción del que reconcilia. Los que proporcionan nombres a las cosas son, de un lado, la gente de la lengua y, de otro, El que otorga la Ley, ¡Ensalzado sea! El acuerdo sobre la lengua es una necesidad, mientras que el acuerdo sobre la Ley no es imprescindible, puesto que en la Ley no hay conciliación. Cuando los seres racionales se hicieron conscientes de las cosas, les dieron nombres reales a cada una de ellas, distinguiendo unas de otras en el hablar. Si era necesario extendían posteriormente este uso o empleaban algún tipo de metáfora, de forma que el ámbito de uso de ese nombre iba más allá de lo que se había establecido para él originalmente. El caso es que el verdadero significado de una palabra debe existir necesariamente, puesto que puede existir sin disponer de ningún uso metafórico. El uso metafórico, por



vado, de suerte que el estudio de los significantes constituiría una vía de acceso al conocimiento de la realidad.

Cuando se comprueba que en los distintos idiomas existen diferencias de significantes y de significados, se hace necesario dirimir qué lengua es la más perfecta, bien sea intentando establecer el nexo histórico entre todas ellas hasta dar con la lengua primigenia de la que todas descienden y que reflejaría la realidad del modo más preciso, bien argumentando a favor de uno u otro idioma como el más perfecto, bien diseñando una lengua nueva destinada a evitar los equívocos de las lenguas comunes.

El planteamiento que acaba de reseñarse brevemente tiene su fundamento en Platón y predomina en el discurso lingüístico casi hasta mediados del siglo XX, cuando Hjelmslev propone un nuevo análisis del signo lingüístico<sup>3</sup>. Para muchos escritores de inspiración religiosa, esta teoría avalaba las enseñanzas de la sagrada Escritura y daba sustento a una revisión de las exégesis medievales fundada en un mejor conocimiento de la lengua hebrea. La lengua perfecta sería la lengua primigenia y este honor correspondería al hebreo. De esta suerte, se consolidaban los relatos bíblicos acerca de la fragmentación de las lenguas tras el episodio de la torre de Babel y acerca de la imposición de nombre a todas las criaturas por parte de Adán. Junto a ello, la práctica habitual en la Biblia de explicar por razones etimológicas y de referencia a la realidad los nombres propios de personas y lugares cobraba carta de naturaleza. Todas estas razones explican la adhesión a las ideas platónicas sobre el lenguaje que fue común entre personalidades de sincera fe religiosa tanto en la Edad Media como en el Renacimiento.

A todo lo anterior debe añadirse que las ideas platónicas prestaban fundamento a la utilidad de los análisis cabalísticos. Estos buscaban los significados ocultos en la sagrada Escritura con la intención de descubrir en ellos los secretos escondidos del mundo. La suposición de que el hebreo era la lengua que reflejaba miméticamente la naturaleza avalaba desde el punto de vista teórico el esfuerzo cumplido por esta orientación.

el contrario, no puede existir sin la palabra que tiene un significado verdadero, al ser como una rama del significado verdadero, sin el que no puede ser concebido". Citado en María Ángeles Gallego, "Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu l-Farag Harun ibn al-Farag", *Sefarad* 63 (2003): 57.

<sup>3</sup> Louis Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Madrid: Gredos, 1971).

El conjunto de teorías expuestas hasta aquí explica que los gramaticógrafos de la lengua hebrea en los siglos XVI y sucesivos postularan la superioridad del hebreo sobre el resto de los idiomas. Lo que estaban debatiendo no era una mera cuestión secundaria perteneciente al rango de las curiosidades históricas. Detrás de ella se escondía una determinada consideración de la naturaleza del significado que encontraba su fundamento en Platón y de la que derivaba una constelación de asuntos de no poca importancia.

Por lo mismo, en los últimos años –cuando estas nociones lingüísticas han dejado de ser aceptadas por la mayoría–, ha recobrado protagonismo el estudio de las controversias sobre la lengua primigenia y la lengua perfecta tal y como se vivieron a finales de la Edad Media y en los siglos posteriores. Lo que ahora guía a quienes se ocupan de esta materia es, por una parte, un interés histórico, por otra, dejar constancia del predominio del platonismo en las concepciones lingüísticas del Renacimiento y el Barroco<sup>4</sup>.

En el presente trabajo se pretende trasladar las opiniones sobre este asunto expuestas por diferentes autores de gramáticas hebreas del siglo XVI. No se quiere hacer un estudio exhaustivo de dichas opiniones, que se repiten sin apenas variación en los diferentes autores, sino ofrecer un elenco representativo de los diversos pareceres, tomando para ello como ejemplo a los gramaticógrafos que trataron este argumento con mayor amplitud o defendieron puntos de vista discrepantes de los más habituales.

## I. LA SANTIDAD DEL HEBREO Y SU ORIGEN DIVINO

Entre los autores de gramáticas hebreas, la cuestión acerca de la antigüedad y la perfección del hebreo aparece estrechamente vinculada a la discusión acerca de en qué consiste la santidad de la lengua hebrea y por qué este idioma merece el título de lengua santa. Tal denominación es recibida por los autores del XVI de sus predecesores en la época medieval, entre los que es común. Los gramaticógrafos del 1500 la aceptan sin ambages y la transmiten a sus sucesores de los siguientes siglos, de suerte que es habitual que las gramáticas del hebreo

4 Visos de esta misma actitud lingüística se conservan en parte de las teorías filosóficas sobre el lenguaje y, todavía actualmente, en la reivindicación de la lengua científica como la más adecuada o en las opiniones, que todavía persisten, sobre la superioridad de unas lenguas sobre otras. Todo ello previene acerca de la centralidad de esta cuestión y hace patente que volver sobre ella no es una futilidad movida por un cierto afán arqueológico, sino aproximarse a un debate de capital importancia.

tengan por título el de gramática de la lengua santa o cualquier variante del mismo.

Los gramáticos hebreos del XVI convienen casi unánimemente en otorgar al hebreo la calificación de lengua santa y en admitir que de esa especialísima calidad se sigue una serie de consecuencias lingüísticas que convierten al hebreo en lengua paradigmática. Con mayor o menor rotundidad, ambas convicciones están presentes en todos los tratados gramaticales de la época. La discrepancia comienza a la hora de definir cuál es la razón principal por la que el hebreo merece el título de lengua santa y hasta dónde deben extenderse las consecuencias lingüísticas que este hecho lleva consigo. Más concretamente, el debate se centra en dirimir si el hebreo ha sido o no creado inmediatamente por Dios. De admitir la primera hipótesis, habrá que pasar a discutir si también tienen el mismo origen inmediatamente divino las grafías hebreas consonánticas y vocálicas usadas en el texto bíblico. Caso de que, por el contrario, se admita que el hebreo no tiene un origen inmediatamente divino, deberá resolverse de cuándo data, qué significa hablar de él como de una lengua santa y qué comporta todo ello en orden a su perfección lingüística.

No habían faltado en la Antigüedad quienes mantuvieran la idea de que la lengua hebrea había sido creada inmediatamente por Dios. El *Libro de los Jubileos* habla del hebreo como de la lengua de la creación<sup>5</sup> y esta tesis recurre con frecuencia en los autores medievales y desempeña un cierto protagonismo en impulsar los orígenes de la filología hebrea. Pero ya en la Edad Media este planteamiento había contado también con detractores. Maimónides se había opuesto a él y, fundándose en Génesis 2, 20, había mantenido el origen convencional de las lenguas<sup>6</sup>. En efecto, argumenta, en ese pasaje se afirma que fue Adán quien puso nombre a todas las cosas, lo que prueba que el hebreo nació de la invención humana y no es producto inmediato de la mente y la acción divinas.

Entre los autores del XVI se encuentran rastros de ambas posturas. Abraham de Balmes<sup>7</sup>, de fuerte arraigo platónico, sostiene que los nombres dados por Adán a todos los animales fueron sus nombres hebreos, pero acota que

5 Alejandro Díez Macho, *El libro de los Jubileos* (Madrid: Cristiandad, 1983), 114.

6 Charles Mopsik, *Maimónides. Moreh Nebukym* (París: Verdier, 1979), 352.

7 Médico, profesor de filosofía en Padua y corrector de Bomberg, vivió entre 1460 y 1520. Autor de una gramática hebrea que conoció una primera edición sólo en hebreo y otras dos en hebreo y latín.

en esta iniciativa hubo una conveniencia entre Dios y el ser humano<sup>8</sup>. Pagnini<sup>9</sup> sostiene con firmeza el origen inmediatamente divino del hebreo y explica que las palabras de Génesis 2 han de entenderse en el sentido de que Adán puso nombre a todos los seres vivientes una vez que recibió de Dios el conocimiento de cómo se llamaban. De esta suerte, concreta en qué consistió la conveniencia entre Dios y el hombre en la denominación de los vivientes a la que se refiere Balmes<sup>10</sup>.

Partidarios del origen inmediatamente divino del hebreo se mostraron Valois<sup>11</sup>, Iohannes Isaac<sup>12</sup>, Pedro Martínez<sup>13</sup> o el mismo Belarmino<sup>14</sup>, quien argumenta su tesis diciendo que sólo en hebreo tienen significado las letras. La idea se prolonga hasta el XVII, cuando Martín del Castillo sostiene que el hebreo es la lengua que “han de hablar en el cielo los santos si hubieren de usar de vocales términos”<sup>15</sup>, convicción esta última que recibe de Luis de São Francisco<sup>16</sup>.

8 Anthony J. Klijnsmit, *Balmesian Linguistics. A Chapter in the History of Pre-Rationalist Thought* (Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU, 1992).

9 Sanctes Pagnini (1470-1536), dominico del convento de Florencia donde tuvo por maestro de hebreo al converso español Clemente Abraham, se estableció definitivamente en Lyon. Como gramático, publicó una obra que conoció dos ediciones y un resumen de la misma que fue impreso hasta tres veces.

10 Sanctes Pagnini, *Hebraicas Institutiones* (Lyon: Antoine du Ry, 1526), 1.

11 Iohannes Valois, *Sefer tub ta'am. Opus de prosodia Hebraeorum* (París: Jacques Bogard, 1545), 3. Iohannes Valois, También conocido como Vallés, jerónimo, capellán de la reina. Autor de dos obras de gramática hebrea.

12 Iohannes Isaac, *Grammatica Hebraea absolutissima* (Amberes: Christophe Plantin, 1570), 19. Iohannes Isaac Levita Germano (1515-1577). Rabino convertido al luteranismo en 1547 y luego al catolicismo en 1551, ese mismo año comenzó a ejercer la docencia del hebreo en la Universidad de Colonia. Publicó una gramática que conoció cinco ediciones. Es citado por Gonzalo Correas. Ver Santiago García-Jalón, “Gramática hebrea y gramáticas hispanas de los siglos XVI y XVII”, *Estudios filológicos* 61 (2018): 11.

13 Pedro Martínez, *Grammatica Hebraea Texnologia* (La Rochelle: ex officina plantiniana Raphelengi, 1611), 36. Nacido hacia 1530, Pedro Martínez fue discípulo de Jean Mercier, Gilbert Genebrard y Pierre de la Ramée. Profesor de hebreo en La Rochelle desde 1572 hasta 1594. Publicó un libro de gramática, que conoció siete ediciones y fue traducido al inglés, y una *Grammatica hebraea Texnologia*, editada dos veces.

14 Roberto Belarmino, *Institutiones Linguae Hebraicae* (Amberes: ex officina plantiniana, apud viduam et Iohannem Moretum, 1596), 9. Además de notable teólogo, el jesuita Roberto Belarmino (1542-1621) fue el más destacado hebraísta de la Compañía de Jesús en su época. Su gramática alcanzó siete ediciones y se encuentra en numerosas bibliotecas.

15 Ver Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700) I. Autoren A-LL* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 105. Sobre la biografía y la obra de Martín del Castillo, ver Santiago García-Jalón, “El lugar de composición del *Arte hebraispano* de Martín del Castillo, primera gramática hebrea impresa en español”, *Sefarad* 83 (2023): 191-205.

16 Luis de São Francisco, *Globus canonum* (Roma: Angelus Gardanus et Franciscus Coattinus, 1586), 35. São Francisco, nacido en Lisboa, estudia derecho en Coímbra y llega a regentar la cátedra de cánones tanto en esa ciudad como en Salamanca. Ya en su madurez, profesa en la orden franciscana

Frente a esta abundancia de pareceres a favor del origen inmediatamente divino del hebreo, encontramos la opinión de Elías Levita<sup>17</sup>, el contenido de cuyas reflexiones acerca del hebreo, fuertemente desacralizadoras, le valió la enemiga de muchas comunidades judías e incluso la amenaza de expulsión de la sinagoga.

La parte final de la primera oración del *Sefer Masoret ha-Masoret* la dedica nuestro autor a explicar en qué sentido debe hablarse del hebreo como lengua santa<sup>18</sup>. Para empezar, ofrece una suerte de *status quaestionis*. Según Levita, algunos piensan que la lengua hebrea merece el calificativo de santo porque en el texto bíblico no se encuentran palabras obscenas o malsonantes. Pero, razona el Levita, si éste fuera el motivo, el título que le correspondería no es el de lengua santa, sino más bien el de lengua púdica o pura.

A continuación, citando expresamente a Balmes, Levita registra la opinión de quienes piensan que el hebreo merece el nombre de santo por ser la lengua en la que Dios creó el mundo y porque tiene un origen inmediatamente divino. Sin embargo, dice Isaac Levita, la verdadera razón por la que debe calificarse de santa a la lengua hebrea es porque en ella están escritas las palabras de la Ley y los oráculos de los profetas y porque el Creador, sus ángeles y sus santos son llamados en hebreo por sus verdaderos hombres. Como puede comprobarse, Elías Levita elude pronunciarse sobre el origen del hebreo y hace radicar el motivo de su santidad en los contenidos del texto bíblico.

Finalmente, a medida que progresa el XVI encontramos cada vez opiniones más variadas respecto a cuál sea la lengua más antigua. Pierfrancesco Giambullari<sup>19</sup> entendía que el arameo es más antiguo que el hebreo. Postel, Becanus y otros defendieron hipótesis que, o bien consistían abiertamente en negar el origen divino del hebreo o bien daban por supuesta esta negación<sup>20</sup>.

y, cumplidos los cincuenta, se inicia en el hebreo. Posteriormente, residió en Roma donde fue consultor pontificio. Su extensa obra *Globus canonum*, publicada en 1586, es un gran compendio de las doctrinas gramaticales del XVI.

17 Elías Levita (1468/69-1549) fue la autoridad incontestable de su época en gramática hebrea. Alemán de nacimiento, pasó toda su vida en Italia y gozó de la protección de Egidio de Viterbo. Es autor de varias obras de gramática compuestas en hebreo y traducidas luego al latín por Sebastian Münster. Este, un franciscano pasado a la Reforma, vivió entre 1489 y 1552. Fue discípulo de Pellikan y Reuchlin en Tubinga y luego profesor en Heidelberg y Basilea, universidad de la que llegó a ser rector.

18 Sebastian Münster, *Elias Iudæus. Sefer hata'amym vesefer Masoret hamasoret* (Basilea: Heinrich Petrus, 1539), 90-92.

19 Pierfrancesco Giambullari, *Origine della lingua fiorentina, altrimenti Il Gello* (Firencia: Lorenzo Torrentino, 1549), 10.

20 Ver Marie Luce Demonet-Launay, "La Désacralisation de l'hébreu au XVI<sup>e</sup> siècle", en *L'hébreu au temps de la Renaissance*, ed. Ilana Zinguer (Leiden: Brill, 1992).

No obstante, en el XVI siguió prevaleciendo el parecer de quienes sostenían que el hebreo había sido diseñado por Dios. Además, al margen de que los gramaticógrafos del momento afirmaran el origen inmediato del hebreo, era opinión casi unánime la de que se trataba de una lengua de extraordinaria antigüedad y de una perfección y dignidad superiores a las del resto de las lenguas. El hebreo era considerado como el más noble de los idiomas y su conocimiento se estimaba como más útil y augusto que el de cualquier otra cosa.

Tales son las opiniones que pueden encontrarse en Chéradame<sup>21</sup>, Köpfel<sup>22</sup> o Cinquarbres<sup>23</sup>. Los dos últimos insisten en defender que el modo natural de la escritura es el que sigue el hebreo, de derecha a izquierda. Eso permite ver el espacio donde se va a escribir a continuación. Sólo por una necia vanidad, fenicios, griegos y latinos invirtieron el orden natural y pasaron a escribir de izquierda a derecha, lo que impide ver dónde se va a escribir y hace que se repare en lo ya escrito.

Guidacerio<sup>24</sup> enseña que del hebreo proceden el árabe y el caldeo y, mucho más tarde, Pedro Martínez afirma que es “princeps et auctor omnium linguarum”<sup>25</sup>.

21 Jean Chéradame, *Alphabetum linguae sanctae, mystico intellectu refertum* (París: Gilles de Gourmont, 1532), 9. Nacido hacia 1500, se discute si Chéradame fue profesor en el Colegio de Lectores Reales de París. En 1543 enseña exégesis paulina en el colegio de Bourgne. Es autor de varias obras elementales de gramática hebrea.

22 Wolfgang Fabricius Köpfel, *Institutionum Hebraicarum Libri Duo* (Estrasburgo: Wolf Cephalæus, 1525), 2v. Benedictino pasado a la Reforma, Köpfel se inició en los estudios de hebreo usando la obra de Mateo Adriano. En 1523 se estableció en Estrasburgo, donde enseñó hebreo y, auxiliado por su sobrino Wolf Köpfel, fundó una activa editorial.

23 Jean Cinquarbres, *Linguae Hebraicae Institutiones Absolutissimae... per eundem Vignaliū diligenter recognita* (París: Guillaume Lebé, 1609), 1. Natural de Auvergne, Jean Cinquarbres (1514-1587) fue discípulo de Vatable en el Colegio de Lectores Reales de París. Desde 1554 hasta su muerte fue titular de la cátedra de hebreo en esa misma institución. Es autor de dos gramáticas hebreas reimpresas ambas varias veces.

24 Agazio Guidacerio, *Institutiones grammaticae hebraicae linguae* (París: Gilles de Gourmont, s.f.), Agazio Guidacerio (1477-1542), 2. Tuvo por maestro a un tal Iacob Cabbai. Profesor de hebreo en La Sapienza, cuando en 1527 debe abandonar Roma acaba por instalarse en París, donde es el primer profesor de hebreo en el Colegio de Lectores Reales. Es autor de media docena de obras de gramática, todas de corte elemental.

25 Pedro Martínez, *Grammaticae Hebraeae...*, 6. Con ello no hace sino reflejar una opinión común, de la que Covarrubias se hará eco en su día. Ver Or Hasson, “«La lengua santa, fuente y principio de todas las demás». Sobre el estado privilegiado del hebreo en el Tesoro de la lengua castellana o española de Covarrubias”, en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, ed. por Ignacio Arellano y Ruth Fine (Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2010), 257-274. Sobre la perfección del hebreo en la literatura renacentista española, ver Javier Perea Siller, *Fray Luis de León y la lengua perfecta* (Córdoba: Camino, 1988).

## II. EL ORIGEN DE LAS GRAFÍAS HEBREAS

Hasta aquí un elenco de opiniones representativo de las que eran comunes entre los autores de gramáticas hebreas del siglo XVI acerca del origen del hebreo. Como antes se ha señalado, esta cuestión ha sido objeto de estudio por parte de diferentes especialistas en los últimos años, aunque ninguno de ellos haya focalizado su atención en el *status quaestionis* entre los gramaticógrafos. A pesar de ellos, en términos generales podría decirse que el debate medieval y renacentista sobre el origen y dignidad del hebreo es bien conocido.

Menor atención, sin embargo, se ha prestado a un punto que es concomitante con el anterior y que atañe a la naturaleza y origen de las grafías hebreas. Pero este asunto aparece igualmente en las obras de gramática hebrea y en los tratadistas del XVI y guarda una íntima relación con el que se ocupa del origen del hebreo. Este se nos ha transmitido por escrito, o al menos se han transmitido por escrito los textos que se consideran sagrados y que, por tanto, constituyen la expresión más perfecta de la lengua. Por eso, importa saber en qué medida las grafías hebreas representan acertadamente los sonidos de la lengua, en qué medida transmiten con exactitud los significantes hebreos que, como antes se ha dicho, son un punto de partido adecuado para indagar la verdadera composición de la realidad.

La cuestión aparece ya en algunos de los escritos rabínicos antiguos. Recuerdese cómo en el *Zohar* las grafías hebreas aparecen dotadas de vida y se presentan ante Dios para exhibir sus méritos. No obstante, a la hora de valorar este tipo de afirmaciones es necesario tener presente el peculiar carácter de la literatura midráshica y la presencia en ella de la vertiente hagádica.

Durante el XVI, paulatinamente se va imponiendo la idea de que las grafías hebreas que ahora nos son familiares no son las primitivas. Es ésta una convicción presente en los autores que escriben a final de la centuria. Luis de São Francisco mantiene que el hebreo es la lengua de la creación del mundo y, para sostener su tesis, acude a la autoridad de Becanus, quien, en opinión del portugués, ha demostrado que sólo en hebreo tienen significado los nombres de nuestros primeros padres<sup>26</sup>. Sin embargo, esto no comporta que las letras empleadas hayan sido siempre las actuales. Los testimonios de san Jerónimo y del autor del *Masechet Sanhedrin* prueban que las grafías consonánticas actuales son de una época relativamente tardía. Ni siquiera son las mismas empleadas antiguamente por el pueblo judío. São Francisco recoge los testimonios de Abraham de Bal-

26 Luis de São Francisco, *Globus canonum*..., 34-35.

mes y Qimhi, el primero de los cuales menciona en su *Peculium* un alefato distinto del cuadrático y el segundo se refiere al alefato empleado antes del *transitus fluvii*, antes de que Noé y sus hijos atravesaran el Tigris<sup>27</sup>. Por su parte, Belarmino abunda en las mismas ideas<sup>28</sup>.

Esta coincidencia de opiniones entre los autores cristianos al finalizar el siglo XVI acredita, por una parte, que la cuestión había sido objeto de debate durante la centuria, lo que hace que se consideren obligados a dedicarle cierto espacio. A este respecto, es de notar que en la edición de 1616 de la gramática de Belarmino, el asunto se omite por completo. Por otra, parece haberse llegado a un acuerdo general, acerca del origen relativamente tardío del alefato actualmente conocido.

### III. EL ORIGEN DE LA PUNTUACIÓN VOCÁLICA<sup>29</sup>

Algo similar ocurre también con la puntuación vocálica. La importancia de los sonidos vocálicos para leer adecuadamente el hebreo había sido ya puesta de relieve por san Jerónimo, quien leía un texto sin vocalizar y atribuye a la ambigüedad de significado de algunas series consonánticas cuando están desprovistas de vocales el hecho de que en los LXX se den determinadas variantes.

Así, por ejemplo, en su comentario a Isaías 24, 23, Jerónimo apunta que los LXX

*pro... luna et... sol... transtulerunt laterem et murum. Quæ autem errores causa sit sequentia verba monstrabunt: sol lingua hebraica dicitur hamma, luna lebana. In presente loco igitur LXX pro luna etc. Transtulerunt laterem, hebr. Lebena, verbi ambiguitate decepti; rursum pro hamma posuerunt homa.*

Las palabras de Jerónimo ponen de manifiesto una cuestión crucial: dado que el significado de las palabras hebreas puede cambiar según los sonidos vocálicos que se añadan a los consonánticos, para admitir el carácter sagrado del texto bíblico es necesario admitir que están inspirados no sólo los sonidos consonánticos sino también los vocálicos. De ahí a reivindicar que la representación

27 Luis de São Francisco, *Globus canonum*..., 32.

28 Roberto Belarmino, *Institutiones*..., 11.

29 Sobre esta cuestión, ver B. Pick, "The vowel-points controversy in the XVI. and XVII. Centuries", *Hebraica* 8 (1892): 150-173.



gráfica de éstos pertenecía a los orígenes del texto bíblico quedaba sólo un pequeño paso.

Lo da, de hecho, Marco Marini<sup>30</sup>, quien, todavía en 1593, en el prefacio de su diccionario, sostiene el origen inmediatamente divino de las vocales hebreas, algo que debió de contribuir a la escasa estima que sus contemporáneos sintieron por la obra del hebraísta italiano<sup>31</sup>.

Sin embargo, el común de los gramaticógrafos se resiste a dar este paso. En la Edad Media, los autores judíos habían defendido que los sonidos vocálicos procedían de la revelación sinaítica, pero, a la par, enseñaban que no podía decirse lo mismo de su representación gráfica mediante la puntuación. Este es el parecer tanto del desconocido autor del *Zh sfataym*<sup>32</sup> como de Yehuda ha-Leví. Por su parte, El *Mahzor Vitry* se oponía al uso de la misma en los manuscritos bíblicos, precisamente para distinguir lo que en el texto era de origen divino y lo que procedía de la intervención humana<sup>33</sup>.

Estas convicciones son acogidas por los gramáticos del siglo XVI, pero, sobre todo en las primeras décadas, es común la opinión según la cual la actual puntuación vocálica se remonta a la época de Esdras, es decir, es contemporánea del diseño de las actuales grafías cuadráticas usadas en los textos bíblicos. A Esdras habría que atribuir el comienzo del proceso por el que, a partir de unas *matres lectionis*, había llegado a desarrollarse todo el sistema de puntuación vocálica.

Sobre el grado de participación de Esdras en este proceso pueden encontrarse opiniones discrepantes. Genebrard<sup>34</sup> y Gilbert<sup>35</sup>, por ejemplo, parecen entender que Esdras se limitó a introducir las primeras *matres lectionis*, con lo que

30 Marco Marini (1541-1594). Natural de Brescia, profesó en la orden de los canónigos regulares de san Agustín. Fue discípulo de Paulo Veneto y autor de una gramática y un diccionario.

31 Ver Santiago García-Jalón, *Inventario de las Gramáticas Hebreas del siglo XVI de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996), nota 53.

32 Christian David Ginsburg, *The Massoreth ha-Massoret of Elias Levita* (Londres: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867), 126.

33 Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1993), 282.

34 Gilbert Genebrard, *Eisagogé Ad legenda Rabbiorum Commentaria* (París: Martin le Jeune, 1559), 7. Gilbert Genebrard (1537-1597). Benedictino. Alumno, primero, y luego profesor de hebreo en el Colegio de Lectores Reales de París, de 1566 a 1591 ocupó la cátedra de hebreo en esta institución. Es autor de dos obras introductorias a la gramática hebrea, cada una de ellas con varias reediciones.

35 Martin Gilbert, *De literis et motionibus seu punctis Hebræorum libri duo* (París: Martin le Jeune, 1563), 44. Profesor en París, escribió su única obra de gramática hebrea durante la convalecencia de una enfermedad.

ello implicaba de modificación del texto consonántico. Por el contrario, Guidacerio<sup>36</sup> o Chéradame<sup>37</sup> le atribuyen los primeros conatos de puntuación. Del mismo parecer se mostró tardíamente Azaryah de Rossi, en un momento en el que la atribución a Esdras del origen de la puntuación vocálica había comenzado a declinar.

En efecto, el testimonio de san Jerónimo acerca de que los manuscritos empleados por él carecían de puntuación suponía un argumento irrefutable contra la atribución a Esdras de la puntuación vocálica. Tal argumento había sido utilizado por Elías Levita, lo repite Chéradame y acaba por convertirse en un tópico de las gramáticas hebreas del XVI, como puede comprobarse en las obras de São Francisco<sup>38</sup> y Valois<sup>39</sup>.

Pero Elías Levita da un paso más y, ante la desolación de las comunidades judías de su época, algunas de las cuales lo condenaron y se propusieron expulsarlo de la sinagoga, postula que la puntuación vocálica es relativamente tardía. En 1531 la atribuye a autores de la escuela tiberiense y en 1538 la sitúa en la época del cierre del Talmud.

Unos años más tarde, las opiniones de Levita han hecho mella y las encontramos recogidas sin ambages en Valois. Este autor señala la discrepancia de pareceres existente sobre este punto entre el Cuzarí y Elías Levita, acude al testimonio de san Jerónimo y, ofreciendo una variante de las observaciones de éste, señala que algunos errores de traducción que se detectan en la Vulgata se deben, precisamente, a la falta de puntuación vocálica en los manuscritos empleados por Jerónimo<sup>40</sup>. De esta manera, reproducía la explicación jeronimiana de las variantes de los LXX que anteriormente hemos señalado y la aplicaba a las discrepancias en la versión de san Jerónimo.

Frente a esta opinión, que sostenía también Chéradame, reacciona Pedro Martínez quien, en su *Texnología*, califica de absurda la idea de que la ausencia de puntos vocálicos contribuya a la ambigüedad, argumentando que también el Talmud carece de puntuación y, sin embargo, en ninguna manera es ambiguo<sup>41</sup>.

Algunos autores posteriores aportan datos complementarios concernientes al origen de la puntuación vocálica. Iohannes Isaac apunta que se debe al trabajo

36 Agazio Guidacerio, *Institutiones...*, introducción.

37 Jean Chéradame, *Alphabetum linguae sanctae* ..., 19-20.

38 Luis de São Francisco, *Globus canonum...*, 30.

39 Iohannes Valois, *Sefer tub ta'am...*, 3.

40 Iohannes Valois, *Sefer tub ta'am...*, 3.

41 Pedro Martínez, *Grammaticae Hebrae Texnologia...*, 64-65.

de “doctissimi hebraei” y señala que los signos utilizados provienen en parte del hebreo y en parte fueron tomados del árabe y del arameo<sup>42</sup>. São Francisco concreta que los puntos vocálicos son debidos a Jaacob ben Aser y a Aaron ben Nefatli, quienes los añadieron al texto el año 476 de nuestra era<sup>43</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

En resumen, en las páginas precedentes ha quedado constatado el interés que suscitaba en el XVI lo referido al origen, la perfección y santidad de la lengua hebrea. Al margen de la curiosidad que este punto pueda suscitar, lo que en él importa es que acredita la penetración de las ideas lingüísticas platónicas entre los gramáticos de la época. En algunos de ellos, como puede ser el caso de Abraham de Balmes, las encontramos expresamente reseñadas. Pero, en todos, el platonismo aporta el sustrato de fondo sobre la naturaleza del significado. Ciertamente, puede ser que muchos de ellos no fueran conscientes de la cuestión y se limitaran a incorporar a sus obras un apartado dedicado a al origen del hebreo porque tal era la práctica a la que veían atenerse a los autores más prestigiosos. Pero, al asumirla, asumían también probablemente lo que dichos autores pensaban acerca del significado.

En todo caso, merecería la pena un análisis de las gramáticas hebreas y de otras obras de reflexión lingüística de la época consagrado a evidenciar en qué medida sus redactores compartían el platonismo y cómo éste influía en sus opciones y en sus preferencias lingüísticas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belarmino, Roberto. *Institutiones Linguae Hebraicae*. Amberes: ex officina plantiniana, apud viduam et Iohannem Moretum, 1596.
- Chéradame, Jean. *Alphabetum linguae sanctae, mystico intellectu refertum*. París: Gilles de Gourmont, 1532.
- Cinquarbres, Jean. *Linguae Hebraicae Institutiones Absolutissimae... per eundem Vignalium diligenter recognita*. París: Guillaumw Lebé, 1609.
- Demonet-Launay, Marie Luce. “La Désacralisation de l’hébreu au XVIe siècle”, en *L’hébreu aut temps de la Renaissance*, ed. Ilana Zinguer. Leiden: Brill, 1992.

42 Iohannes Isaac, *Grammatica Hebraea absolutissima...*, 3.

43 Luis de São Francisco, *Globus canonum...*, 63.

- Díez Macho, Alejandro. *El libro de los Jubileos*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Eco, Umberto. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Roma-Bari: Laterza, 1993.
- Gallego, María Ángeles. “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu l-Farag Harun ibn al-Farag”, *Sefarad* 63 (2003): 43-67.
- García-Jalón, Santiago. *Inventario de las Gramáticas Hebreas del siglo XVI de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- García-Jalón, Santiago. “Gramática hebrea y gramáticas hispanas de los siglos XVI y XVII”, *Estudios filológicos* 61 (2018): 7-20.
- García-Jalón, Santiago. “El lugar de composición del *Arte hebraispano* de Martín del Castillo, primera gramática hebrea impresa en español”, *Sefarad* 83 (2023): 191-205.
- Genebrard, Gilbert. *Eisagogé Ad legenda Rabbinorum Commentaria*. París: Martin le Jeune, 1559.
- Giambulari, Pierfrancesco. *Origine della lingua fiorentina, altrimenti Il Gello*. Florencia: Lorenzo Torrentino, 1549.
- Gilbert, Martin. *De literis et motionibus seu punctis Hebræorum libri duo*. París: Martin le Jeune, 1563.
- Ginsburg, Christian David. *The Massoreth ha-Massoret of Elias Levita*. Londres: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867.
- Guidacerio, Agazio. *Institutiones grammaticæ hebraicæ linguæ*. París: Gilles de Gourmot, s.f.
- Hasson, Or. “«La lengua santa, fuente y principio de todas las demás». Sobre el estado privilegiado del hebreo en el Tesoro de la lengua castellana o española de Covarrubias”, en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, ed. por Ignacio Arellano y Ruth Fine, Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2010.
- Hjelmslev, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1971.
- Isaac, Iohannes. *Grammatica Hebræa absolutissima*. Amberes: Christophe Plantin, 1570.
- Klijnsmit, Anthony J. *Balmesian Linguistics. A Chapter in the History of Pre-Rationalist Thought*. Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU, 1992.
- Köpfel, Wolfgang Fabricius. *Institutionum Hebraicarum Libri Duo V. Fabricio Capitone Autore*. Estrasburgo: Wolf Cephalaëus, 1525.
- Marini, Marco. *Thesaurus linguæ sanctæ novus*. Venecia: Giovanni di Gara, 1593.
- Martínez, Pedro. *Grammaticæ Hebrææ Texnologia*. La Rochelle: ex officina plantiniana Raphelengi, 1611.
- Mopsik, Charles. *Maimónides. Moreh Nebukym*. París: Verdier, 1979.
- Münster, Sebastian. *Elias Iudæus. Sefer hata'amym vesefer Masoret hamasoret*. Basilea: Heinrich Petrus, 1539.
- Pagnini, Sanctes. *Hebraicas Institutiones*. Lyon: Antoine du Ry, 1526.

- Perea Siller, Javier. *Fray Luis de León y la lengua perfecta*. Córdoba: Camino, 1988.
- Perea Siller, Javier. *Especulaciones lingüísticas sobre el hebreo en la España del siglo XVI y principios del XVII*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2003 [tesis doctorales: 13207970.pdf (53.33Mb)].
- Pick B. “The vowel-point controversy in the XVI. and XVII. Centuries”, *Hebraica* 8 (1892): 150-173.
- Reinhardt, Klaus. *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700) I. Autoren A-LL*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- São Francisco, Luis de. *Globus canonum*. Roma: Angelus Gardanus et Franciscus Coatinus, 1586.
- Trebolle, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.
- Valois, Iohannes. *Sefer tub ta'am. Opus de prosodia Hebræorum*. París: Jacques Bogard, 1545.

Santiago García-Jalón  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Universidad Pontificia de Salamanca  
C/ Compañía, 5  
37002 Salamanca  
<https://orcid.org/0000-0002-0612-6654>





**LA EVANGELIZACIÓN EN ÉPOCA COLONIAL: UNA MIRADA  
ANTROPOLÓGICA A LOS PRIMEROS PROCEDIMIENTOS  
MISIONEROS DE LOS JESUITAS EN JAPÓN Y CHINA**

***EVANGELIZATION IN COLONIAL TIMES: AN ANTHROPOLOGICAL  
LOOK AT THE EARLY MISSIONARY PROCEEDINGS OF THE JESUIT  
IN JAPAN AND CHINA***

ELOY GÓMEZ PELLÓN  
*Universidad de Cantabria*

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Este artículo problematiza los procedimientos misioneros empleados en Asia por la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII, motivo de recias críticas en su tiempo por parte de las órdenes mendicantes. El objetivo de este trabajo consiste en examinar, a la luz de los conocimientos antropológicos actuales, la singularidad de la estrategia evangelizadora de los jesuitas, basada en la inculturación, o, como ellos la denominaron, en la *acomodación*, o, también, en el *modo soave*, frente a la estrategia de los frailes mendicantes sustentada en la aculturación. Metodológicamente, se ha recurrido a distintas unidades de análisis: los actores individuales, las organizaciones intervinientes, los casos que protagonizaron, así como las acciones y las relaciones observables. El texto examina dos de los escenarios más significativos de la evangelización llevada a cabo por los jesuitas en Extremo Oriente: Japón y China. Al mismo tiempo, el artículo analiza las diferencias y las

similitudes en la acción jesuítica en cada uno de estos lugares, producto de intervenciones cuidadosamente moduladas.

*Palabras clave:* acomodación, apostolado indirecto, China, evangelización, inculturación, jesuitas, Japón, siglos XVI-XVII.

#### ABSTRACT

This article problematizes the missionary procedures used in Asia by the Society of Jesus in the 16th and 17th centuries, reason for strong criticism in their time by the mendicant orders. The objective of this work is to examine, in light of current anthropological knowledge, the uniqueness of the evangelizing strategy of the Jesuits, based on inculturation, or, as they called it, on accommodation, or, also, on the *modo soave*, against the strategy of the mendicant friars based on acculturation. Methodologically, different units of analysis have been used: individual actors, intervening organizations, the cases in which they were involved, as well as observable actions and relationships. The text examines two of the most significant scenarios of the evangelization carried out by the Jesuits in the Far East: Japan and China. At the same time, the article analyzes the differences and similarities in Jesuit action in each of these places, the product of carefully modulated interventions.

*Keywords:* accommodation, indirect apostolate, China, evangelization, inculturation, Jesuits, Japan, 16th-17th centuries

#### INTRODUCCIÓN

La Reforma protestante iniciada en Europa en 1517, que adquiere consistencia en el decenio siguiente, introduce un cisma en la Iglesia Católica de enorme trascendencia. El retorno a la vivencia de un cristianismo primitivo y la impugnación de la autoridad papal habían acorralado a una Iglesia católica afeerrada a su herencia teológica y a su dogmática sacramental, pero también atrapada por sus propias corruptelas. La respuesta de la Iglesia Católica consistirá en la adopción de una actitud contrarreformista, que terminará por sustanciarse en la celebración del Concilio de Trento a partir de 1545. Previamente, la Iglesia lleva a cabo una serie de iniciativas, entre las cuales están la de la creación de nuevas órdenes religiosas impregnadas del espíritu de la Contrarreforma. Ciertamente, las órdenes mendicantes nacidas en el siglo XIII habían trascendido la vida contemplativa de las órdenes monásticas previas, con el fin de construir



una religión más cercana al creyente (Bossy 2010, 115-152). A lo largo del siglo XVI nacerían nuevas órdenes religiosas, dispuestas a engrosar el clero regular de la Iglesia, y más aptas aún para llevar a cabo la vivencia compartida de la religión, especializadas en el cuidado de los enfermos, en el acompañamiento de los moribundos, en la educación y en otros ámbitos de la experiencia humana.

Una de estas órdenes fue la de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1534 (vid. I. de Loyola, *Obras Completas*, 1524-1556, que incluye las Constituciones de 1540), en la década previa al Concilio de Trento, que tendría la misión de impulsar la reforma monástica, levantar colegios, atenuar las muchas servidumbres históricas que se habían creado en el seno de la Iglesia y, en fin, asistir al Papado en materia internacional y conciliar, participando complementariamente en el diálogo con los protestantes. El proyecto evangelizador iniciado por los españoles y los portugueses en los comienzos de la colonización americana, a finales del siglo XV, estaba suponiendo un avance sin precedentes en una universalización que se hallaba implícita en la misma denominación católica de la Iglesia (Höffner 1957, parte I y 379-385). Al poco tiempo de que se fundara la Compañía de Jesús, ésta se incorpora a la tarea evangelizadora, chocando, muy pronto, su actividad renovadora del apostolado y la catequesis con las actitudes de las órdenes mendicantes.

Este artículo problematiza los procedimientos misioneros de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII en Asia, motivo frecuente de controversias entre esta última y las órdenes mendicantes. El objetivo de este trabajo consiste en examinar, a la luz de los conocimientos antropológicos actuales, la singularidad de la estrategia jesuítica, basada en la enculturación o inculturación, o también en la *acomodación*, como ellos la denominaron, o, incluso, en el *modo soave*, frente a la estrategia de los frailes mendicantes sustentada en la aculturación (Cervera 2007, 170-176). Metodológicamente, se ha recurrido a distintas unidades de análisis: los actores individuales, las organizaciones intervinientes, los casos que protagonizaron, así como las acciones y las relaciones observables. El texto examina dos de los escenarios más significativos de la evangelización asiática: Japón, China. Al mismo tiempo, analiza el choque cultural que supuso para los misioneros jesuitas la convivencia con los misionados, y establece analogías a partir del apostolado jesuítico en estos dos lugares, tratando de hallar similitudes, pero descubriendo también las diferencias.

## 1. A LA BÚSQUEDA DE LA ALTERIDAD: SEMBRAR PARA RECOGER

La Compañía de Jesús nació como una institución eclesiástica del Renacimiento, esto es, llevando aparejada una concepción de la modernidad, a menudo

un paso por delante de las demás órdenes religiosas en su concepción teológica y dogmática. La extremada voracidad espiritual, en su búsqueda denodada de “la salvación y perfección de los prójimos” (Constituciones. *Examen primero y general*, 1540, cap.1, 2) como se dice en el documento que institucionaliza la Compañía, llevó a los jesuitas a acometer empresas misioneras por el mundo entero, sin menoscabo de su labor de consejeros papales y de diplomáticos. Todo ello levantó muy pronto las suspicacias de las demás órdenes, lo cual explica que mantuvieran conflictos de muy diversa índole, especialmente con las órdenes mendicantes. Los jesuitas se instalan de manera permanente en Japón en 1549 y en China en 1582, antes que ninguna de las órdenes mendicantes lo hubiera conseguido, y aún éstas tardarían tiempo en lograr este objetivo. Los conflictos dogmáticos con los dominicos fueron una constante entre los siglos XVI y XVIII, igual que los que mantuvieron con los franciscanos en el aspecto misional en estos mismos siglos, o los catequéticos que sostuvieron con ambas órdenes y con la de los agustinos, por poner algunos ejemplos (Cervera 2007, 170-176). Tampoco faltaron los choques con las altas instancias de la Iglesia, siendo bien elocuente al respecto el cuestionamiento del Papado, en cuanto que su reconocimiento era ajeno por entero a la fe, tal y como defendieron los jesuitas en las llamadas *tesis de Alcalá* (1601-1602), anticipándose con ello a la potencial condena del célebre sacerdote de la Compañía de Jesús Luís de Molina, en un momento en el que las doctrinas de este último sobre la presciencia divina, la predestinación y la libertad humana, proclamadas en la Universidad de Alcalá, estaban siendo objeto de revisión en Roma (Torrijos 2022). Muy posiblemente, la modernidad jesuítica permitió a estos clérigos adoptar posturas muy novedosas para la época, debido a su relativa lejanía de la ortodoxia.

A la luz de la antropología, asumimos que existen, básicamente, tres modelos de intervención cultural, producto de la relación dialéctica entre culturas, cuyos nombres son *aculturación*, *inculturación* e *interculturalidad* (Mújica 2002, 55-78). El primero de ellos, el de la *aculturación*, fue el más tradicional durante la época colonial y la evangelizadora, y consiste en privar al otro de su cultura hasta donde sea posible (Gómez-Pellón 2016, 60-72). Es el producto de un encuentro asimétrico entre culturas, consecuencia de la asunción de la superioridad moral por parte de una de ellas, de forma que la otra resultada minorada, e incluso asimilada, por la dominante. La aculturación entraña el grado más bajo de reciprocidad en la interacción cultural. Así, cuando Bernardino de Escalante, el célebre marino y clérigo del siglo XVII, está describiendo la religión de los chinos en 1577 dice: “siendo los Chinas tan prudentes en el gobierno de sus republicas, y de ingenios tan sutiles para todas las artes: sean tan faltos de entendimiento y tan barbaros y ciegos en la veneracion de su falsa y vana Idolatria.

Porque ningún conocimiento tienen de Dios verdadero” (B. de Escalante, *Discurso de la navegación*, 1577, cap. XV, folio 88). El segundo de estos modelos es el de la *inculturación*, consistente en introducirse en la cultura del otro. Los agentes, procedentes del exterior, ingresan en la cultura del otro, más como pioneros que como mediadores; admitiendo parcialmente algunos de los patrones de la sociedad inculturada, los inculturadores implantan los suyos con toda la intensidad que les es posible. Una vez realizada la incursión, se lleva a cabo la promoción del cambio desde dentro, con las oportunas cautelas. Este segundo modelo se basa mucho más en la acción retórica del convencimiento que en la acción ritual de generar la obligación. La inculturación, también denominada ordinariamente enculturación, comporta un apreciable grado de reciprocidad (Gómez-Pellón 2016, 53-82). El tercer modelo es el de la *interculturalidad*, esto es, el de la relación recíproca entre las partes, de forma que las mismas construyen una nueva cultura basada en el *toma y daca* del intercambio y del entendimiento (Gómez-Pellón 1997, 109-114; Gómez-Pellón 2014). Este tercer modelo logra conservar las personalidades de las culturas que entran en contacto y, además, crear una cultura nueva y común, de patrones consensuados y acordados que convive con las otras.

La intervención más común en el ámbito evangelizador era la que se producía bajo el signo de la aculturación, que, al mismo tiempo, era la propiciada por los Estados coloniales. En el caso de la Iglesia, fue la defendida, en términos generales, por las órdenes mendicantes (Cummins 1986, 33-109). Era el fruto de una mirada axiológica que situaba en un plano de superioridad moral la religión, y la cultura en general, de sus metrópolis de origen. La responsabilidad espiritual de la Iglesia la obligaba a intervenir con objeto llevar la luz a quienes vivían la noche aciaga de la ignorancia “salvaje” o “pagana”. La evangelización era la civilización misma. La aculturación, sin embargo, entrañaba grados en el difícil escenario evangelizador. Es así que la Iglesia opta por ceder en ocasiones, jugando con el posibilismo y alumbrando sincretismos, que, por otro lado, son propios de todo fenómeno religioso. La novedad jesuita reside en la adopción de una estrategia de intervención distinta de la que es propia de dominicos, franciscanos y agustinos, y consiste en servirse de la inculturación como modelo. Los jesuitas la denominaban *acomodación*, y consistía en una adaptación a la vida social y a la cognición del otro, lo cual explica que reconocieran la lengua, las tradiciones y las costumbres del otro, valiéndose en todo momento de una persuasión que será fuente de irradiación del credo cristiano en una fase más avanzada. Las órdenes mendicantes se sentían portadoras de una verdad revelada e inmovible, que justificaba su ejercicio de adoctrinamiento, mientras que los jesuitas hacían de la verdad revelada la materia de su intermediación,

nadando entre las dos aguas de la cultura de origen y la de destino. Ahora bien, resulta plausible la afirmación de Nicolas Standaert (2010, 269-284), de que la inculturación, en cuanto *accomodatio*, entraña una exigencia misionera que se produce a demanda del otro, lejos de una acción planificada previamente, y más bien parece evidente que se desarrolla gradualmente, y de acuerdo con una negociación que se establece entre las partes. A propósito, Elisabetta Corsi (2008, 41-43) admite la licitud del *nicodemismo* que está presente en la acomodación, en el sentido del disimulo que tiene lugar por parte de los inculturadores. Esta licitud se justificaría porque la adaptación o acomodación es tan solo de carácter externo, puesto que internamente los inculturadores conservarían íntegramente la verdadera fe. Se recupera así la noción de *nicodemismo*, tal y como fue formulada por Calvino para referirse a los protestantes que disimulaban su fe bajo la apariencia de fervorosos católicos, y que el historiador italiano Carlo Ginzburg (1970, 120-124) extendió a una diversidad de situaciones, incluyendo muchas de las que se generaron en el transcurso de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica.

La diferencia mayor entre unos y otros era la del plano moral en el que se situaban los evangelizadores: de superioridad absoluta y de dominación en el caso de los frailes, y de superioridad relativa y de violencia simbólica en el de los jesuitas. Los jesuitas, además, estaban especialmente convencidos de que las religiones y las culturas que se esparcen por el mundo están encarnadas en hombres y mujeres que guardan en sus entrañas las *semina verbi* de su nacimiento, tal y como fue defendido en su día por San Justino (Moreno 1993, 127-139). Todos los seres humanos, en este contexto teológico, albergan desde su mismo nacimiento la simiente de la verdad (también *semina veritatis*), germinada en el caso de los cristianos, y pendiente de germinación en el de los paganos. Esta percepción legitimaba la conquista espiritual de los *prójimos* y la realización de la *plantatio ecclesiae*.

## 2. LOS JESUITAS EN EL JAPÓN DE LOS SAMURÁIS

Cuando Francisco Javier alcanza la costa japonesa de Kagoshima, en el año 1549, lo hace curtido por su experiencia misional de siete años en Goa, corazón de la costa Malabar de la India, así como en las islas de la Pesquería, islas Molucas, Malasia y Cochín. Si bien Francisco Javier tan sólo permaneció tres años en Japón (1549-1552), la experiencia japonesa adquirirá una gran importancia dentro de la Compañía porque se convertirá en el laboratorio de otras intervenciones en el continente asiático (Ross 1994, cap. 2), y, sobre todo, en China, treinta años después de la llegada a Japón. Francisco Javier recalca en compañía

de un exiguo grupo compuesto por otros dos jesuitas y un traductor japonés, llamado Anjiro (tras el bautizo, Paulo de Santa Fe), que fue atraído desde el comienzo para la causa. Pronto se unirán a ellos algunos hermanos japoneses, dando así vida a la estrategia de lograr una buena comunicación con los misionados, valiéndose para ello de la agencia de los intermediarios. La acción la lleva a cabo sirviéndose de la acomodación, a partir de las creencias tradicionales niponas, básicamente sintoístas (tenidas por los jesuitas por autóctonas) y budistas (importadas del continente a partir del siglo VI d. C.), primero en Kagoshima, y luego en Meaco y Yamaguchi, y en Kioto. Francisco Javier recurre al llamado *apostolado indirecto* (Corsi 2008, 34-35), y, para ello, trata de establecer relación con el emperador, al tiempo que dirige su prédica, preferentemente, hacia las elites sociales, a la búsqueda de la imprescindible caja de resonancia que podría hallarse en los *samuráis*.

Los jesuitas fueron muy conscientes de que se hallaban ante una sociedad piramidal y de castas (Ross 1994, caps 2-5), en la que por debajo del emperador estaba el *shogun*, especie de gran señor con ejército propio, y por debajo los *daimios* (señores con jurisdicción territorial), a los cuales estaban supeditados los samuráis. Estos últimos podían constituir un valioso engarce con las castas inferiores. La idea jesuítica era que, una vez captados los individuos de las elites, resultaría sencillo crear comunidades de conversos. Sin embargo, esta estrategia se conjuga con otra más, consistente en *plantar la fe* directamente en el pueblo, valiéndose para ello de la institucionalización de la cofradía, o *confraría* como se denominó en Japón (Takizawa 2010, 37-42). La cofradía, a imagen y semejanza de las hermandades españolas, se convertirá en el paradigma de la piedad popular, de la ayuda mutua, del acompañamiento en la enfermedad, la muerte y la adversidad de los cristianos japoneses, en rima con el espíritu de la Contrarreforma que anidaba en la orden jesuítica.

Aun así, la acomodación se produjo no sin grandes problemas. Francisco Javier, aconsejado por Anjiro, tradujo la palabra Dios a la lengua nipona como *Dain-chi*, deidad principal de la escuela budista de Shingon, nacida en el siglo IX, lo cual condujo a que los jesuitas fueran identificados con los reformadores budistas (Hoyos 2015, 101). Esta paradójica situación aconsejará a Francisco Javier a iniciar una vía distinta, de modo que Dios será traducido por *Deusu*, mediante una simple adaptación del vocablo occidental a la lengua japonesa. La atención a las elites sociales constituiría la estrategia preferente de los jesuitas en Japón en las décadas siguientes, tras la salida de Francisco Javier en 1552, intensificando la tarea traductora de obras católicas que había iniciado Francisco Javier con la colaboración de los ayudantes locales, por lo regular convertidos en hermanos jesuitas. Poco a poco se producirá una intensificación de la estrategia, cuando los je-

suitas fijen su mirada, progresivamente, en los poderosos *daimios* japoneses, que lentamente se incorporan al catolicismo romano: Omura Sumitada (1563), Otomo Sorin (1578), Arima Harunobou (1580) y otros nobles nipones.

Japón, para la orden jesuítica fue un laboratorio de la acción en Asia, como lo fue, análogamente, el Virreinato del Perú en América. Japón añadió una multitud de casos a la casuística que debían enfrentar los jesuitas en su acción misional. En 1570, cuando fallezca Cosme de Torres (Lisón 2005, 35-66), el sucesor de Francisco Javier al frente de la misión japonesa, se habrá ensayado una multitud de procedimientos acomodaticios, que, sin duda ninguna, responden al diseño de un plan finamente elaborado en el seno de la orden, y que lo encontramos plasmado en la obra del P. Acosta, *De procuranda Indorum salute* (1588), en la cual, como ha examinado I. Zupanov (2001, 24-25), están contenidas las tres estrategias misioneras puestas en práctica por la orden: sometimiento al cristianismo sin negociación de las culturas iletradas (aculturación); fuerza y persuasión, con negociación limitada, en el caso de las culturas de bajo nivel literario y liviana organización social; y argumentación, diálogo y persuasión en el caso de las culturas desarrolladas en lo social y en lo literario. Esto conduce a pensar que el discurso de los misioneros jesuitas en Japón, dirigido a gentes que poseen una literatura y una notable organización social difiere acusadamente del discurso esbozado frente a las culturas indígenas con organización estatal de América, y, por supuesto, del discurso manejado frente a los indígenas indómitos de los territorios australes americanos. Volviendo al caso de Japón, no resulta fácil conocer todos los extremos de la adaptación religiosa, debido a que, si bien los jesuitas siguen la pauta ignaciana contenida en las *Constituciones* de remitir informes periódicos a sus superiores, tales documentos han de pasar por el férreo control de estos últimos, que llevan a cabo la selección correspondiente (*Constituciones*, 1540, partes 7 y 8). Las Cartas de Evora (*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China, 1549-1580*, [1598], 1997). Constituyen una valiosa documentación sobre el particular, pero teniendo en cuenta las limitaciones señaladas, y más aún sabiendo que las publicaciones eclesiásticas de los propios jesuitas, antes de convertirse en tal, habían de pasar por el ojo de la aguja de la fiscalización de la Iglesia católico-romana (Hoyos y Gavirati 2016, 20). De extraordinario relieve para conocer algunos de los entresijos de la acción misional jesuítica, es la documentación reunida por Ruíz de Medina (1990), con el título de *Documentos de Japón* (1547-1557).

Aun así, el P. Valignano, ferviente defensor de la doctrina javeriana, cuando tomó posesión de su cargo como Visitador de la provincia jesuítica de la India en 1573, tuvo muy en cuenta el doble procedimiento del *apostolado indirecto* y de la *acomodación*, y lo elevó a la categoría de principio de la orden, convencido de que era el camino más eficaz, y probablemente no le faltara razón. Con Va-

lignano en Japón desde 1579 (Valignano, *Sumario de las cosas de Japón*, 1583), se produce una intensificación de la estrategia acomodaticia, y un progreso en la institucionalización de los procedimientos, con la creación del primer seminario jesuita en tierras niponas, en el cual la educación en lengua autóctona se convierte en uno de los pilares fundamentales, igual que lo sería de la evangelización, en general, muy al contrario de los procedimientos seguidos por las órdenes mendicantes en Japón, las cuales se establecen algo después de que lo hicieran los jesuitas. En la segunda mitad del siglo XVI, progresivamente, se produce una nueva forma de intervención en la cultura, a propósito de la lengua de los misionados nipones. Ya no se trata de hallar palabras de la lengua japonesa que remitan a significados católicos, debido a la dificultad de un procedimiento que estaba dando lugar a frecuentes malentendidos. Uno de los ejemplos más conocidos, y también más frustrantes para los jesuitas, es el uso del concepto de alma (*tamashii*), que dejó de ser útil el día que los misioneros descubrieron que respondía, asimismo, al término demonio, bien en virtud de una polisemia o bien como resultado de una sinécdoque. Decía el jesuita portugués Baltasar Gago en 1598 que “por querer tratar la verdad con palabras de engaño y mentira, ellos entendían falsamente” (Hoyos y Gavirati 2016, 24). Por esta razón, los jesuitas adoptan una estrategia distinta, consistente en lograr que los japoneses hagan suyos los términos occidentales originarios que designan conceptos indispensables de la teología cristiana, de modo que “alma” y “demonio”, por ejemplo, formen parte del vocabulario de los creyentes nipones.

Cuando acabe el siglo XVI, y en el transcurso, por tanto, de cincuenta años, los jesuitas habían fidelizado una apreciable masa de creyentes que se estimaba en algo más de 150.000 japoneses católicos (Takizawa 2010, 28), muchos de los cuales mostraban nombres mixtos, mezcla de la onomástica japonesa y la occidental. Todo ello con la radical hostilidad de los bonzos, con los cuales, sin embargo, trataron siempre de congeniar, en aras del modelo de intervención propugnado por los jesuitas. Sin embargo, no debía ser orégano todo el monte, porque las acusaciones de franciscanos y dominicos contra el apostolado jesuita no tardarían en llegar. La acomodación jesuítica (Gernet 1989, 8-10), a juicio de las órdenes mendicantes, se había convertido en herejía, y los frailes asistían impertérritos a algo tan sorprendente para ellos como era que los conversos en el ámbito jesuita siguieran practicando su tradicional culto a los muertos, o que en las celebraciones que llevaban a cabo los jesuitas entre sus prosélitos se practicaran artes y danzas de fisonomía arcaica, que les parecieron a los mendicantes la pura expresión de un paganismo, más que de un sincretismo, que ofendía a los ojos de los cristianos (Cummins 1986, 33-109). En una obra reciente, Pierre-Antoine Fabre (2008) realiza un comentario de gran interés que nos ayuda a comprender todo este contexto,

y lo hace a propósito de su estudio sobre la vida misionera del jesuita P. Alonso Sánchez, contemporáneo de Valignano. Más allá de las miserias humanas y las traiciones entre los propios jesuitas, lo más llamativo es que en una carta que el P. Alonso Sánchez dirige al superior de Manila en 1592, se contienen varias respuestas y comentarios, referentes a la evangelización practicada por los misioneros jesuitas, tal y como el propio Alonso Sánchez se las había referido al obispo dominico de Manila Domingo Salazar, a petición de este último, el cual había formulado al jesuita una larga serie de observaciones.

Entre estas observaciones, hay una especialmente significativa, y es que el obispo no halla respuesta a un cargo en concreto: los padres jesuitas no utilizan nunca los santos óleos, ni siquiera el *olio extremae unctionis pro morituris* y el *olio catechumenorum* del bautismo (Fabre 2008, 98-99). La razón se halla en su decidido convencimiento de no descubrir el pecho y las espaldas de las mujeres japonesas. Sin duda, ello era debido a razones culturales que, por sí solas, explicaban el sentimiento de pudor y de recato de estas mujeres ante un ritual cristiano que era percibido por ellas, y por los japoneses en general, como abominable, lo cual no había escapado a la fina observación de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. El obispo y fraile dominico, P. Salazar, que conoce bien las culturas orientales, pero cuya filosofía mendicante no le permite aceptar el hecho, muestra su absoluta incredulidad ante una situación como ésta, que alcanzaba al núcleo de la religión católica, cual era el referido a la administración de los sacramentos, especialmente tratándose del ritual del bautismo. Por esta razón, el obispo Padre Salazar recuerda que, en el caso de que eso fuera cierto, resultaría imprescindible que los religiosos *guardasen allí lo que se ubique entre christianos*. Nótese la confrontación radical que late en el asunto entre el modelo aculturador que defiende el dominico y el modelo inculturador que era propio de los sacerdotes jesuitas (Cummins 1986, 33-109; Ross 1994, caps. 2-5). El acercamiento a la diversidad está muy presente en los planteamientos que se están realizando a finales del siglo XVI y comienzos del XVII entre los sacerdotes jesuitas que se hallan en el mismo corazón de la Monarquía Hispánica, y sirvan como conspicuos ejemplos el del Padre Francisco Suárez y, más atenuadamente, el del Padre Pedro de Ribadeneira, que, en un caso y en otro, hacen de la tolerancia la divisa de la Compañía de Jesús (Gómez Díez 2014; Fuertes, Lázaro Pulido, Pon-Cela y Zorroza 2019), aunque esta última deba ser entendida en el contexto de un relativo aperturismo (Amezúa, 2022).

Las sangrientas persecuciones contra los cristianos japoneses, iniciadas en 1587 a instancias del clero budista, en las cuales los jesuitas, los franciscanos y sus seguidores resultaron especialmente afectados, dieron al traste con lo que la historiografía denomina el *Siglo cristiano de Japón*. El inusitado clima de vio-



lencia contra los católicos, iniciado con el martirio de numerosos misioneros y sus seguidores, no permitiría la continuación de la prédica hasta 1865.

### 3. ID Y ENSEÑAD: LOS JESUITAS EN EL IMPERIO DEL CENTRO

En los años de la evangelización colonial los procedimientos misioneros de los jesuitas se caracterizaron por una versatilidad más acusada que los del resto de las órdenes religiosas, lo cual fue efecto tanto de la filosofía que movía la acción de la orden como de la necesidad de adaptarse a entornos muy variados, a la búsqueda de la *plantatio ecclesiae* que latía en el carisma ignaciano. El espíritu misionero de los jesuitas se fundaba en una visión abierta y tolerante de las demás sociedades y religiones, en rima con su humanismo. Desde la perspectiva jesuita, mientras que los cristianos habían tenido la fortuna de recibir la revelación, otras religiones estaban a la espera, de manera que estos sacerdotes se encontraban en condiciones de prestar un servicio extraordinario, tal y como había creído su fundador (Lacouture 1993, vol. I, 123-125; Wright 2005, 56-57). Esta idea atenuaba las diferencias entre los seres humanos y las religiones que profesaban. Las creencias y prácticas de la religión china parecían poseer unas actitudes trascendentes, de base confuciana, que los jesuitas percibieron como una religión natural, la que es propia de todo el género humano por ser tal. Esta religión natural, mezcla de actitudes primitivas y prácticas civiles, había convertido a los chinos en candidatos dilectos para recibir la verdad revelada, tal y como sostenía el padre Ricci a finales del siglo XVI (Laven 2012, 64-66). Pero, sobre todo, los jesuitas se acercan al confucianismo debido al empuje que ejerce lo que se ha denominado el *cultural imperative* (Standaert 2010, 276, siguiendo a Eric Zürcher), sobre una religión marginal, como el cristianismo en China, para que esta última, a fin de no sucumbir, gravite hacia la ortodoxia.

El procedimiento misionero que emplearían los jesuitas en China no era la primera vez que se utilizaba por parte de los sacerdotes de la Compañía, ni sería la última que se ponía en práctica. Muy al contrario, debidamente modulado, resulta inalienable de la prédica evangelizadora de los jesuitas. En buena medida, la experiencia de los jesuitas en China era inseparable de la que estaban viviendo en Japón. Se puede decir que el procedimiento jesuítico iba implícito en el ideal del instituto ignaciano, y es Francisco Javier su ejecutor por la vía empírica, a modo de auténtico pionero. Sin embargo, y precisamente, en relación con China, es posible que la experiencia agustina previa entre la importante colonia de sangleyes chinos de Filipinas, desde 1565, tuviera una gran importancia para los jesuitas (Martínez-Esquivel y Rodríguez-Durán 2016). Los agustinos habían aprendido la lengua china y había enviado una serie de embajadas al Imperio

del Centro, lo cual los había convertido en avezados conocedores de la cultura china. Téngase en cuenta que, por estos años, se está construyendo lo que M. Ollé (1998, 12-14) ha denominado la imagen ibérica de China, producto de un proceso de sedimentación de publicaciones que, al calor de la aún joven imprenta, ven la luz en el tercer cuarto del siglo XVI, fundamentalmente en lengua portuguesa, si bien es cierto que no son pocas las que acaban traducidas a la lengua castellana, debido al poderoso alcance de esta última. Este proceso de gestación de la imagen china, típicamente renacentista, moderna e idealizante, que desplazó paulatinamente a la del viejo Catay (China) de Marco Polo, tiene lugar entre 1555 y 1585. Precisamente, una de las primeras imágenes sería la de las cartas jesuitas impresas en Coímbra, en lengua castellana en 1555. Y uno de los hitos de esta producción, resultado de una larga superposición de informaciones, es la obra de Bernardino de Escalante (*Discurso de la navegación*, 1577), tributaria de otras obras precedentes, y especialmente de la del dominico portugués Gaspar da Cruz (1569), autor del primer libro monográfico sobre China en Occidente.

Más aún, cuando los jesuitas Ruggeri y Ricci llegan a China en 1581 y 1582 respectivamente, aún se hallaba muy reciente el viaje que el fraile agustino Martín de Rada (*Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China*, 1575) había realizado a China en 1575 junto a su compañero de orden Jerónimo Martín, convirtiéndose el relato del primero en uno de los mejores testimonios del Imperio del Centro desde la época de Marco Polo. Sin embargo, la descripción que redacte en Macao unos pocos años después, en 1584, el jesuita Alessandro Valignano (*Relación del grande Reyno de la China*, 1584) se convertirá en la referencia ineludible de estos primeros jesuitas. La estrategia jesuítica, durante la primera evangelización, la que se extiende desde 1583, cuando llegan a Zhaoquing, al oeste de Guagzhou, hasta 1610, coincidiendo con la muerte de Matteo Ricci, cabeza visible de la misión jesuita en China durante estos años, consistirá en llevar a cabo una búsqueda insaciable de interlocutores con capacidad suficiente para mediar con el resto de la sociedad, de suerte que puedan llegar al mayor número de potenciales creyentes (L. de Guzmán, *Historia de las misiones qve han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs*, 1601, 67-71). Para realizar esta labor, el P. Ricci contará con un exiguo grupo de misioneros que lleva a cabo una progresión numérica lenta. Y también se valdrá de una casi insignificante infraestructura: las pequeñas moradas en las que viven, una vez que han salido de Zhaoquing, durante su periplo misionero en China (Shaozhou, Nanking y Nanchang), antes de llegar a Pekín, donde dispondrán de una residencia más acogedora. A todo ello se suman los modestos espacios anexos o cercanos a las residencias que hacen las veces de templos, y la

humilde iglesia que levantan en 1589 en Shaozhou, la cual, además de proporcionarles soporte ritual, actuó, asimismo, como recóndito espacio de reunión social. Progresivamente, los jesuitas descubren una sociedad que, en muchos aspectos, es como la suya, esto es, altamente institucionalizada y con un apreciable grado de estratificación social.

Los jesuitas chinos aprovechan su experiencia evangelizadora en Japón, que se alargaba desde su llegada a Nagasaki en 1549, y siguen una estrategia análoga: aproximación a las elites, conversión de los samuráis, y discreta creación de comunidades católicas. Asimismo, en China, son los misioneros jesuitas los que se acercan a ese grupo distinguido de misionados, de idéntica manera a como había procedido inicialmente en Japón Francisco Javier y, desde 1579, el P. Valignano (L. de Guzmán, *Historia de las misiones*, 1601, 25-27). Será este último, avezado misionero tras su estancia en Japón y Visitador del Este desde 1574, el encargado de diseñar el plan de convertir a los misioneros jesuitas en “nativos” chinos y en japoneses, mediante el característico procedimiento misionero de los jesuitas, inculturador por excelencia, de la *accomodatio*. Los jesuitas chinos adoptan con aparente empatía la vestimenta budista en un principio, cual si fueren bonzos. Poco a poco se convencen, sin embargo, de que el estatus de los bonzos es muy bajo, y que el mismo no les permite interactuar con las elites, tanto más tras su llegada a Pekín. Será entonces cuando se dejen crecer el pelo y la barba, y empiecen a vestir el elegante traje de los letrados. El uso del disfraz fue práctica habitual entre los jesuitas en los siglos XVI-XVII, al contrario de lo que sucede entre el resto de las órdenes religiosas, de acuerdo con los detalles que nos proporciona H. Didier (2006, 77-87) en su trabajo sobre los viajeros jesuitas de esta época en el Asia musulmana. En el caso de los jesuitas de China, la transformación de la imagen externa les permite, por un lado, disimular su condición de extranjeros y ocultar su llamativo traje de clérigos católicos, en un país donde el color negro resultaba denostado, y, por otro lado, les permite encontrarse con la alteridad selecta que buscaban estratégicamente. De hecho, este nuevo traje constituirá el atuendo permanente de los jesuitas, en rima perfecta con la sociedad y la cultura en las que viven. Sólo les faltaba transliterar sus nombres, que fue lo que hizo el P. Ricci al adoptar el onomástico de Li Madou (Gernet 1989, 29). El plan de Ricci, siguiendo instrucciones de Valignano, era que los misioneros se mimetizaran con la sociedad china más influyente, y, desde luego, que ocultaran su propósito de introducir una religión nueva, en una suerte de *nicomedismo*. Dado que el área asiática en la que despliegan su quehacer los jesuitas está sujeta al *padroado* portugués, análogo al *patronato real* español, muchos de los términos usados para definir la acción jesuítica son portugueses. La acomodación típica que acabamos de ver en el caso

chino tenía el nombre de *modo soave* (Cervera 2007, 169-172), en referencia al encuentro gozoso con la otredad.

Un aspecto que no descuidan los misioneros es el de la lengua. Durante su estancia en Macao se habían iniciado en el conocimiento del chino, que, poco a poco, habían ido perfeccionando a instancias del P. Valignano (*Historia del principio y progreso de la Compañía*, 1584b; L. de Guzmán, *Historia de las misiones...*, 1601, 29-30). Dentro de la concepción ignaciana de la orden, el conocimiento de las culturas y las lenguas de los gentiles formaba parte de la preparación indispensable del misionero, de modo que lo que hacen Ricci y Ruggieri (Vid. Ruggieri, *La filosofía moral de Confucio*, 1590); Meynard y Villasante (eds.), 2018), junto con los misioneros que se les unen, es perfeccionar progresivamente la destreza lingüística. Uno de estos misioneros jesuitas, cuyo papel será muy relevante en la filosofía de la acomodación, debido a sus conocimientos lingüísticos y teológicos, será el P. Pantoja (D. de Pantoja, *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China*, 1602), cuya figura ha pasado un tanto desapercibida para la historiografía de la evangelización jesuítica en la China Ming (Kai 2018). Además del uso de técnicas no verbales de comunicación, que incluyen el conocimiento de los buenos ademanes de la alta sociedad con la que se han de relacionar, el empleo distinguido de la lengua nativa ha de ser el principal instrumento de persuasión. Un aspecto fundamental será el *background* de los misioneros, que les sirva para conversar y transmitir conocimiento a sus interlocutores. Ricci, por ejemplo, había estudiado matemáticas y física en el Colegio Romano, donde había sido alumno de los mejores científicos de la época. Serán los propios misioneros los que vayan sistemáticamente al encuentro de los interlocutores, convirtiéndose en asiduos de las sociedades científicas chinas, propias de un país extraordinariamente interesado en los aspectos científicos, y especialmente en la astronomía. En estos círculos de poder tendrá la oportunidad Ricci de mostrar sus conocimientos de trigonometría, desconocida en China en aquel momento, o de la geometría de Euclides, asimismo ignorada por los sabios chinos. Más aún, Ricci traducirá parcialmente los *Elementos* de Euclides (1607), con ayuda de uno de sus primeros discípulos chinos.

Efectivamente, Ricci tradujo y publicó en lengua china, sirviéndose de sus colaboradores, numerosas obras científicas que eran de curso ordinario en Occidente, y que, en buena medida, han llegado hasta el presente (Po-Chia Hsia 2010, 45-60; Burke 2010, 11-44; Corsi 2001). Inicialmente, publicó un catecismo denominado *Tiānzhǔ shílù* (1584) junto a su compañero de misión el P. Ruggieri, que se ha venido traduciendo como *El verdadero registro del Señor del Cielo*, aunque su denominación más conocida sea la de *Catecismo de Ruggieri*. Ricci dio también a la imprenta un texto en lengua china acerca de los aforismos y máximas filosóficas de la tradición occidental, intitulado *De Amiticia*. *Jiaoyō lun* (1595)

(Ollé 2016, 541-568). Asimismo, Matteo Ricci sería el autor de un pequeño tratado sobre la nemotecnica en Occidente (1596), y de un diccionario chino o *Vocabularium sinicum* (1598) destinado al fortalecimiento de la relación intercultural que se estaba estableciendo. Ricci, con la colaboración de algunos de sus compañeros, dio a la imprenta un nuevo catecismo, *Tiānzhǔ shíyì* (1603), cuya traducción era *El verdadero significado del Señor del Cielo*, que, con un inconfundible aroma confuciano, contenía la práctica doctrinal de los católicos. Simultáneamente, el *Tiānzhǔ* encerraba una fuerte réplica al neoconfucianismo, auténtica expresión de un monismo ontológico que entraba en contradicción con la fe cristiana (Cervera 2023, 106-109). *Tiānzhǔ* quedaría consagrado como la traducción del nombre de Dios ("Maestro celestial" o "Señor del cielo"), y fue, de esta manera, como se siguió utilizando con posterioridad en el mundo católico chino. En el siglo XVII, más de cuarenta años después de fallecido Matteo Ricci, un jesuita de la misión china en Pekín, Ludovico Buglio, dedicó un cuarto de siglo (1655-1678), a traducir una parte (la *Pars Prima*) de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, que vio la luz por aquellos años, y cuya última edición es de 1932 (Po-Chia Hsia 2010, 55-56).

Ahora bien, la interacción con sus anfitriones precisaba de un marco social que los jesuitas se esforzaron en crear, y que fue, como veremos, similar en todos los lugares donde estuvieron. Ese marco social lo elaboran, sistemáticamente, mediante la ofrenda de regalos muy seductores para la buena sociedad china. Para el emperador reservarán dos relojes chinos (Kai 2018, 51), un clavicordio, unos prismas venecianos y varias pinturas al óleo, junto con el *Theatrum Orbis Terrarum de Ortelius*, primero de los atlas modernos, todo lo cual causará admiración en el anfitrión. Naturalmente, habían sido regalos dispendiosos, que eran concordantes con el estatus de sus interlocutores chinos. La entrega de regalos en el momento del establecimiento de la relación, no era, ni más ni menos, otra cosa que la expresión de una reciprocidad generalizada, consistente en dar al otro sin una expectativa precisa de devolución a cambio (Gómez-Pellón 2014). Por tanto, no eran regalos elegidos al azar, sino dones que, por sí solos, podían crear un marco de relaciones sociales conducentes al acercamiento entre culturas ajenas.

La prédica está calando en sectores dominantes de la sociedad, empezando por la corte imperial de la Ciudad Prohibida, y siguiendo por los círculos científicos (Ross 1994, caps. 6-9). Al fin y al cabo, la trascendencia de algunos conceptos como el de amor filial, entendido en sentido amplio, y el de amistad, eran análogos en el confucianismo y en la religión católica. La expresión más visible de la amistad era el *agasajo*, tal y como lo denominaban los jesuitas por entonces, esto es, el don o regalo que constituía la prueba inequívoca de la relación que se establecía. El grano está cayendo en tierra fértil y el número de católicos alcanza

a varios miles, en una tierra que había resultado impenetrable hasta entonces a efectos de cristianización. Algunos de los jesuitas son autóctonos, siguiendo el plan inicial trazado por Valignano y por el propio Ricci. Los clérigos de la Compañía poseen un estatus social apreciable y las *semillas del Verbo* están germinando. Es cierto que, para ello, los jesuitas han rebajado el mensaje, en beneficio de la tolerancia con los cánones confucianos, poniendo en riesgo el contenido doctrinal de la Iglesia Católica.

Sin embargo, el establecimiento permanente de la primera de las órdenes mendicantes que arriban a China, la franciscana, en 1633, comenzará a torcer los acontecimientos, habida cuenta de la distinta filosofía que movía la acción evangelizadora de las dos órdenes (Cervera 2007, 176-178). Parece ser que los jesuitas trataron de ocultar su procedimiento evangelizador, al cual los propios jesuitas denominaban con el término de *accomodatio* o acomodación, tal y como se sigue llamando en el presente técnicamente, en alusión a esa actitud abierta y tolerante que facilita el encuentro con la alteridad y que, más frecuentemente denominamos inculturación. Con esta forma de proceder, cristiana y fraternal, los jesuitas recordaban a los Padres de la Iglesia en su abrazo a las creencias y los cultos clásicos. También disimularon su característico *apostolado indirecto*, es decir, el dirigido al influyente catecumenado, susceptible de convertir en la levadura que puede fermentar la masa de los gentiles. Este apostolado indirecto permitía convertir en mera exhortación el mensaje que le era transmitido a los gentiles, reservando los dogmas de fe para los catecúmenos (Corsi 2008, 34-38). Los franciscanos, que conocían la trayectoria jesuítica, tuvieron serias sospechas de que la metodología jesuítica de apostolado no se ajustaba a la ortodoxia, si bien prefirieron no hurgar en la herida inicialmente más que lo justo. Pero la situación no tardó en complicarse, puesto que, al mismo tiempo que arribaban los franciscanos lo hacían institucionalmente los dominicos, y esta orden decidió oponer una acusada resistencia, sabedora de que contaba con el apoyo franciscano y, fuera de China, del resto de las órdenes mendicantes.

La ofensiva dominica, que daba pábulo a lo que se llamaría la *controversia sobre los ritos chinos*, en oposición al procedimiento misional jesuítico, se sustentó en 17 puntos, presentados por el dominico Morales ante el Obispado de Manila en 1644 (Rocha 2010, 173-174), como paso previo al traslado de la queja a la Congregación vaticana de *Propaganda Fide*. Entre los puntos de la acusación, algunos resultaban ser críticos: la invocación de una palabra simulada para designar a Dios; el uso fingido de la cruz, carente de la imagen del crucificado; la actitud reverencial por parte de los estudiantes católicos de los grados académicos ante la imagen de Confucio, denominada *kowtow*, que los jesuitas habían implantado; los honores tributados por los conversos a las *tablillas* que recorda-

ban el espíritus de los muertos en los actos ceremoniales, siguiendo las costumbres confucianistas, etc. La grave acusación de los frailes dominicos, amparada por la orden franciscana, se concretaba en los actos idolátricos de los sacerdotes de la Compañía, disimulados bajo un comportamiento hipócrita (Rocha 2010, 174-177). Después vendría un largo *iter* de derecho canónico, que incluiría la revisión del asunto por la Congregación de *Propaganda Fide*, y la intervención condenatoria del papa Inocencio X en 1645, a la que sucederían las de otros papas, incluida la decisión tolerante de Alejandro VII en 1656, hasta que dos decretos papales de Clemente XI, en 1704 y 1710, terminaran por condenar en diversos grados el apostolado jesuítico en tierras chinas (vid. M. E. Ponce Alcocer, *Cartas desde la India y China de los misioneros jesuitas*, 1997), en el marco de lo que se conoció durante los siglos XVII y XVIII como la *controversia sobre los ritos chinos*.

De nada serviría, a efectos de la *controversia sobre los ritos chinos* (Cummins 1993; Minamiki 1985, 43-76), el argumento preferido de los jesuitas desde la época de Ricci (*Costumbres y religiones de China*, 1614), de que no se trataba de la adopción de ritos religiosos chinos, sencillamente porque éstos no eran tal, sino de un conjunto de costumbres sociales o civiles que la Compañía de Jesús había estimado valiosas para afianzar el encuentro entre culturas tan distantes. Las muchas cuentas pendientes entre los jesuitas y las órdenes mendicantes desde el siglo XVI habían dado lugar a un hecho que no mostraba sino la creciente debilidad de la Iglesia, obligada a infringir una severa derrota a la orden que mayor fidelidad había mostrado hacia el Papado en el correr del tiempo. Sólo la decisión salomónica de Pío XII en 1939, mucho tiempo después, reparó parcialmente la afrenta sufrida por la Compañía en la histórica *controversia sobre los ritos chinos*.

## CONCLUSIONES

La expansión de las monarquías ibéricas que se inicia en el siglo XV se asienta sobre una intensa acción colonizadora que se proyectará inicialmente sobre las tierras del Continente americano y, posteriormente, sobre otras partes del mundo. Se tratará de una dominación envolvente, que tendrá efectos político-administrativos y económicos, y que, progresivamente, alcanzará a otros aspectos de la cultura, como la lengua y la religión. La acción evangelizadora le será encargada por las monarquías ibéricas a las órdenes mendicantes, si bien antes de mediados del siglo XVI se habrá incorporado al grupo más selecto del proyecto evangelizador una orden religiosa distinta, que era la de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1534. Era diferente porque había

prendido en un clima renacentista, nutriéndose de los esfuerzos que habían realizado las órdenes mendicantes de incorporar los principios humanistas en la metodología escolástica, especialmente visible en la Escuela de Salamanca. La renovación humanista y evangélica se hizo notar de forma significativa en el modelo evangélico franciscano que chocó con el del clero secular y con algunas premisas dominicas, de forma especial a mediados del siglo XVI, coincidiendo con el nacimiento de la Compañía de Jesús.

Esta confrontación entre el conservadurismo de parte del clero secular y religiosos y la modernidad de los clérigos jesuitas estaba llamada a chocar, como así sucedió, con tanta más intensidad debido al convencimiento celoso de la primacía de los primeros para llevar a cabo la empresa evangelizadora. El conflicto se evidenció muy pronto en América, pero aún más claramente en Asia, cuyos senderos evangelizadores fueron trillados en muchas partes, como Japón o China, antes por los jesuitas que por los mendicantes. La razón de esta confrontación se hallaba fundada en cuestiones dogmáticas, sacramentales, doctrinales, catequéticas, apostolares y de otra índole, como las económicas. Los jesuitas hicieron uso desde sus comienzos de su carácter misionero, propio de quienes habían recibido el encargo gozoso de proclamar la buena nueva, y, sobre todo, de la *plantación de la fe* católica en unos misionados, hijos de Dios como ellos, que albergaban en sus entrañas las *semina verbi* del nacimiento.

Los jesuitas y las órdenes mendicantes colisionan en sus respectivas estrategias por un motivo fundamental. Mientras que los frailes franciscanos, dominicos y agustinos adoptan en todas las áreas del mundo en las que están presentes un modelo de intervención sustentado en la aculturación, esto es, en la asunción de la superioridad moral sin paliativos de la religión que predicaban y de la cultura a la que pertenecían, que convierte en salvajes o en paganos a todos los evangelizados, los jesuitas se adhieren a un modelo enculturador. Las líneas de actuación que lleva aparejadas el modelo inculturador, empleado insistentemente por los jesuitas entre los siglos XVI y XVII, primero en Japón contando con el liderazgo de Francisco Javier y más tarde de Valignano, y en China a instancias de Ricci y de Ruggieri, se caracterizan por una búsqueda incesante del encuentro con la alteridad y por la adopción de una actitud de tolerancia que resultaban desconocidas por entonces en el seno de la Iglesia Católica. En todos los casos, los sacerdotes de la Compañía se valen de la *acomodación* y del *apostolado indirecto*.

La acomodación la realizan los jesuitas adaptando el mensaje a los valores de la cultura misionada, esto es a la sintoísta y a la budista entre los japoneses, y a la confucianista y la budista entre los chinos. Pero también mediante la crea-



ción de entornos de reciprocidad, regidos por el *agasajo* y la amistad, que creaban emociones compartidas y que forman parte de los códigos comunicativos del mundo entero, y, por tanto, también del sintoísmo, del budismo, y del confucianismo. Y, por supuesto, mediante actitudes de complacencia universales: buen manejo de los estilos comunicativos de la cultura no verbal junto con el uso preferente de la lengua del interlocutor, oral o escrito. El *apostolado indirecto* de los jesuitas se realiza mediante la identificación de los grupos de poder y de influencia, es decir, de aquellos que pueden realizar la intermediación jesuítica con el resto de la sociedad, en tanto en cuanto representan modelos dignos de ser imitados: los *daimios* y los samuráis japoneses; los círculos científicos y los nobles cortesanos chinos; y cualquier otro grupo o estamento social con suficiente capacidad persuasiva. Todo ello podía ser poco sin el ingrediente de un hábil *nicodemismo* que genera cuantiosos réditos a los jesuitas.

## FUENTES PRIMARIAS

- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*, [1598], tomo I. Maia: Castoliva Editora, 1997.
- Cartas desde la India y China de los misioneros jesuitas. Siglos XVII-XVIII*. Introducción, transcripción y notas de María Eugenia Patricia Ponce Alcocer. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Escalante, Bernardino de. *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*. Sevilla, 1577. Localización y transcripción, Minerva Terrades. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/escal.pdf>
- Guzmán, Luis de. *Historia de las misiones qve han hecho los religiosos de la Compañia de Iesvs. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*. Alcalá, 1601. Transcripción de Guillermo Martínez Taberner. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s17/guzman.pdf>
- Loyola, San Ignacio de, *Obras Completas* [1524-1556], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977. Incluye Constituciones de la Compañía de 1540, 3ª ed.
- Rada, Martín de, *Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray Martín de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*. Localización y transcripción, Dolors Folch. Disponible en <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm>
- Pantoja, Diego de. *Relación de la entrada de algunos padres de la compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en*

- el mismo reino. Carta del padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el padre Luis de Guzmán, provincial de la provincia de Toledo* [1602]. Estudio introductorio de B. Moncó: Madrid: Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid “Jiménez de Gregorio”, 2011.
- Ricci, Matteo [Quiles, Ismael; Gardini, Walter], *Costumbres y Religiones de China*, [1614]. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador y Diego Torres, 1985.
- Ruiz-de-Medina, J., *Documentos del Japón 1547-1557*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990
- Ruggieri, Michele [Thierry Meynard y Roberto Villasante (eds.)], *La filosofía Moral de Confucio* [1590], Madrid, Mensajero-Sal Terrae y Universidad Pontificia de Comillas, 2018.
- Valignano, Alessandro, *Sumario de las cosas de Japón* [1583]. Tokio: Sophia Daigaku, 1954.
- Valignano, Alessandro. *Relación del grande Reyno de la China. Macao e la China* [1584 a] Se pueden consultar en la siguiente dirección los capítulos 26, 27 y 28. Transcripción de Manel Ollé Rodríguez  
<http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/s16/valignan.htm>
- Valignano, Alessandro. *Historia del principio y progreso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*. Macao, [1584 b], included in Antonio Possevino, *Bibliotheca Selecta Qua Agitur De Ratione Studiorum in Historia, in Disciplinis, in Salutem Omnium Procuranda*. Rome: Typographia Apostolica Vaticana, 1593.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amezúa Amezúa, Luis Carlos, C. 2023. “Unidad y diversidad religiosa: reparos de la tolerancia en Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez”. *Cauriensia* 18: 1299–1332. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1299>
- Bossy, John. 2010. *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter y Ronnie Po-Chia Hsia. 2010. *La traducción cultural en la España moderna*. Madrid: Akal.
- Burke, Peter. 2010, “Culturas de traducción en la Europa moderna”. In *La traducción cultural en la España moderna*, edited by Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia, 11-44. Madrid: Akal.
- Cervera Jiménez, José Antonio. 2007. “El modo soave y los jesuitas en China”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* 22: 169-187.
- Cervera Jiménez, José Antonio 2023. “El Tianzhu Shiyi (Verdadero Significado del Señor del Cielo) de Matteo Ricci y su refutación del monismo ontológico”. *Cauriensia* 18: 101-122. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.101>
- Corsi, Elisabetta. 2001. *Grandes obras de la literatura china*. México: UNAM.
- Corsi, Elisabetta. 2008. “El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes durante la primera edad moderna: ¿una lección para el presente?”. In *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinated by Elisabetta Corsi, 17-56. México: El Colegio de México.

- Cummins, James Sylvester. 1986. "Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits". In *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, edited by James Sylvester Cummins, 33-109. London: Variorum Librorum.
- Cummins, James Sylvester. 1993. *A Question of Rites. Friar Domingo de Navarrete and the Jesuits in China*. Cambridge: Scolar Press.
- Fabre, Pierre-Antoine. 2008. "Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma". In *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinated by Elisabetta Corsi, 85-104. México: El Colegio de México.
- Fuertes Herreros, José Luis, Lázaro Pulido, Manuel, Pon-Cela González, Ángel, Zorroza, María Idoya (eds.). 2019. *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Sínderesis (Colección Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)).
- Gernet, Jacques. 1989. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, Carlo. 1970, *Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Gómez Díez, Francisco Javier. 2016. "Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira". *Cauriensia* 11: 567-590.
- Gómez-Pellón, Eloy. 1997. "Cultura y sociedad". En *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, editado por Ángel Aguirre Baztán, 109-130. Barcelona: Ediciones Bardenas.
- Gómez-Pellón, Eloy, 2014. "Acerca de las cosas que se cambian. Transacción y símbolo". En *Antropología. Horizontes simbólicos*, editado por Carmelo Lisón Tolosana, 169-198. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Gómez-Pellón, Eloy. 2016. "Variaciones en torno al concepto de aculturación". En *Antropología Cultural y Educación*, editado por Antonio J. Colom Cañellas y Carmelo Lisón Tolosana, 53-82. Valencia: Tirant Humanidades.
- Höffner, Joseph. 1957. *La ética colonial española del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Hoyos Hattori, Paula. 2015. "Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas". *Anuario de la Escuela de Historia* 8: 90-109.
- Hoyos Hattori, Paula y Pablo Gavirati Miyashiro. 2016, "Traducir, editar, evangelizar: el discurso jesuita del "siglo cristiano en Japón" desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad (siglo XVI)". *Historia Crítica* 63: 13-32.
- Kai, Zhang. 2018. *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*. Pekín: Editorial de la Biblioteca de Pekín.
- Lacouture, Jean. 1993. *Jesuitas*, Vol. I. *Los Conquistadores*. Vol. II. *Los Continuadores*. Barcelona: Paidós.

- Laven, Mary. 2012. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, London: Faber and Faber.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 2005. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1542-1592*. Madrid: Akal.
- Martínez Esquivel, Ricardo y Pablo Rodríguez Durán. 2016, “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la “otra” primera divergencia?”. *Revista Estudios* 32, I: 518-557.
- Mújica Bermúdez, Luís. 2002. “Aculturación, inculturación e interculturalidad”. *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional de Perú* 43-44: 55-78.
- Minamiki, George. 1985. *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*. Chicago: Loyola University Press.
- O'Malley, John W. 1993. *Los primeros jesuitas*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae.
- Ollé Rodríguez, Manel. 1998. “La invención de China: Mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI”. *Revista española del Pacífico* 8: 541-568.
- Ollé Rodríguez, Manel. 2016. “Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amiticia (Jiayou lun) (1595) de Matteo Ricci”. *Revista Estudios* 32, I: 582-595.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. 2010. “La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700”. In *La traducción cultural en la España moderna* edited by Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia, 45-60. Madrid: Akal.
- Rocha Pino, Manuel. 2010. “El método de la acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”. *Culturales* 6, nº 12: 147-180.
- Ross, Aandrew. 1994. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*. New York: Orbis Books.
- Standaert, Nicolas. 2010. “Matteo Ricci y la cultura china”. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura* 261 (1338): 269-284.
- Takizawa, Osami. 2010. “La continuidad de la mentalidad medieval europea en la misión de Japón. En torno a la política de la evangelización”. *Hispania Sacra*, LXII, 125: 27-42.
- Torrijos Castrillejo, David. 2022. “El Papa cuestionado: manuscritos inéditos de F. Peña sobre las tesis de Alcalá (1601-1602)”. *Cauriensia* 17: 609-635.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.609>
- Wright, Jonathan. 2005. *Los Jesuitas: Una historia de los “soldados de Dios”*. Barcelona: Editorial Debate.
- Zupanov, I. 2001. *Disputed Missions. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Eloy Gómez Pellón

Departamento de Ciencias Históricas

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cantabria

Edif. Interfacultativo. Avda. de Los Castros, s/n.

39005 Santander (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1352-0200>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.145>

## **LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA FRENTE AL DESAFÍO AMBIENTAL**

### ***THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH RISING TO THE ENVIRONMENTAL CHALLENGE***

MARÍA CAMILA GUTIÉRREZ PÉREZ  
*CEDEU-Centro de Estudios Universitarios*

JOAQUÍN MARTÍNEZ SERRATS  
*CEDEU-Centro de Estudios Universitarios*

Recibido: 17/03/2024

Aceptado: 22/06/2024

#### **RESUMEN**

El presente artículo aborda la intersección entre la Doctrina Social de la Iglesia Católica y la preocupación por el cuidado del medio ambiente. En primer lugar, se analizarán los incipientes enfoques teológicos que han dado lugar al vigente enfoque expresado en la Doctrina Social de la Iglesia. Luego, el artículo explorará el concepto de conversión ecológica, para adentrarse en el campo de la ecología integral, concepto que reconoce la interconexión entre la humanidad, la naturaleza y Dios como modelo de reconstitución de la relación entre el ser humano y la obra creada. Finalmente, se hará un breve análisis de la encíclica papal "Laudato Sí" publicada en 2015 por el Papa Francisco y del concepto de espiritualidad ecológica como reflexión final para el siglo XXI.

*Palabras clave:* Doctrina Social de la Iglesia, conversión ecológica, ecología integral, espiritualidad ecológica.

#### ABSTRACT

This article addresses the intersection between the Social Doctrine of the Catholic Church and the concern for the care of the environment. First, it examines the earliest theological approaches that have given rise to the current approach expressed in the social doctrine of the church. Then, the article explores the concept of ecological spirituality and ecological conversion, to delve into the field of integral ecology, a concept that recognizes the interconnection between humanity, nature and God as a model of reconstitution of the relationship between the human being and the created work. Finally, there will be a brief analysis of the papal encyclical "Laudato si'" published in 2015 by Pope Francis as a final reflection for the 21st century.

*Keywords:* Social doctrine of the Catholic Church, ecological conversion, integral ecology, ecological spirituality.

#### INTRODUCCIÓN

La sociedad del siglo XXI se enfrenta a uno de los desafíos más grandes, el reto ambiental. El cambio climático, la disminución de la capa de ozono y las amenazas a la biodiversidad son algunos ejemplos de los problemas que ponen en peligro los sistemas esenciales que sostienen la vida en la tierra afectando toda la creación sin respetar fronteras. En trabajos anteriores, los autores reflexionaban sobre la necesidad de mantener un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado para lograr una buena gobernanza ambiental<sup>1</sup>. Sin embargo, en las discusiones generadas se insistió en el papel de la iglesia en la generación de directrices y compromiso en esta materia para el logro de las metas globales de la Agenda 2030 para crear una sociedad sostenible. Lo que fomentó el interés en indagar sobre la posición de la iglesia y el rol que puede tener para mejorar la gestión ambiental de los recursos.

1 Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional En Derechos Humanos Diversitas Justicia Climática Y Derechos Humanos celebrado los días 12, 13 y 14 de julio de 2023 en la Universidad de Salamanca- España.

Si bien en la actualidad se pueden encontrar documentos, programas y acciones que realizan las organizaciones no gubernamentales de la iglesia católica entorno a este desafío, también es cierto que, por mucho tiempo, se ha criticado el rol pacífico, la falta de pronunciamiento al respecto e incluso, se ha llegado a culpar a la visión eclesial sobre la mala relación del ser humano con el entorno como lo señalaba el Cardenal Carlos Amigo Vallejo en el XIX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia. El presente escrito es una revisión sobre el lugar que ha ocupado el medio ambiente y la preservación de la naturaleza como parte de las preocupaciones dentro de la tradición católica.

Al indagar en este tema se ha encontrado que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ocupa un lugar importante como parte de ese compromiso y evolución histórica para revertir las críticas recibidas. En este sentido, el documento ha hecho una revisión de la Doctrina Social de la Iglesia enfocándose en las encíclicas papales en las que se han hecho pronunciamientos claros sobre el papel de la relación hombre-naturaleza. Sin embargo, la revisión de estos documentos no era suficientemente aclaratoria sobre las bases del compromiso y demostración de la preocupación que ha tenido la iglesia católica sobre la naturaleza de la relación de lo humano con la creación. Por ello, el artículo comienza por una revisión de los hitos fundacionales en materia de medio ambiente que resultan demostrativos de la existente tradición teológica preocupada por establecer un vínculo 'perfecto' entre todo lo creado dando lugar a una visión sobre el deber ser, sobre lo bello, y la necesidad de crear una reflexión sobre el papel de lo humano en el devenir de la tierra.

Entre los hallazgos encontrados se ve un claro enfoque de la iglesia por establecer el vínculo entre las criaturas, lo humano y lo divino. En una primera etapa a partir de los pronunciamientos de doctores de la iglesia quienes buscaron aclarar el concepto de naturaleza e indagar sobre el sentido del hombre como administrador de la creación, además de una constante búsqueda por aclarar que la relación que existe entre lo humano y lo que hoy se denomina medio ambiente, está mediado por una relación con lo divino. En una segunda etapa, durante la edad media se aprecia un aparente silencio pero que seguido por las revoluciones liberales y los cambios socio-políticos que acaecieron, servirían como fomento para que en el siglo XIX se empezara un nuevo periodo de reflexión al interior de la iglesia sobre los cambios en la dinámica relacional y el concepto de naturaleza que ya empezaba a explorarse a profundidad en las ciencias naturales.

Posteriormente con la entrada del siglo XX las preocupaciones se centran en los cambios sociales lo que hizo que la iglesia se enfocara en lo relativo a lo

humano, exaltando la figura de Cristo como referencial de esa naturaleza en la que convive lo divino y lo humano. Además, aparece la necesidad de la iglesia por comunicarse a sus fieles cuya herramienta será la creación de la Doctrina Social de la Iglesia. Así también, en el margen de los suscitados cambios será el punto neurálgico para centrarse en las reflexiones sobre los cambios generados tras la revolución industrial, que darían auge a la cuestión ambiental. Así, la temática empezará a ocupar lugar en las encíclicas papales con especial énfasis tras la década del setenta. De este periodo se destaca la aportación de Juan Pablo II al introducir en la terminología eclesial la “preocupación ecológica” y que será adoptado en la DSI como una manera de promulgación de los valores morales humanos con el medio que habita.

Finalmente, se hace una evaluación de la encíclica papal ‘Laudato Sí’ del Papa Francisco que es a la fecha considerada la máxima expresión de la preocupación de la iglesia en lo concerniente al medio ambiente. De esta se destaca un pronunciamiento abierto al dialogo interdisciplinar, una comunicación abierta a los seres humanos y ya no solo a los feligreses de la iglesia católica, y se exalta la necesidad de repensar el concepto de justicia y sobre la responsabilidad humana como un buen administrador de la creación.

Será a través de estas revisiones que se podrá concluir que la cuestión ambiental desde una aproximación relacional de lo humano con la creación divina, han sido desde hace siglos, un tema de preocupación eclesial. No se puede desconocer que existen vacíos de pronunciamientos en algunos periodos en las que no fue una cuestión trascendental. No obstante, al tener arraigos tan profundos en la cosmovisión y la teología, se considera que, en la actualidad, la iglesia puede ejercer un papel trascendental en la sociedad para la consecución de los objetivos de sostenibilidad. Especialmente, a través de la DSI que se ve abierta a comunicarse a toda la humanidad y con una propuesta interdisciplinar para dar un enfoque multidimensional.

## I. PRIMEROS ENFOQUES TEOLÓGICOS

### 1. AGUSTÍN DE HIPONA

Hablar del medio ambiente en la iglesia católica romana remite a la comprensión del mundo desde un espectro de la relación humana con la naturaleza desde su carácter divino. Este ámbito no es un espacio de estudio que sea nuevo, por el contrario, ha estado presente en el estudio teológico desde épocas tempranas de la iglesia como se demuestra en la teología agustiniana fundada en la



interpretación de Agustín de Hipona. Un primer elemento que se resalta de esta aproximación, es la distinción entre naturaleza y el hombre, cuya relación se establece en una armonía otorgada por lo divino como creaturas que permanecen al amparo y cuidado de su creador, sin embargo, como explica Juan Antonio Moreno esta consideración implica que la naturaleza es perfecta como creación divina, cuyo ordenamiento establece un orden natural, una unidad entre todo lo creado, y a su vez, el ser humano es invitado a conocer esta unidad perfecta a través de estas criaturas (Moreno 1999). Por tanto, el hombre a diferencia de las otras creaturas se considerará como susceptible de perfeccionamiento porque la naturaleza humana está constituida por alma y materia, es esta última una limitante para su perfección (Anderegggen 2017). Por esta razón, su perfeccionamiento puede ser logrado en la medida que se hace parte del orden establecido en la naturaleza, de esta unidad, a través de lo que le es visible, en otras palabras, aprendiendo y estableciendo una relación armónica con las creaturas cuya naturaleza divina es perfecta, divina y ya ha sido ordenada por Dios.

Un segundo elemento que se desprende de la teología agustiniana, proviene del concepto de ese ordenamiento, en el que además de establecerse una diferencia entre lo humano, lo divino y la naturaleza, se interrelacionan todos estos elementos a través del concepto del orden, de la armonía, de la perfección descrita en el libro del Génesis “tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y *cuidase*” (Gn. 2, 15) así es en el Edén -la tierra-, donde la persona humana además de ser cuidada porque se le dan todas las fuentes para su desarrollo, Dios la convierte en cuidadora. En este ordenamiento Dios da a las personas la obligación de gobernar y administrar cuidadosamente en su nombre (Mt. 25), en los que debe evitarse la explotación de la creación o el sometimiento del ser humano a ella (Eguiarte 2019) pues de alterar el orden se terminará por destruir la unicidad de la creación. Así pues, el orden recaerá en el correcto relacionamiento entre el ser humano y la naturaleza, respetando en ella su carácter divino al ser las personas meras administradoras al servicio del ser supremo -de quien se es ciervo-, y de romperse el equilibrio, se rompe el diálogo y lo que es perfecto, por lo tanto, la figura humana es excluida de esa unidad perfecta.

De esta forma, la relación hombre y naturaleza establece de manera figurativa una fuente de comunicación entre lo divino y lo humano. En esta dimensión, la naturaleza es dotada con una medida sobre lo bello y lo perfecto, que comunica con su existencia al hombre, lo que es perfecto, un “deber ser” sobre todo lo creado. Por su parte, a la esencia humana -que es única-, le es dado el libre albedrío por el que “[...] le compete configurar su existencia de acuerdo a un ver que se nutre de lo universal y de lo particular, es decir, de lo uno y de lo

múltiple” (Casale 2007, 345). Por ende, la naturaleza es una herramienta de diálogo de lo divino, de lo universal creado por Dios con el ser humano y de este como ser particular con el todo creado.

En suma, de esta lectura agustiniana se subraya para las explicaciones más vigentes, el carácter relacional que adquiere el hombre con la creación sirviendo como punto de partida para fundamentar una ‘ética ambiental’ con una mirada participativa del ser humano como creatura, con y en lo creado, y finalmente, con su creador. Esto es una ontología relacional, cuya función estriba en representar diversos grados del ser apostando por una crítica sobre los fundamentos de una sociedad donde lo esencial es el ser individual pero que el aspecto relacional con el medio ambiente se ve fragmentado por una escala de valores en la que el predominio de la visión antropocéntrica ha llegado al olvido del ser-con, el estar juntos como creaturas (Lombardi 2020).

## 2 FRANCISCO DE ASÍS

Adentrándose la edad media, se atiende a varios fenómenos sociopolítico que serán esenciales para entender tanto la esencia de la iglesia como de la religión y su influencia en la vida social en diversas manifestaciones. Por esto, se destacan especialmente la aparición de las cruzadas y de nuevos movimientos de orden laico que fomentarán un hito en las lecturas tradicionales de la iglesia, estas promovieron un modo de evangelizar novedoso en su época y serán los albores de un ‘evangelismo integral’ (Aurell 2011). Que no es otra cosa que una manera de replantear prácticas institucionales relativas a la práctica de la fe, la observancia de una vida y moral cristiana en un sentido amplio las cuales terminarán por hacer una revolución cristiana en los siglos XII y XIII poniendo énfasis en el mandato del amor y la caridad para lograr una mejor relación con el ser supremo (Jiménez 2011).

Es allí, en el apogeo de las órdenes mendicantes en donde la vida monástica y la vida fuera de la iglesia, encuentran un nuevo espacio de preocupación sobre el ‘deber ser’ del ser humano y su relación con el entorno. Esta aproximación adquiere un tinte más humanista, la cual encuentra en la figura de Cristo el centro de dicha reflexión como imagen del ‘deber ser humano’ (Cresta 2010), lo que promueve una llamada a la conversión, al cambio, a la superación pues solo será en esta manera que se pueda alcanzar la concordia y la paz. A su vez que la naturaleza adquiere un doble significado: primero, se mantiene en su dimensión como creación divina; luego, como lugar de contemplación de la obra creada.

En este sentido, la orden franciscana sigue el estudio de la naturaleza como una manifestación directa de la creación divina pues de acuerdo con el *Cántico de las Criaturas* obra escrita por Francisco de Asís, la naturaleza es un reflejo del orden en el universo establecido por Dios, cuya grandeza debe ser contemplada, alabada y glorificada, como señaló la metafísica de su biógrafo san Buenaventura (Lázaro, 2019). Estos primeros pasos permiten establecer un primer vínculo en la relación humana con la Tierra, igualando su estatus como creación divina a la figura humana, a tal punto, de dotarla con el nombre de 'hermana' y concederle un carácter de gobernanza ante el ser humano con todos los medios que provee para el sustento de la humanidad. En el aspecto de la contemplación, su estudio adquiere una dimensión en un sentido más amplio:

No se trata solo de descubrir la natura entendida como las cosas de la naturaleza, lo que es propio de lo natural (mundo natural) o el de las cosas naturales (mediante la experimentación y la observación de la ciencia); ni la naturaleza de las cosas, la naturaleza de un ser (mediante la investigación de su *quidditas et significatio*); sino de aunar ambas investigaciones para poder adentrarnos en la naturaleza de la natura: es decir, en la referencia a la naturaleza de modo que las cosas de la naturaleza nos dejen ver la fuente de la naturaleza de las cosas (Lázaro 2018, 131).

Es a partir de estas bases que se constituye un punto de inflexión sobre la conciencia relacional del ser humano con lo divino a través del mundo natural y la naturaleza pues Francisco amplía la relación a través del concepto de fraternidad que es extrapolado de los límites humanos al extenderla a los animales, plantas e incluso a aquellos entes inanimados o extraterrestres como los cuerpos celestes, en suma, a toda la creación (García 2008). En últimas, esta reflexión sobre la relación humano- tierra es uno de los primeros reproches que hace la comunidad Franciscana y que es traído a la actualidad como necesidad de recomponer dicho vínculo pues en los escritos de la edad media, ya se refleja una preocupación por esta relación enajenada de la lógica de hermanamiento de toda la creación. Por ello, a diferencia de lo que algunos autores destacan, esta construcción filosófica no es más que un llamado a repensar lo colectivo, primero como reconocimiento del vínculo existente, y luego, como una autocorrección en lo personal como ser humano y en lo colectivo como parte de la naturaleza creada (Boff 1996).

Este movimiento dará paso en los contextos posteriores a una nueva construcción y entendimiento de lo humano en relación con la naturaleza y la reflexión sobre la naturaleza misma del hombre, abriendo el espacio para erigir una revisión sobre la relación entre naturaleza, ser humano y lo divino. Será uno de los discípulos de Francisco de Asís quien encabezará esta revisión en el periodo posterior.

### 3 TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino considerado padre fundador de la Escolástica, empieza su exploración aceptando por premisa la división de ese orden natural diferenciando las criaturas entre ser humano y los otros -los animales, plantas y seres inanimados- a quienes llamará brutos. Según este, existen tres principios de la naturaleza: la materia, la forma y la privación, estos son los que permiten hacer la división entre las criaturas como sostiene en el libro II sobre *la Creación y las Criaturas*, en el que con una visión aristotélica sobre el alma el hombre se diferencia de las otras porque posee un alma substancial a quienes se les ha concedido razonamiento y fe. Las otras criaturas poseen almas que perecen con el cuerpo -con la materia- y adolecen de razonamiento, por lo tanto, a estas se les asigna la categoría de 'brutos'. Este principio establece los límites de ambas naturalezas: la humana capaz de razonar y cambiar, y de otro, la de los 'brutos' cuyo alcance es limitado por la materia (Ocampo 2020).

Quizás lo más destacable de la teología tomista en este sentido sea como se da relevancia a que a pesar de estas limitaciones ambas criaturas llevan intrínseco una concepción sobre la preservación, pero esta adquiere un carácter diferente desde el punto de vista de la privación pues mientras el ser humano debe privarse porque busca trascender y perfeccionarse; del otro, las otras criaturas buscan a través del instinto de procreación una manera de perpetuar la especie (Aquino 2007). Este principio de perpetuidad es exigible al ser humano frente a las otras criaturas en la medida que éste adquiere este conocimiento infundido por Dios y representa lo que es connatural a una y otra criatura “[l]a Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina”. (Aquino 2007). En consecuencia, la filosofía tomista destaca el concepto racional del ser humano y será la manera en que se establezca un vínculo con las otras criaturas poniendo como base de su razonamiento la preservación del mismo en su medio natural, es decir, enfrentándose a su naturaleza humana.

Algunas de las críticas recibidas es que este entendimiento ha resultado en un olvido del ser -así lo remarcaría Heidegger- que se hace más extenso pues con esto se llevó a que la razón fuese la guía el accionar del ser humano, su deseo de perfeccionamiento y la perpetuación. Se dice que es a partir de allí se dice que la naturaleza ocupa un lugar sólo con la razón instrumental (Ureña 1991). Posiblemente, uno de los motivos del olvido de la naturaleza hasta el siglo XX.

#### 4. LA RELACIÓN HOMBRE- NATURALEZA RUMBO A LA MODERNIDAD

Tras la revolución francesa aparece en medio de ese nuevo espíritu de la libertad algunos escritos del denominado romanticismo que han recibido con los años la connotación como ‘los grandes poemas de la naturaleza’ sería en el libro de *Baladas Líricas* donde aparecía por primera vez un cuestionamiento sobre lo humano -como animal político y económico- que puede o bien establecer una relación espiritual con la naturaleza o ejercer presión de manera antagónica al mundo natural. Igual lo haría Percy Bysshe Shelley en los poemas *Mont Blanc* y *Queen Mab* en los que hace énfasis en la amenaza que ya percibía en la naturaleza (Barbareschi 2008).

Sería a mediados del XIX donde aparecerían con mayor insistencia las preocupaciones por el estudio de estos cambios en la dinámica relacional y será Ernst Haeckel fundador de la “ecología” como campo de estudio de la ‘casa’ - *Oikos* quien dará origen al estudio de la relación de los organismos en el espacio de *Oikos*. Así mismo lo haría J. Goethe en *Teoría de la naturaleza*, en el que anticipaba un rechazo sobre la lógica relacional basada en cálculos de la razón y defendía que todo ser viviente era un ser como una totalidad orgánica como individuo que pertenece a un todo a esa colectividad (Bollman 2023). En sí, el siglo XIX hará un llamado a esos principios perdidos de colectividad, a la observación, abogan especialmente por entender al ser humano como parte de los procesos naturales desde una perspectiva de su naturaleza misma.

El siglo XX trajo consigo la reaparición del dilema relacional humano-naturaleza tomando connotaciones diversas, entre ellas, la política; de otro, planteando preguntas sobre la cuestión ética en el sentido del deber ser moral y el valor instrumental que había recibido la naturaleza para permitir el desarrollo de las revoluciones liberales. Los planteamientos de la década del sesenta empezarán a brotar con una crítica a la visión antropocentrista en la que es el entorno natural el que enseña a la persona humana y se pone por encima de la razón, esta aproximación se conoce como Ecosofía en la que “[e]l hombre debe cultivar la naturaleza, de igual modo que debe cultivarse a sí mismo” (Racionero 2022, 22). Lo que en otras palabras es un retorno a la teología cristiana de antaño en la que se acentuaba la necesidad por crear una verdadera conciencia integradora del ser humano con la tierra.

Es en estos estudios entre el siglo XIX y XX el concepto de Naturaleza reabrirá un debate filosófico sobre qué es lo natural y la naturaleza de las cosas, ¿es el comportamiento humano natural? ¿debe regirse el hombre por su naturaleza? ¿es el hombre diferente a la naturaleza? ¿cuál es la naturaleza del hombre? Estas preguntas deberán ser atendidas para establecer unos límites del deber ser ético de la persona

en su relación con la naturaleza pues representarían dos riesgos, a saber: por un lado, el comportamiento humano no sería criticable de estar determinado biológicamente y ser todo atribuible a que es natural, así, las relaciones que entable con el entorno son determinadas por una condición natural; del otro, si todo en la persona humana es natural entonces ningún proceder en su desarrollo en esferas propias de lo humano -por su capacidad diferencial de razonamiento frente al resto de entes que habitan en la naturaleza- puede ser natural, por ejemplo, la cultura o cualquier creación, lo que incluiría la religión (Attfield 2022).

Será en este contexto en el que la aproximación tomista volverá a proponer una revisión de este supuesto olvido del ser y de la división entre ser y naturaleza, proponiendo que dicha diferenciación de las criaturas existe no como organismos o entes contrapuestos sino que el ser persona adquiere una nueva dimensión en la persona de Cristo en su naturaleza humana y divina, es en este sentido que el ser humano puede perfeccionarse por la gracia divina como persona individual y como perfección común a toda la humanidad pues su perfección proviene de algo que excede la naturaleza humana (Andereggen 2017), es decir, una vuelta a la figura de Cristo como medio para establecer una relación entre el creador y lo creado -humano y demás entes-.

No obstante, en el siglo XXI esta reflexión cristiana se enfrenta a un gran desafío desde la dimensión de su carácter divino, en lo particular, a la hora de hacer expresiones confesionales que pueden influir en los aspectos políticos y económicos que son materia del Estado. Si bien la iglesia católica cuenta con un cuerpo normativo recogido en el Derecho Eclesiástico, este se ve supeditado al derecho estatal que en una gran parte de los casos en occidente han abandonado la confesionalidad y acogido la separación frente a las directrices de la iglesia católica.

Por esta razón, la visión presentada por la iglesia católica a día de hoy debe hacerse bajo el respeto de la noción de soberanía del Estado propia de los Estados liberales (Molano 1986), acogiendo los principios del Derecho Público, y en específico para este tema, del Derecho Ambiental. En conclusión, acogiendo los principios jurídicos del Derecho Eclesiástico del Estado que vinculan la vida secular con la vida religiosa (individual y colectiva) de los ciudadanos a manera de una cooperación Estado-confesión religiosa (Agar 2003).

## II. DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO FUNDAMENTO DE LA ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA.

Hablar de la vida del hombre 'en comunión' representa la extensión de la persona humana en una vida en común-unió, un ámbito colectivo que implica

una responsabilidad de la persona por trabajar por un bien común en el sentido más amplio con toda la creación, es decir, en la dimensión humana y de este con todo lo creado. Hoy, hablar de estas relaciones está complejizado por una sociedad cada vez más conexas cuya evolución social se caracteriza por la interdependencia en todas las esferas de la vida, así, los múltiples canales por los que se conecta o los temas que permiten su desarrollo están vinculados (Keohane y Nye 1973). El pensamiento social de la iglesia católica aparece en el siglo XX enmarcado en la visión humanista cristiana retornando a la figura de Cristo como se planteó en el apartado anterior constituyéndole en principio rector de la relación entre hombre y naturaleza, la cual se aclara a través de la Doctrina Social de la Iglesia para facilitar el entendimiento en materia social esenciales para la vida integral humana dentro de la iglesia y fuera de ella, según el proyecto de Dios.

Este proyecto es comunicado por la Iglesia Católica como una enseñanza moral, un pronunciamiento sobre las realidades socioeconómicas, políticas y culturales que afectan a las personas, a través de la Doctrina Social de la Iglesia DSI que no es exclusiva para los católicos, sino que está abierta a la humanidad entera. No obstante, no se puede ocultar que esta, a pesar de tener una visión antropológica amplia, encuentra como fuente principal la biblia, la figura de Cristo, el desarrollo de pastorales, la práctica teológica. Sin embargo, esta reconoce los aportes científicos en cuestión de método y conocimiento, así mismo, se sirve principios universales como la justicia y la solidaridad, el reconocimiento de los Derechos Humanos. En suma, esta es una propuesta para “conocer, interpretar y transformar la realidad social que proviene de la autoconciencia que tiene la Iglesia de su propia condición sacramental como misterio de comunión entre todos los hombres” (Argüello 2007).

Pero la DSI no tuvo en sus inicios una preocupación por la cuestión naturaleza entendido desde el punto de vista ecológico, es más bien fruto de una evolución que inicia como interés de estudio sobre el sistema de relaciones humanas. En sus albores, la DSI aparece como una gran revolución al interior de la Iglesia Católica y es propuesta en 1981 por León XIII en la encíclica papal *La Rerum novarum* que pone interés por el estudio de las relaciones entre capital -trabajo, la noción de propiedad, y, la organización de esas relaciones, esto tendrá consecuencias sobre los planteamientos de la apropiación y de la propiedad propias de la naturaleza humana (Andrés-Gallego 1997). Esta aproximación sería ampliada posteriormente por Juan XXIII con la encíclica *Populorum progressio* a quien le incumbe no solo el *hombre economicus* sino más bien las relaciones humanas; y posteriormente, con Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* hace referencia a lo que llama “la preocupación ecológica”, con este aparece por primera vez la palabra ecología como tal en las encíclicas papales -a pesar de tener

ya casi un siglo como ciencia- y además, subraya la responsabilidad existente del ser humano con el medio natural y social en el que habita.

A través de estas encíclicas se puede interpretar como la DSI va mutando pues en un principio más en los problemas sociales pero que a día de hoy, con el deterioro de la relación entre los seres humanos y este con el creador, han forzado la dinámica de ampliación de temas desde el aspecto doctrinario. Así, la relación persona-naturaleza recaba en la formación teológica los principios para convertir el medio ambiente y la ecología como parte trascendental de la cuestión social de la iglesia. Todo lo cual, permite comprender que la DSI se plantea como una reflexión teológica más que como una doctrina inamovible y que es susceptible de ser reinterpretada (Arboleda 2011).

A partir de Juan Pablo II esta DSI se circunscribe en la promulgación de una relación de valores morales humanos con el medio que habita y los seres que lo comparten, recordando que la Creación es un don de Dios, por lo tanto, existe una responsabilidad moral de protegerla (Vela 2003). En adición, es en este periodo en el que se agudiza la crítica sobre la concepción errónea de los siglos anteriores poniendo énfasis en ese olvido del ser como creación divina, cuando el Papa dice:

Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él (Juan Pablo II 1991, 37).

Estos dos aspectos serán el germen del concepto del llamado a la conversión ecológica, inicio de una nueva dimensión teológica de la relación humano con la natura y con su propia naturaleza humana sirviendo a su creador.

## 1. CONVERSIÓN ECOLÓGICA

Juan Pablo II representa un hito de cambio desde la iglesia al enfrentarse a una sociedad que se empieza a ocupar de las metas comunes como es el cuidado del medio ambiente cuyas demandas sociales instan a la instauración de programas trans gubernamentales para la protección, conservación y preservación de las especies, creación de nuevas organizaciones internacionales como el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente PNUMA, entre tantas otras. Estos cambios serán de suma preocupación por lo que hará alusión al tema ambiental en más de cinco encíclicas. Así, este pontífice -jefe de Estado (posición



política) y representante de la fe católica (posición socio-cultural)- eleva su planteamiento de una esfera netamente antropocéntrica a una cuestión de fe, teocentrista.

Con estos pronunciamientos fundamenta una teología basada en la conciencia ambiental como acto reflexivo sobre los actos y consecuencias del actuar humano como un aspecto de la ética y la moral humana que ha olvidado la conexión con lo divino y con la creación que Dios le ha otorgado (Valenzuela y Faúndez 2022). Dentro del contexto de la fe cristiana, este tipo de conciencia es un punto de convergencia entre la conexión divina y la humanidad. Es el espacio espiritual que, desde un espacio individual, es guiado por el espíritu -en su conexión con el ser creador perfecto- hacia la comprensión de la verdad y los principios éticos (Estrada 2016).

Pero esa conciencia ambiental es necesaria como parte de un proceso de reconfiguración de las relaciones pues para este Papa, existe en la era contemporánea una separación ontológica entre el ser y el deber ser humano, que tiene su origen en el pecado, lo cual genera un rompimiento de la relación entre lo humano y el creador, y por consecuencia, con la naturaleza (Juan Pablo II 1985, 23). Esta será la justificación para comprender el papel de la iglesia de la sociedad de finales del siglo XX, será esta la que permita hacer un proceso de reconexión de manera que se den: la reconciliación y la conversión.

El pecado adquiere una nueva dimensión a partir de este punto pues no se reduce a la relación hombre o mujer con Dios, sino que se refiere a la relación con toda la creación, la ruptura de cualquier orden de relación entre los seres humanos y la creación, constituye un pecado un irrespeto con la integridad de lo creado (Rincón 2018). Por esto, será necesaria una “conversión ecológica” que promueva una nueva manera de pensar “proceso reflexivo consciente” y una nueva forma de actuar frente a los otros “conversión desde la acción” desde un espectro integral de todas las relaciones.

## 2 ECOLOGÍA INTEGRAL.

Orientar el proceso reflexivo y la acción hacia la conversión ecológica constituye el pilar por el cual la Iglesia posee el derecho -reconocido en la libertad de cultos- y la responsabilidad de proponer a través de la DSI una orientación para vivir en común-unión de acuerdo a las escrituras y que sirva de propuesta para encontrar desde la propia naturaleza humana un camino a la salvación (Sánchez 2022). Desde esta arista la humanidad sigue siendo el centro de las preocupaciones y las reflexiones, pero, aunque este es el sujeto principal, el pro-

blema relacional que ha fragmentado su conexión con lo divino, no desaparecerá si no se integra al individuo con el espacio en el que actúa y toma conciencia.

Por esto, la DSI considera necesario pensar el hombre desde un enfoque integral que se componga de tres elementos: erradicación del carácter instrumental del que se ha dotado a la naturaleza; considerar como un todo a la creación, y todas las relaciones que se tejen en ella; finalmente, aceptar la responsabilidad de continuar el encargo del creador con impartición de justicia (Souto 2011). Este enfoque puede poseer un riesgo que se trae de antaño cuando aparece la propuesta de Francisco de Asís, y que señalaba Benedicto XVI pensando en que es al rescatar la relación con la naturaleza se pueda terminar por entender que esta tiene más peso en la creación divina lo cual “es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma” (Benedicto XVI 2009, 48), o, que por medio de ella se puede recomponer la relación entera con el creador. Por esto una integración de lo ecológico en el deber ser humano deben apuntar a la salvación del ser humano y a un proyecto de desarrollo humano integral pues la salvación no proviene de poner en el primer orden a la naturaleza, sino que a través de la responsabilidad entregada por Dios una buena convivencia entre toda la creación, se convierte en “símbolo sacramental” porque rememora la acción salvífica, conmemora la presencia de Dios en la historia humana y anticipa la plena comunión de Dios con el género humano” (Hernández 2018). Así,

Crear una nueva relación de Dios con la humanidad, entre las personas y de estas con su entorno natural, será la visión integradora y la propuesta de la DSI en materia de ecología, la cuál será mejor expuesta en el papado de Francisco quien reconoce que “son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (Francisco 2015, 10).

### 3. LAUDATO SÍ, PAPA FRANCISCO

En la actualidad, a través de la orden religiosa de la Compañía de Jesús en la primera encíclica papal ‘Laudato Sí’ Jorge Mario Bergoglio – Papa Francisco, jefe de Estado de la ciudad del Vaticano- pone como principal preocupación los asuntos medioambientales la cual está llena de reflexiones sobre una ecología que son integradoras de todas las reflexiones que se habían hecho al respecto por sus predecesores. Para este papado, las soluciones son integradoras y deben proponerse desde el diálogo interdisciplinar puesto que a su juicio “las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad” (Francisco 2015, 63).

La encíclica mantiene el método que ya habían atendido sus antecesores sobre ver, juzgar y actuar. Desde esta lectura se aproxima a Boff en la naturaleza crítica sobre la ética al hablar de las influencia de las conductas “antiecológicas” pero además juzga desde la fe y desde la razón, cómo la humanidad ha permitido que los nuevos medios técnico-científicos propios de la revolución cultural, desaten un sinfín de rupturas relacionales en todos los aspectos de la vida humana: economía, ambiental, política, cultural, desarrollando con esto el concepto de Ecología humana como propuesta de una defensa de la vida -la cual ya se venía haciendo- y añade a esta la importancia de la calidad de vida (González-Carvajal 2015). Poniendo nuevamente el debate sobre la reflexión moral que hizo Aquino sobre el razonamiento antes de la acción para toda acción humana.

Laudato sí con su propuesta sobre la calidad de vida es una oda a al principio de la DSI sobre la dignidad del hombre, la defensa de la vida, de los Derechos Humanos y de lucha por la justicia, pero muy especialmente por el principio del bien común. Esto lo logra al integrar la ecología humana con la ecología ambiental, también llamada ecología integral, al señalar que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (Francisco 2015, 139).

Otro aporte que no puede pasar por desapercibido es el aporte filosófico que hace Laudato sí es la descripción sobre la naturaleza y la ley natural que se oponen al antropocentrismo que había sido imperante. Francisco sostiene que la naturaleza es una manifestación creada por Dios, intrínsecamente dotada de significado y valía. No obstante, para él, la noción fundamental no es simplemente la de naturaleza, sino la de creación. Esta última adquiere una importancia crucial al no limitarse únicamente a una visión contemplativa, sino convertirse en un vínculo activo entre Dios y la humanidad, estableciendo una relación interpersonal profunda (Tornello 2017). Esta propuesta ecológica afirma sus bases en la norma de la ley natural que dota de estructura a todo el sistema desde la moral:

La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una “ecología del hombre” porque “también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo”. En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivos. La aceptación del propio cuerpo

como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana (Francisco 2015, 155)

Estas reflexiones bosquejan la necesidad imperiosa sobre una definición etimológica de un ser humano reflexivo consciente desde lo interno de su responsabilidad colectiva con las otras obras creadas, es decir, una conciencia moral una llamada a la espiritualidad.

#### 4. LA ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA

Si bien puede recibir críticas, una propuesta de valor sobre la que podría profundizar la DSI apuntala a las deliberaciones sobre una espiritualidad reflexiva más exhaustivas en lo ecológico todo lo cual al referirse al espíritu puede plantear un diálogo interreligioso que estaría acogido en la propuesta del papa Francisco al hacer un llamado a toda la humanidad en su toma de conciencia. Se propone para la persona humana del siglo XXI una aproximación a la espiritualidad ecológica. Este término espiritualidad no es más que una expresión surgida del pensamiento teológico en reflexión sobre la ecología como modo de reconocer las realidades materiales de los entornos cambiantes con una responsabilidad ética. La espiritualidad ecológica tiene cabida como conciencia moral para que hombre y mujeres entiendan la responsabilidad de sus actos y decisiones (Morales 2011).

Las implicaciones de acoger una espiritualidad ecológica suponen crear una conexión empática con todo lo creado vivo o inerte -como lo propuso Francisco de Asís-, ir más allá de la materia para llevarla a su dimensión espiritual -como lo propuso Agustín de Hipona y resaltó Juan Pablo II-, una experiencia integral para concebir a Dios y la relación con él -fin último en Benedicto XVI- (Pérez 2014). Estos componentes enunciados son promotores de la reflexión para una reconstrucción de las relaciones deterioradas de la humanidad. Por ello, es clave como principio para una verdadera conversión individual y colectiva pues desde la relación con el espíritu desde la teología cristiana, “una conversión ecológica implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que nos rodea” (Francisco 2015, 217).

## CONSIDERACIONES FINALES

Tras analizar la relación entre el ser humano y el medio ambiente a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia se vislumbran grandes cambios que son permeados por el acontecer de cada contexto evaluado. Los desafíos ambientales contemporáneos, llamados Crisis Ambiental tienen a día de hoy un enfoque de interconexión profunda entre la creación, la humanidad y Dios (Galindo 2011). Además, resaltan la interdependencia de todos los tópicos y principios constituyentes de la DSI por lo que a través de las encíclicas papales analizadas, se puede reconocer como la Iglesia constata la importancia de la naturaleza como una creación divina dotada de valor intrínseco. Estas conclusiones contemporáneas no se pueden desligar de todas las reflexiones teológicas anteriores, sino que, por el contrario, resultan de la dinámica del repensar filosófico y teológico en la interpretación de los siglos.

En el escenario presente, la Iglesia reconoce que la interacción entre el ser humano y la naturaleza ha sido quebrantada y debe repensarse evitando la explotación desmedida, propendiendo por el cuidado y la responsabilidad intergeneracional. Esta enseñanza se alinea con la creciente conciencia global surgida entre los años sesenta y setenta del siglo XX donde se declara una urgencia por abordar los problemas ambientales, como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la degradación del ecosistema.

Desde el punto de vista de la moral y el deber ser, la DSI incita al ser humano a un actuar con responsabilidad como custodio y protector de la creación dada. Además, la Doctrina Social de la Iglesia resalta la importancia de una ética de la responsabilidad y solidaridad hacia las generaciones futuras poniendo énfasis más que en la gravedad de la crisis en la raíz de lo que le ha causado, el antropocentrismo y su desvinculación con el respeto a lo divino (Chuvieco 2017).

En conclusión, la revisión de la Doctrina Social de la Iglesia en relación con los desafíos ambientales subraya la necesidad de una mayor conciencia y acción para cuidar y preservar el entorno natural. Entendiendo que, a partir de ella, se puede promover un nuevo vínculo de la relación espiritual con Dios, establecer nuevas relaciones más justas entre las personas y desde el respeto con los seres vivos e inanimados que se les han sido dados en el entorno. Esta perspectiva a diferencia de las de antaño, tiene un carácter doctrinal que se expande no solo a los feligreses, sino que en la figura de Francisco se convierte en relevante para aquellos que no son seguidores de la fe católica, para toda la sociedad en su conjunto, pues solo así desde una visión integradora se podrá buscar una armonía entre el ser humano y el medio ambiente para restaurar el orden perfecto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, J. Martín de. 2003. “Los principios del Derecho Eclesiástico del Estado”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* XXIV: 333-344.
- Anderegggen, Ignacio. 2017. “Cristo hombre perfecto. Naturaleza y gracia en la Persona Divina de Cristo”. *Espíritu* LXVI (154): 253-273.
- Andrés-Gallego, José. 1997. “La doctrina social de la Iglesia: Hacia una nueva síntesis”. *Curso de Formación Humana*. Valencia: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2-29.
- Aquino, Tomás de. 2007. “Las almas de los animales brutos no son inmortales”. En *Summa contra Gentiles. Dios: Su existencia y su Naturaleza. La creación y las Criaturas*, de Tomás de Aquino, 110-111. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arboleda, Carlos. 2011. “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”. *Revista Franciscanum* LIII (156): 17- 49.
- Argüello, Richard. 2007. “La Iglesia católica y el humanismo cristiano. Doctrina, presencia y compromiso”. *Doctrina, presencia y compromiso* (9): 97-126.
- Attfield, Robin. 2022. “Algunos Conceptos Clave”. En *Ética Ambiental. Una breve Introducción*, de Robin Attfield, 29-44. Madrid: San Pablo.
- Aurell, Martin. 2011. “Francisco de Asís: entre historia y memoria”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 20: 353-358.
- Barbareschi, Mario. 2008. “Una Lectura Ecológica de los Poemas Mont Blanc y Queen”. *Repositorio Digital Universidad Nacional de Córdoba* (Universidad Nacional de Córdoba) Córdoba.
- Benedicto XVI. 2009. “Caritas in Veritate”. *Carta encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Boff, Leonardo. 1996. “La Crisis ecológica: La pérdida de la religión”. En *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres.*, de Leonardo Boff, 39-45. Sao Paulo: Trotta.
- Bollman, Stefan. 2023. *Goethe y la Experiencia de la Naturaleza*. Barcelona: Ariel.
- Casale, Carlos. 2007. “Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer. Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico”. *Veritas* 2 (17): 333-366.
- Chuvieco, Emilio. 2017. “La Conversión Ecológica en Laudato Sí y en la Tradición Cristiana”. *Revista de humanidades y cultura* 27-41.
- Cresta, Gerald. 2010. “Valor y sentido del conocimiento en las órdenes mendicantes del siglo XIII”. *Maringá* 32 (2): 141-151.
- Eguarte, Enrique A. 2019. “San Agustín y la ecología. Diversas perspectivas y lineamientos”. *Humanitas Hodie* (UniAgustiniana) 2 (2). doi:<https://doi.org/10.28970/hh.2019.2.a1>.

- Estrada, Lizardo. 2016. "Pensamiento social de la Iglesia en el desarrollo de la conciencia ecológica". *Yuracomplexus*.
- Francisco. 2015. "Laudato Si' ". *Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 24 de mayo.
- Galindo, Ángel. 2011. "Cambio climático a la luz de CV y de la DSI". *Almogaren* 129-147.
- García, Eduardo. 2008. "La Ecología como Fraternidad Cósmica en Francisco de Asís". *I Congreso Internacional de Ecología y Religiones*. Grupo Editorial Universitario. 1-16.
- González-Carvajal, Luis. 2015. "Laudato Si' en el marco de la doctrina social de la iglesia". *Razón y Fe* (1404): 261-272.
- Hernández, Álvaro. 2018. "Una ecología cristiana en un mundo insostenible". *Franciscanum* LX: 243-272.
- Jiménez, Raquel Torres. 2011. "Reflexiones sobre religiosidad medieval: el concepto de caridad en la espiritualidad laica, del amor a Dios al amor a los pobres, del mundo rural al humanismo". *Cuadernos de Estudios Manchegos* (36): 153 - 184.
- Juan Pablo II. 1991. "Centesimus Annus". *Carta Encíclica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. 1985. "Reconciliatio et Paenitentia". *Exhortación Apostólica Post-Sinodal*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Keohane, Robert O., y Joseph S. Nye. 1973. "Power and Interdependence". *Survival* 15 (4): 158-165.
- Lázaro, Manuel. 2007. "Notas y comentarios de San Francisco y la Paz". *Carthaginensia* 24: 187-192.
- Lázaro, Manuel. 2018. "La naturaleza de la natura: una apunte sobre mística y ciencia en el franciscanismo medieval de la Península Ibérica". *Scientia et Fides* 6 (2): 129-146.
- Lázaro, Manuel. (2019). "Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano". *Cauriensia* 14: 49-80.
- Lombardi, Agustina. 2020. "La doctrina de los grados del ser como base para un nuevo paradigma ecológico". *Franciscanum* 62 (173): 1-18.
- Molano, Eduardo. 1986. "La Laicida del Estado en la Constitución Española". *Anuarios de Derecho* (Universidad de Zaragoza) 239-256.
- Morales, Gustavo A. 2011. "Gaudium et spes y la conciencia moral. Valoracion y retos". *Revista Iberoamericana de Teología* 7 (12): 101-126.
- Moreno, Juan Antonio. 1999. "San Agustín: El orden en Dios y en la naturaleza". *Espíritu* (Universidad de Málaga) 48 (120): 255-262.
- Ocampo, Manuel. 2020. "Importancia del concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino, ante los retos que plantea el transhumanismo a la educación actual". *Akadèmeia* (Universidad Gabriela Mistral) 19 (1): 1-35.

- Pérez, Victorino. 2014. *Espiritualidad Ecológica: Una Nueva Manera De Acercarse A Dios Desde El Mundo*. Vol. 60. Bogotá: Credo Ediciones.
- Racionero, Alexis. 2022. *Ecotopía. Una Utopía de la tierra*. Barcelona: Anagrama.
- Rincón, Mauricio. 2018. “Hacia una comprensión de la conversión ecológica”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 60 (169): 310-329.
- Sánchez, Álvaro. 2022. “Ecología Integral y Doctrina Social de la Iglesia”. En *En Semper sapiens: libro homenaje al profesor Dr. Felipe Rotondo Tornaría*, de Álvaro Sánchez, 19-37. Madrid: Alma Mater.
- Souto, Juan. 2011. “Respetar la creación y cuidar del hombre, como Dios manda”. *Almogaren* 48: 11-44.
- Tornello, Amadeo. 2017. “Laudato Sí: Aportes Antropológicos y éticos”. *Intus-legere filosofía* 11 (1): 73-93.
- Ureña, Manuel. 1991. “La Herencia de Santo Tomás. El pensamiento Tomista ante los Retos Filosóficos y Teológicos de Nuestra Época”. *Scripta Theologica*. Navarra: Universidad de Navarra. 601-624.
- Valenzuela, Iván, y Karla Faúndez. 2022. “La Actual Crisis Ambiental Bajo la Mirada de la Iglesia y el Estado”. *La persona en el corazón del desarrollo*. Santiago de Chile: Universidad Católica de la Santísima Concepción. 1-30.
- Vela, Roberto. 2003. “Juan Pablo II y la Cuestión Ecológica”. *Theologica Xaveriana*: 81-96

María Camila Gutiérrez Pérez

CEDEU Centro de Estudios Universitarios

Campus Madrid Centro

José Picón, 7

28028 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0002-7446-2385>

Joaquín Martínez Serrats

CEDEU Centro de Estudios Universitarios

Campus Madrid Centro

José Picón, 7

28028 Madrid (España)

<https://orcid.org/0009-0008-4509-8538>





## **LA MUJER Y EL CONTROL DE LA FUNCIÓN REPRODUCTIVA \***

### ***WOMEN AND THE CONTROL OF REPRODUCTIVE FUNCTION***

JOAN D'ÀVILA JUANOLA CADENA

*Universitat Abat Oliba CEU, CEU Universities*

Recibido: 04/11/2023 Aceptado: 22/01/2024

#### **RESUMEN**

El presente artículo analiza el vínculo natural entre sexualidad y reproducción desde perspectivas biológicas, antropológico-psicológicas y teológico-cristianas. Biológicamente, se señala la alteración del ciclo de fertilidad por razones no médicas y sus efectos secundarios, sugiriendo la necesidad de una consideración antropológica de esta práctica. Desde esta perspectiva, la anticoncepción supone una desventaja para la mujer y no resuelve las diferencias afectivo-sexuales entre los sexos. Teológicamente, se argumenta que la bondad del vínculo natural puede comprenderse mejor al entender que las dinámicas de dominación en el matrimonio no son instituidas por la religión católica, sino resultado del pecado original, restaurables mediante la gracia matrimonial y el esfuerzo ascético. Finalmente, se critica que la conceptualización feminista constructivista de la sexualidad no resuelve el conflicto, sino que separa la dimensión corpórea del ser humano, orientándose hacia una concepción política de la sexualidad.

\* Esta investigación ha sido financiada por el PACTO DE ESTADO CONTRA LA VIOLENCIA DE GÉNERO. MINISTERIO DE IGUALDAD, GOBIERNO DE ESPAÑA; Proyecto “Control y liberación. El feminismo ante la violencia de género en la función sexual y reproductiva”. Cód. B023PVG1.

*Palabras clave:* Anticoncepción hormonal, Fertilidad, Planificación familiar natural, Sexualidad humana.

#### ABSTRACT

The article examines the dissolution of the natural link between sexuality and reproduction from biological, anthropological-psychological, and Christian theological perspectives. Biologically, it highlights the alteration of the fertility cycle for non-medical reasons and the side effects of this artificial dissolution, which require anthropological consideration. From this perspective, contraception represents an asymmetric disadvantage for women and does not resolve the affective-sexual differences between the sexes, regardless of cultural variations in assigned roles. Theologically, it argues that the goodness of the natural link is better understood by recognizing that domination in marital relationships is not institutionalized by the Catholic religion, but is a result of original sin, and can be restored through matrimonial grace and ascetic effort. Finally, it criticizes the constructivist feminist conceptualization of sexuality, which does not resolve the conflict but dissociates the corporeal dimension of the human being, leaning towards a conception of sexuality that is separated from nature and used as a political tool.

*Keywords:* Fertility, Hormon-based contraception, Human sexuality, Natural family planning.

#### INTRODUCCIÓN

Hay evidencia del control de la función reproductiva desde la antigüedad. Sin embargo, su encaje en las sociedades ha sido distinto a lo largo de la historia de las civilizaciones, por motivos culturales, políticos y religiosos, entre otros<sup>1</sup>. Más allá de las técnicas desarrolladas para controlar la función reproductiva de la actividad sexual, cabe reparar en que este control interfiere en la disposición natural de la biología sexual a la fecundidad, cuando se da en las debidas condiciones. Esta disposición natural a la fecundidad de la sexualidad garantiza la supervivencia de la especie y es el punto de partida ecológico desde el que cabe empezar a discutir sobre este tema.

<sup>1</sup> José María Blázquez, "Los anticonceptivos en la Antigüedad Clásica" en *El Mediterráneo y España en la antigüedad. Historia, religión y arte*, ed. por José María Blázquez, (Madrid: Cátedra, 2003), 447-462.

La experiencia acumulada sobre el ciclo de fecundidad de las mujeres ha permitido sistematizar un conocimiento científico acerca de este, con los cambios que le son característicos. Algunos son directamente observables, como la humedad vaginal, por la aparición cíclica de una secreción cuya textura es indicadora, en condiciones generales, del nivel de fertilidad de la mujer<sup>2</sup>. Además, las mujeres pueden notar otros cambios que son indicadores de su fertilidad, coincidiendo con la ovulación: ciertas molestias corporales, cambios en el cuello uterino, aumento del apetito o cambios en el estado de ánimo<sup>3</sup>.

En el momento de la ovulación se producen otros cambios que no son tan directamente observables, como un ligero aumento de temperatura corporal que dura hasta el final del ciclo. La investigación médica ha encontrado una correlación entre la aparición de estos signos y una serie de cambios hormonales característicos del ciclo de fertilidad femenino.

La identificación de todos estos signos en un momento dado abre la posibilidad de planificar la acción humana dirigida a la regulación de la natalidad, como el conocimiento de las crecidas del Nilo servía a los agricultores del antiguo Egipto para planificar su calendario de cosechas.

A pesar de la validez de estos signos para identificar el momento de la ovulación y, por lo tanto, el pico de fertilidad, está mucho más extendido y promocionado usar técnicas de planificación menos ecológicas que, con la ingesta de determinadas sustancias manipulan el ciclo de fertilidad, o usando determinados dispositivos impiden la fecundación o la implantación del óvulo fecundado en la pared uterina. El primer caso es el de los anticonceptivos hormonales y el segundo, el dispositivo intrauterino, conocido como DIU.

La eficacia de estos métodos ha ido perfeccionándose, aunque, la alteración hormonal consiguiente a la toma de anticonceptivos provoca un desequilibrio hormonal de la mujer que presenta riesgos para su salud. No se trata simplemente de una práctica poco ecológica, sino que afecta a la salud de las mujeres usuarias. No se deben obviar estas amenazas sobre la salud que provocan dichos fármacos, como tampoco debe dejarse de lado que el avance de la farmacología y la técnica permiten adaptar la realidad a los deseos individuales, y no adecuar los deseos a la realidad. Este es un tema también sensible antropológicamente hablando, pues esta inversión de planos promueve cambios en el

2 María Isabel Curriá, "LH y moco cervical en el reconocimiento de la fertilidad." (Tesis doctoral, Universidad Católica Argentina, 2010), <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/153>.

3 María Raquel Huerta Franco, "El estado de ánimo de la mujer durante su ciclo reproductivo", *Salud Mental* 23, no. 3 (2000): 52-60, <http://repositorio.inprf.gob.mx/handle/123456789/7322>.

comportamiento sexual que cabe analizar. Además, la sexualidad es interpersonal, tanto por el vínculo conyugal en el que se enmarca, como por el vínculo filial consecuente a su fecundidad. Estos cambios, por lo tanto, tendrán un impacto familiar y social.

En estos últimos años, sin embargo, se está dando un cambio en favor de una perspectiva ecológica, revalorizando la preservación del orden natural de las cosas y la minimización de la contaminación. En relación con la manipulación del ciclo de fecundidad femenino, está despertando una conciencia sobre el impacto que tiene el consumo habitual de anticonceptivos sobre la salud de las mujeres, efectos secundarios que pueden ser irreversibles.

Es necesario hacer un discernimiento teniendo en cuenta la incidencia y gravedad de los efectos secundarios de los métodos anticonceptivos, no solo físicos, frente a la incomodidad que comporta adaptar las relaciones sexuales al momento conveniente del ciclo de fertilidad, del que deberá hacerse un seguimiento. En este sentido, se hace necesario partir de “una integración antropológica de la sexualidad, ya que centrarse únicamente en la unión corporal genital no abarca la expresión relacional íntima de las personas, la satisfacción sexual completa y los sentimientos entrelazados de confianza, seguridad, ternura y respaldo de la feminidad de la mujer”<sup>4</sup>. Así, seguidamente, se hará una serie de consideraciones biológicas, antropológicas y psicológicas y, finalmente, teológicas en torno al control ecológico y no ecológico de la función reproductiva.

## II. CONSIDERACIONES BIOLÓGICAS

La observación de la biología sexual humana evidencia que existe un dimorfismo, desde la diferenciación cromosómica hasta los caracteres sexuales más externos. Cabría reconocer la existencia de un porcentaje mínimo de excepciones<sup>5</sup>, en su mayoría estériles y, por lo tanto, descartados por la propia selección natural, al no tener recorrido transgeneracional.

El dimorfismo sexual en la biología humana es complementario, es decir, los aspectos anatómicos, químicos y mecánicos no son simples diferencias, sino que tienen una aptitud perfecta hacia la conjunción con el otro. Esta

4 Isabel Segarra, Marta Menárguez, y María Roqué, “Women's health, hormonal balance, and personal autonomy.” *Frontiers in Medicine* 10 (2023), 1, <https://doi.org/10.3389/fmed.2023.1167504>.

5 Cristina Piró Biosca, “Anomalías de la diferenciación sexual: conceptos actuales”, *Revista Española de Pediatría* 68, no. 4 (2012):308-316, <https://www.seinap.es/wp-content/uploads/Revista-de-Pediatría/2012/REP%2068-4.pdf>.

complementariedad, se concreta en individuos inseminantes e individuos gestantes, cuya conjunción es fecunda cuando coinciden ciertas circunstancias, posibilitando así la perpetuación de la especie. Consecuentemente, no es artificioso pensar el dimorfismo biológico como naturalmente orientado a la unidad y, últimamente, descubrir no solo una orientación unitiva sino también fecunda, procreativa.

La fecundidad de la conjunción sexual, biológicamente hablando, no es automática, puesto que la fertilidad de la unión depende de varios factores. En el individuo gestante, la fertilidad sigue un ciclo regular relativo a la producción de óvulos y su liberación, llamada ovulación; en el individuo inseminante su fertilidad se define por la producción de espermatozoides y su emisión, llamada eyaculación. La salud de óvulos y espermatozoides es primordial para que se produzca la unión de ambos gametos y la salud del útero, para que empiece una gestación viable<sup>6</sup>.

Además de estas circunstancias, la adecuada preparación para el encuentro sexual es primordial para que sea pleno. En este sentido, la atención a la fisiología y psicología de la excitación masculina y femenina deben ser tenidas en cuenta<sup>7</sup>. Es una evidencia científica que “la secreción hormonal sincronizada a lo largo del ciclo menstrual desencadena las condiciones fisiológicas del endometrio para recibir el óvulo fecundado y proporcionarle alimento y cobijo para que alcance la madurez”<sup>8</sup>. Sin embargo, no se puede olvidar que se trata de una relación interpersonal íntima y no puede reducirse a un encuentro entre gametos.

La fertilidad es una condición que se adquiere con la maduración biológica y se mantiene durante la juventud y adultez. En lo que se refiere al ciclo ovulatorio, del que las mujeres tienen noticia a partir de la menarquia, no es adecuado hablar de síntomas, sino de signos. Así, tampoco sería pertinente hablar en estos términos de la primera polución nocturna en los varones. Por las molestias que genera la menstruación, puede caerse en el error de concebirla como una enfermedad, cuando, en realidad, es signo de madurez sexual. Lo que biológicamente forma parte del desarrollo sano de la mujer no debe ser “tratado”, pero sí, en todo caso, el dolor que lo acompaña. La pérdida de menstruación, en cambio, sí

6 Natalia López Moratalla y Sara Palacios Ortega “Retraso de la edad de la procreación, incremento de la infertilidad y aumento del recurso a la reproducción asistida: consecuencias en la salud de los hijos” *Cuadernos de bioética* 22, n.º 75 (2011): 259-81, <https://www.redalyc.org/pdf/875/87519895008.pdf>.

7 Andrés García Guerrero y Alfredo Valiente Morilla, “Planificación familiar natural y conocimiento de la fertilidad humana.” En *Mujer y salud*, editado por Juana Macías-Seda y Juan Gómez Salgado, (Madrid: Enfo Ediciones, 2008), 325-339.

8 Segarra, Menárguez, y Roqué, “Women's health...”, 1.

es un síntoma que puede deberse al estrés, al bajo peso, a una disregulación hormonal, entre otras posibles causas<sup>9</sup>. Evidentemente, no entraría en este contexto la menopausia.

En determinadas situaciones se recetan fármacos para tratar los ovarios poliquísticos, que pueden tener la anticoncepción como efecto secundario. En este caso, la concepción no es una enfermedad o problema a tratar, sino esta condición ovárica que genera disfunciones hormonales y otros síntomas corporales, como el sobrepeso o la infertilidad, entre otros. En estos casos, los fármacos no se toman por su efecto anticonceptivo, con lo cual es incorrecto denominarlos por este efecto secundario. Otra situación muy distinta se da cuando se prescriben para evitar la fecundación del óvulo o la anidación del cigoto<sup>10</sup>, pues no pretenden subsanar una disfunción orgánica, sino principalmente evitar el embarazo. De igual manera, propiamente hablando, no debería hablarse de baja por maternidad sino de permiso por maternidad, pues no se trata de una enfermedad.

Cabe destacar que, estrictamente hablando, los fármacos anticonceptivos, como tales, no son un tratamiento médico, sino una fórmula para manipular farmacológicamente la biología sana, por intereses ajenos a la salud corporal de las mujeres. Es más, “la anticoncepción hormonal altera el equilibrio hormonal, creando estados artificiales de anovulación y amenazando la salud de la mujer”<sup>11</sup>.

Más allá de que el uso habitual de los anticonceptivos hormonales no persigue un fin médico, cabe tener en cuenta que la alteración del equilibrio hormonal que provocan tiene unos efectos adversos biológicos, psicológicos, sociales, económicos y ambientales. Se ha demostrado que existe un aumento del riesgo de padecer cáncer, trastornos emocionales, trombosis, ictus, trastornos inmunológicos y envejecimiento ovárico, frecuentemente indebidamente informados a las usuarias de los anticonceptivos<sup>12</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, cabe insistir en que la fertilidad de la mujer es cognoscible científicamente y, por ello, es posible planificar la acción humana en relación con ella de forma ecológica. El método sintotérmico, por ejemplo, es una forma no invasiva y sin efectos secundarios que es eficaz para

9 Julie Young, “Amenorrea.” *EMC - Ginecología-Obstetricia* 54, no. 1 (2018): 1-15, [https://doi.org/10.1016/S1283-081X\(18\)88082-1](https://doi.org/10.1016/S1283-081X(18)88082-1).

10 Pau Agullés, “Efecto abortivo de los anticonceptivos hormonales: una revisión.” *Cuadernos de Bioética* XXVI, no. 86 (2015): 69-109, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87538694005>.

11 Segarra, Menárguez y Roqué, “Women's health...”, 1.

12 William V. Williams et al., “Hormonally Active Contraceptives Part I: Risks Acknowledged and Unacknowledged”, *Linacre Quarterly* 88, n. 2 (2021): 126-148, [10.1177/0024363920982709](https://doi.org/10.1177/0024363920982709).

planificar los embarazos. “Está basado en la observación y el registro del moco cervical, y en cambios en el cuello y la temperatura basal corporal (TBC), en la duración de los ciclos para identificar la fase fértil y en la actividad pautada para conseguir el embarazo en parejas de baja fertilidad o infértiles”<sup>13</sup>. El estudio de la eficacia de este método, llevado a cabo por De la Colina et al., concluye que:

La utilización de los signos de fertilidad para identificar la fase fértil con el MST [Método Sintotérmico] es un sistema altamente efectivo para conseguir el embarazo en parejas infértiles o poco fértiles. La proporción neta de nacimientos vivos logrados (40,5%) es similar a la de otros estudios de NPT [Técnica Natural Procreativa], y más elevada que en las TRA [Técnicas de Reproducción Asistida], como la FIV [Fertilización In Vitro] o la ICSI [Inyección de espermatozoides intracitoplásmica]. Se observó una muy baja proporción de pérdida o fallo de la gestación (sólo 5 de 93) y no hubo embarazos múltiples<sup>14</sup>.

La misma información relativa al ciclo de fertilidad puede ser utilizada para espaciar los embarazos, al evitar las relaciones sexuales en las fases fértiles del ciclo. Esta opción no manipula la naturaleza, sino que se adapta a ella, por lo que no invierte el plano del deseo y el de la realidad. Puede contener, igualmente, una mentalidad anticonceptiva, pero no afecta al curso del ciclo de fertilidad femenina ni de los embriones en fase pre-implantatoria.

Siendo evidente que los fármacos anticonceptivos no resuelven un problema médico y que, en cambio, generan problemas de salud que tienen que tratarse médica y psicológicamente, las razones que han llevado a la generalización de su uso no se explican suficientemente desde este enfoque. Efectivamente, la sexualidad humana y su fecundidad es una cuestión que concierne a la relación íntima y complementaria entre dos personas, que puede dar lugar a una nueva vida humana. Por ello, es necesario seguir profundizando en esta cuestión desde una perspectiva antropológica.

### III. CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS

La antropología es otra perspectiva desde la que se puede considerar la cuestión acerca del control de la función reproductiva humana. Más allá del criterio médico, suficientemente argumentado, cabe analizar la cuestión desde la

13 Ignacio V. De la Colina, et al., “Resultados del tratamiento de la infertilidad con el método sintotérmico en un estudio español.” *Matronas profesión* 21, n. 2 (2020): 64, <https://s3-eu-south-2.ionoscloud.com/assetsdmayo/articles/bibyVsQZKiIFjUE22xeArV99e1h8WuEXIPg8yTYg.pdf>.

14 Ignacio V. De la Colina, et al., “Resultados del tratamiento de la infertilidad...”, 69.

concepción filosófica que se tiene del ser humano. Se quiere huir de una visión parcial del ser humano, como sería la exclusivamente biológica o, también, la estrictamente utilitaria. El ser humano no debe ser tratado bajo un criterio de utilidad, ni reducido a su dimensión biológica. Cabe partir de una concepción integrada, ni reductiva ni dualista acerca del ser humano, evitando considerar separadamente aquello que realmente no lo está.

La vida humana es la actividad de un cuerpo animado, por lo cual, supone un alejamiento problemático de su realidad explicar sus actos disociando cuerpo y alma. Decir “mi cuerpo hace...” o bien “mi mente piensa...” supone hacer un uso impropio del lenguaje que, en todo caso, se emplea informalmente cuando se quiere enfatizar que la persona no se experimenta plenamente como agente en la actividad en cuestión. Propiamente, debiera decirse “yo hago...” o “yo pienso...”. Igualmente, una mujer debiera decir “tengo la menstruación” o bien “estoy gestando un hijo”.

Atribuir la actividad humana al cuerpo o a la mente es un recurso lingüístico ya presente en la filosofía clásica, al distinguir los actos humanos de los actos del hombre<sup>15</sup>. La utilidad de esta distinción puede ser clasificar de forma clara dos tipos de actividades, o también, tomar distancia y calibrar la responsabilidad moral en relación con las consecuencias de las acciones. Ciertamente, aun siendo ambas humanas, la digestión y la reflexión filosófica no son actividades parecidas, y por ello es razonable distinguirlas. El riesgo que puede derivarse de esta distinción es asumir implícita o explícitamente una postura antropológica dualista o bien monista, de tipo materialista o de tipo espiritualista.

Pensarse en segunda persona respecto de los propios actos es lo que se conoce como autoconciencia, que no consiste en una duplicación real de sujetos en uno mismo sino más bien del reflejo de uno mismo, como cuando uno se ve en un espejo. En la historia de la filosofía ha habido quienes, enfatizando la autoconciencia como lo esencial del ser humano, han acabado asumiendo un dualismo antropológico, separando aquello que puede ser consciente y aquello que no.

Esta concepción antropológica dualista coloca la humanidad en esta dimensión consciente, considerándola limitada o encerrada en un cuerpo. Lo trascendente de este planteamiento es que, de alguna manera, el cuerpo sería accidental a su esencia y, por lo tanto, disociable del ser humano. Desde el realismo filosófico, en cambio, se ha mantenido la pertenencia del cuerpo al ser

15 Ricardo F. Crespo, “El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino.” *Sapientia* 51, n. 199 (1996): 7-28, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12882>.



humano, sin obviar la conflictividad cuerpo-mente característica de la especie humana.

No es del todo desacertada la intuición de que la mente y la conciencia son lo más humano, comparado con el cuerpo o las pasiones, pero cabe reconocer que la humanidad no se da sin cuerpo y que, por lo tanto, le es esencial. La tendencia a identificarse más con las propias ideas que con el propio cuerpo apunta hacia una antropología maniquea y la tendencia contraria, hacia una antropología materialista. En la cultura actual parecen convivir estas dos tendencias: de una parte, considerar que el cuerpo es una pertenencia de la que el individuo puede disponer libremente, de otra parte, identificarse con el propio cuerpo, cultivándolo como lo más esencial de uno mismo<sup>16</sup>. Desde una perspectiva realista se aboga por una consideración integrada de la persona humana en la que cuerpo y alma están intrínsecamente unidos, debiendo atribuirse la acción al conjunto, a la persona humana<sup>17</sup>.

Una postura materialista presenta dificultades para explicar la conciencia, el libre albedrío, la moral y la cultura, en general<sup>18</sup>. Por una parte, se quiere afirmar que el ser humano puede actuar libremente, pero no puede explicarse la libertad como una propiedad de su cuerpo. Por otra parte, no es acertado concebir la libertad de acción humana al margen del propio cuerpo porque sin cuerpo no podría actuar. De la misma manera, por ejemplo, no se puede pensar sin cerebro ni tampoco sentirse sexualmente atraído por alguien sin el cuerpo. La consideración mentalista de la sexualidad, desvinculándola de la corporalidad, es también una postura de resonancias maniqueas<sup>19</sup>, que escinde la sexualidad del propio cuerpo.

Desde una concepción realista, la corporalidad humana no es accidental ni accesorio. Por ello, se defiende que la acción sobre el propio cuerpo es una acción sobre uno mismo. Uno puede no estar conforme con su aspecto físico, igual que puede no gustarle algún rasgo de su carácter, pero esta disconformidad

16 Ignacio Ocampo Bernasconi, "Los nuevos cuerpos masculinos: reflexión teórica sobre los cambios identitarios en los hombres en el marco del culto al cuerpo posmoderno." *Episteme. Revista de Estudios Socioterritoriales* 11, no. 2 (2019): 65-78, <https://doi.org/10.15332/27113833.6112>.

17 Vicente Páramo Valero, "El eterno dualismo antropológico alma-cuerpo: ¿roto por Láin?" *Tématique. Revista de Filosofía* 46 (2012): 563-569, <https://link.gale.com/apps/doc/A377531250/IFME?u=anon~2b6a046a&sid=googleScholar&xid=91ee7a42>.

18 José Manuel Giménez Amaya y José Ignacio Murillo, "Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar." *Scripta Theologica* 39, n. 2 (2007): 607-635, 10.15581/006.39.11125.

19 Juan Molina, "Introducción al dualismo maniqueo." *Cuadernos Judaicos* 36 (2019): 98-109, 10.5354/0718-8749.2019.55867.

sentida se entenderá como un conflicto intrapsíquico, no como un fundamento antropológico válido desde el que afirmar que el cuerpo sea una parte accidental de su persona<sup>20</sup>. Se incurriría en un error parecido al de concebir la conciencia como un *homúnculo*, que llevaría a una multiplicación del yo *ad infinitum*.

La evidencia clínica muestra que la disfuncionalidad orgánica del cerebro afecta a nuestro pensamiento y a nuestra forma de sentir. Por eso, cabe afirmar que la persona humana es una unidad psicofísica y, por lo mismo, dimórfica, sexualmente hablando. De la misma forma en la que, por ejemplo, la bioquímica del cerebro afecta a nuestra capacidad cognitiva y a nuestro estado de ánimo, también afecta a nuestra sexualidad<sup>21</sup>.

La antropología debe tener en cuenta el dimorfismo sexual, no para justificar una jerarquía entre sexos sino para comprender sus diferencias y el modo en el que se complementan. La diferenciación sexual humana condiciona el modo en el que los humanos interactúan socialmente y establece la fórmula para sobrevivir como especie. Más allá de las construcciones culturales en torno a los roles sexuales y de la lucha por la igualdad de derechos y oportunidades entre varones y mujeres, dependientes de las culturas y su evolución, la atomización del dato biológico por fines igualitarios traslada la sexualidad al terreno político-social<sup>22</sup>. Sin embargo, hay que considerar que el respeto y atención al dimorfismo sexual humano y sus concreciones son ecológicos, y que ello no implica minusvalorar ninguna de las dos formas. Zelmira Bottini, afirma al respecto:

No se puede educar de la misma manera al varón y a la mujer porque no son iguales. Las diferencias impregnan todos los planos de la persona y es deseable que se las respete. No es posible educar en “unisex”, haciendo de cuenta que el ser varón o mujer es un accidente. Ser varón o mujer son dos formas distintas de presentarse la realidad humana<sup>23</sup>.

20 Ángela Aparisi-Miralles, “Modelos de relación sexo-género: de la “ideología de género” al Modelo de la complementariedad varón-Mujer.” *Dikaion* 21, n. 2 (2012):357-384, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72028686003>.

21 Louann Brizendine, *El cerebro femenino*, 1.ª ed. (Barcelona: RBA, 2002); *El cerebro masculino*, 3.ª ed. (Barcelona: RBA, 2002); Manuel Mas, “Fisiología de la respuesta sexual femenina: actualización.” *Revista Internacional de Andrología* 5, no. 1 (2007): 11-22, 10.1016/S1698-031X(07)74029-3.

22 Graciela A. Morgade, Patricia Y. Fainsod, y Carolina González del Cerro, “Educación sexual con perspectiva de género: reflexiones acerca de su enseñanza en biología y educación para la salud.” *Bio-grafía. Escritos sobre la biología y su enseñanza* 9, no. 16 (2016): 149-167, <https://doi.org/10.17227/20271034.vol.9num.16bio-grafia149.167>.

23 Zelmira Bottini de Rey, *Educación sexual: reciprocidad y complementariedad*, (Buenos Aires: Educa, 2010), 13, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/educacion-sexual-reciprocidad-complementariedad.pdf>.

La consideración igualitaria de ambos en el contexto afectivo-sexual implica rechazar las diferencias naturales, que en ciertos momentos históricos han podido conceptualizarse en términos de superioridad-inferioridad, dominio-sujeción o libertad-esclavitud<sup>24</sup>. Así, la revolución sexual y el feminismo han pretendido una igualdad desde la emancipación femenina respecto de la esponsalidad y la maternidad, vistas como desventajas, utilizadas por los varones como herramientas de dominación<sup>25</sup>.

Cabe reconocer que hay aspectos comunes a varones y mujeres, biológicos y antropológicos. Pero no puede negarse que la vivencia de la sexualidad es distinta en varones y mujeres, y la biología tiene un papel relevante en esta diferencia. Desde un enfoque naturalista, cabrá plantear que el conocimiento del cuerpo y sus biorritmos es una exigencia para poder actuar con libertad dentro de los parámetros que establece la propia naturaleza. La idea de que la sana biología puede ser manipulada o cambiada para potenciar la libertad del individuo es una actitud que debe ser examinada desde sus presupuestos filosóficos. En este sentido, el idealismo transhumanista no está exento de polémica<sup>26</sup>.

Como se viene argumentando, desde una perspectiva realista, la visión integrada del ser humano implica que ni el pensamiento ni la libertad pueden considerarse escindidos del propio cuerpo y, por ello, una acción verdaderamente terapéutica debería orientarse hacia una reintegración, no una sumisión química o quirúrgica del propio cuerpo. En este sentido, de forma inmediata, la actuación más integradora será recurrir a los llamados métodos de “planificación familiar natural”, que recurren a la abstinencia periódica de relaciones sexuales<sup>27</sup>, atendiendo a si en el encuentro sexual se pretende un embarazo o no.

La oposición frontal a la planificación por medio de la abstinencia en favor de la manipulación artificial de los biorritmos naturales de la mujer parece deberse, en el fondo, a una motivación hedonista, por la que no se quiere acomodar la frecuencia de relaciones sexuales al biorritmo de cada mujer. Puede tratarse

24 Rosa Cobo, “El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad.” *Investigaciones feministas* 6 (2015): 7-19, 10.5209/rev\_INFE.2015.v6.51376.

25 Tatiana Aránguez, “La maternidad como origen del patriarcado en el pensamiento de Simone de Beauvoir”, en *El Feminismo en Tiempo de Covid*, ed. por Fórum de Política Feminista, (Madrid: Fórum de Política Feminista, 2021), 17-33.

26 Agostino Vaccari, “Post humanity as an objective good: the dangers of futurism in the debate about enhancement of human genome.” *Acta bioethica* 20, no. 2 (2014): 237-245, [https://www.researchgate.net/publication/289115456\\_Post\\_humanity\\_as\\_an\\_objective\\_good\\_The\\_dangers\\_of\\_futurism\\_in\\_the\\_debate\\_about\\_enhancement\\_of\\_human\\_genome](https://www.researchgate.net/publication/289115456_Post_humanity_as_an_objective_good_The_dangers_of_futurism_in_the_debate_about_enhancement_of_human_genome).

27 Tomas Melendo y José Fernández-Crehuet, *Planificación Familiar Natural*, (Madrid: Palabra, 1993).

de una opción individual o bien de una asunción cultural<sup>28</sup>, pero, en todo caso, no médica. De todas formas, de por sí, la planificación familiar natural no eliminaría completamente la motivación hedonista, permitiendo un hedonismo controlado. Esta cuestión se podrá profundizar desde una perspectiva moral.

Otro motivo que podría explicar esta minusvaloración de los métodos naturales de planificación familiar frente al uso habitual tratamientos farmacológicos, puede ser la rentabilidad económica que aporta su comercialización masiva, fomentados como medios para lograr una “salud sexual y reproductiva”, amparados jurídicamente en los “derechos sexuales y reproductivos”, que recoge la Organización Mundial de la Salud (OMS).

Por una parte, la motivación pulsional de las relaciones sexuales se puede explicar en términos biológicos, como un instinto orientado a la perpetuación la especie, pero, especialmente en seres humanos, cabe comprenderlas desde una perspectiva más amplia. Resulta reductivo decir que los seres humanos se aparean, copulan o paren, puesto que estas actividades trascienden la dimensión puramente biológica, al estar inmersas en un contexto social-cultural que da los parámetros normativos y radican en un sujeto autoconsciente, que las puede someter a su libre albedrío. La gastronomía o la arquitectura, por ejemplo, son formas humanizadas de satisfacer las necesidades de alimentarse y de cobijarse, que sistematizan sapiencialmente la consecución de estos instintos básicos. También el matrimonio y la familia son formas humanizadas de ordenar la propagación de la especie y una forma natural de organizar la vida en sociedad. En este sentido, cabe ver el uso de los “métodos naturales” como una forma humanizada de tener relaciones sexuales<sup>29</sup>.

Por otra parte, los fármacos anticonceptivos pueden demostrar una alta eficacia para evitar la concepción, pero no están exentos de efectos secundarios considerables. Anteriormente se ha hecho referencia a los efectos biológicos, pero cabe tener también en cuenta los psicológicos y sociales, pues el uso habitual de los anticonceptivos no resuelve las diferencias afectivo-sexuales entre varones y mujeres, simplemente anula artificialmente la fertilidad de la mujer alterando su ciclo hormonal. Además, se ha constatado que esta alteración también afecta negativamente al deseo sexual femenino. De todas formas, es una

28 Francisco Pascual, “Píldora anticonceptiva, 50 años después”, *Ecclesia* 25, no. 4 (2011): 431-451, <https://riviste.upra.org/index.php/ecclesia/article/view/2379/1723>.

29 Francisco Soler y Antonio V. Puértolas, “Planificación familiar natural y conocimiento de la fertilidad humana”, en *Mujer y salud*, ed. por Juana Macías-Seda y Juan Gómez Salgado, (Madrid: Enfo Ediciones, 2008), 467-490.

solución asimétrica, por cuanto se anula químicamente un aspecto de la sexualidad femenina sin comportar ningún cambio en el varón.

Desde el punto de vista antropológico, el núcleo del problema en el uso de anticonceptivos no está tanto en los efectos secundarios biológicos, que quizás futuros fármacos podrán evitar, como en que se corre el riesgo de concebir la relación sexual como una masturbación recíproca, centrada en la obtención de placer (egoísta o altruista).

En este planteamiento, la posible fecundidad de la relación pasa a ser una consecuencia prescindible y se potencia el valor orgásmico de la relación sexual. Se favorece, entonces, una conducta sexual egoísta e inmadura, pues con los anticonceptivos se libra de las responsabilidades que pueda acarrear la fecundidad de la relación. Se pierde así, la fecundidad procreativa de la unión. Además, en cuanto se prioriza el fin orgásmico, no hay una donación al otro sin reservas y se debilita el compromiso a largo plazo o resiliente. Se pierde, entonces, la unidad posible por la complementariedad.

Las estadísticas muestran que ha habido una disminución significativa de la duración de los matrimonios y una disminución dramática de la natalidad. Estos datos pueden interpretarse como la generalización de una cultura cortoplacista y menos comprometida con los proyectos matrimoniales y familiares, ahora mucho más inestables, en los cuales los hijos son más difícilmente asumibles. Inversamente, se ha dado un aumento exponencial de la promiscuidad sexual<sup>30</sup> que podría verse como poligamia en serie, especialmente cuando hay hijos de las distintas parejas.

La perspectiva antropológica permite identificar dinámicas individuales hedonistas que se generalizan en la sociedad, formuladas legalmente en términos sanitarios. La resistencia social hacia la adopción de un método totalmente ecológico pero que implica un retraso de la gratificación, sometida a una perspectiva más integral de la sexualidad, es una realidad humana perenne que remite al conflicto razón-pasión clásico, reflexionado hasta sus primeros principios desde la teología. Por ello, seguidamente se harán algunas consideraciones al respecto, desde esta perspectiva.

30 José Roberto Dumont et al. "Importancia de la familia: Un análisis de la realidad a partir de datos estadísticos", *Horizonte de la Ciencia* 10, no. 18 (2020): 89-102, <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2020.18.407>.

#### IV. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

La teología judeocristiana ha entendido la sexualidad como un don divino mediante el que se cumple con el fin conyugal natural. Tomando como fundamento el relato del Génesis, la antropología teológica cristiana comprende la sexualidad desde la relación conyugal varón-mujer, abierta a la procreación. “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne”<sup>31</sup>. Sin embargo, la bondad inicial de este planteamiento habría quedado enturbiada por el pecado, que Dios castiga. En el libro del Génesis, se relata:

Y el Señor Dios dijo a la mujer: «Multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor. Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará». Y dijo al hombre: «Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!»<sup>32</sup>.

De las palabras del castigo divino, cabe destacar a referencia al binomio atracción-dominación, que parecería sintetizar la queja del feminismo actual. A la luz del relato bíblico, esta situación de conflicto es un castigo, no la disposición original de la relación. Esta idea viene reforzada por el mensaje de Jesús, que el cristianismo incorpora a los Libros Sagrados. De acuerdo con el relato de Mateo evangelista, Jesús cuestiona la práctica judía del repudio, a la luz de la vocación conyugal prevista por Dios originalmente. Dice Jesús:

«¿No han leído ustedes que el Creador, desde el principio, los hizo varón y mujer; y que dijo: “Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos no serán sino una sola carne”? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Que el hombre no separe lo que Dios ha unido». Le replicaron: «Entonces, ¿por qué Moisés prescribió entregar una declaración de divorcio cuando uno se separa?». Él les dijo: «Moisés les permitió divorciarse de su mujer, debido a la dureza del corazón de ustedes, pero al principio

31 Gen. 2, 24 en *Sagrada Biblia*, (Madrid: Conferencia Episcopal Española, 2024), <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>

32 Gen. 3, 16-19 en *Sagrada Biblia*, (Madrid: Conferencia Episcopal Española, 2024), <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>

no era sí. Por lo tanto, yo les digo: El que se divorcia de su mujer, a no ser en caso de unión ilegal, y se casa con otra, comete adulterio»<sup>33</sup>.

En esta amonestación, Jesús reafirma la vocación conyugal humana y divinizando esta unión, enfatizando que el hombre no debe separar lo que ha unido Dios. Ante la justificación para el divorcio, permitida por Moisés, Jesús objeta que se les permitió por la dureza de sus corazones, pero que al principio no era así, es decir, que Dios no había pensado la conyugalidad de esa forma.

La misión redentora de Jesucristo se cumple con su muerte y resurrección, y mediante ella se restaura el planteamiento conyugal original, dejando obsoleta la ley mosaica. La teología conyugal cristiana no confirma una relación de atracción-dominación, sino que, siguiendo las palabras de Jesús, entiende esta condición como consecuencia del pecado, que debe ser restablecida de la armonía original por la gracia de Jesucristo.

Creada para el hombre, la mujer fue subordinada a él desde el principio; pero la supremacía del varón no debía convertirse en un gobierno despota, convirtiendo a la mujer en esclava, lo cual ha sido la regla en el paganismo antiguo y actual, e incluso en el islamismo también, un gobierno que primeramente fue suavizado por la destrucción del pecado por la gracia del Evangelio, y convertido en una forma que estaba más en armonía con la relación original, una forma que tenía el mando en una mano, y la subordinación en la otra, la cual tiene sus raíces en la estima y el amor mutuo<sup>34</sup>.

El sacramento del matrimonio, por lo tanto, no institucionaliza la dominación sobre la mujer, sino que otorga la gracia a los esposos para tratarse según lo originalmente dispuesto por Dios. En efecto, la fórmula matrimonial literalmente expresa la entrega al otro y la promesa de amor y respeto. Esta fórmula, pretende lograr honestamente los fines unitivo y procreativo del matrimonio. Sin embargo, la gracia sacramental y la promesa de amor y respeto no libra a los contrayentes de las consecuencias del pecado, con lo cual el matrimonio no santifica automáticamente a los cónyuges, aunque sí les capacita para seguir el camino para alcanzarla.

La teología cristiana asume que el castigo divino por el pecado original no solo se manifiesta en los dolores del parto y en el trabajo fatigoso, sino también en el desorden de las potencias psíquicas, cognitivas y afectivas, del ser humano.

33 Mt. 19, 4-9 en *Sagrada Biblia*, (Madrid: Conferencia Episcopal Española, 2024), <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>

34 Carl Friedrich Keil y Franz Julius Delitzsch, *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento. Pentateuco e históricos* (Barcelona: Editorial Clie, 2008), 74.

Concretamente, la dificultad para entender las cosas, la debilidad de la mente humana, y el desorden pasional, que dificulta el ejercicio del libre albedrío. Este desorden cognitivo-afectivo se manifiesta también en la relación conyugal, que el Génesis expresa en términos de atracción y dominación.

La historia humana hace patente el desorden pasional humano y su interferencia en el compromiso y convivencia conyugal, la entrega sincera en la convivencia mutua y, en definitiva, el amor puro que pretende encarnar<sup>35</sup>. Pedro Langa, comentando la enseñanza de Agustín de Hipona respecto de la condición humana, dice:

San Agustín se arranca entre maniqueos y pelagianos con la solución de una tercera vía: ni el mal físico de los maniqueos (=pesimismo), ni la bondad ilusoria de los pelagianos (=optimismo inconsciente). Ni mal sustancial y natural, ni tampoco facultad de la naturaleza y cosa buena. Mal sí, pero moral. Mal moral sí, pero no pecado, sino en cuanto defecto o falta de bien. Moral porque no se trata de algo eterno, físico al decir de los maniqueos. No pecado porque supondría incurrir en el pesimismo gnóstico-maniqueo. Pero ciertamente, y contra los pelagianos, contra Juliano en concreto, un mal en cuanto que detrás del pecado de origen ha quedado en nosotros esa inclinación, o propensión, o hecho de conciencia fuera de nosotros, de nuestra persona que nos está incitando a pecar y que para superarlo se requiere el auxilio de la gracia<sup>36</sup>.

Desde esta concepción cabe notar cómo el enfoque cristiano no piensa la corporeidad humana como raíz del mal, sino que pretende restaurar el estado original de integridad a la persona humana.

Por un lado, cabe defender que la propuesta cristiana del matrimonio no es ingenua ni autosuficiente, pues asume que el ser humano se encuentra en una situación degenerada que le acarrea conflictos intrapersonales e interpersonales y que, por él mismo, no podrá restaurar su situación original, sino por el auxilio de la gracia. Sí parece ingenuo pensar que la atracción sexual por sí misma no puede derivar en dinámicas perversas o bien que uno mismo es autosuficiente para reconducir dinámicas sexuales pervertidas. Las estadísticas de demanda de terapia de pareja y de adicción al sexo hacen evidente que el curso espontáneo de la sexualidad no es generalmente saludable.

35 Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997), n. 400, [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html).

36 Pedro Langa, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, (Toledo: Estudio teológico de san Ildefonso, 1984), 268-269. Sobre la profundidad del amor agustiniano cf. Ignacio Verdú, "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera", *Cauriensia* 14 (2019): 117-130.



Por otro lado, la propuesta matrimonial cristiana no es reduccionista, sino integrativa. Evita inclinarse por explicar la sexualidad y la conyugalidad desde el materialismo biologicista, que no puede comprender lo más específicamente humano, o desde la concepción constructivista social, en la que el ser humano consideraría su sexualidad independientemente de su cuerpo, como si este le fuese algo accidental o una construcción del propio sujeto o la cultura<sup>37</sup>. “La teoría feminista que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XX se basa en este paradigma, pues entiende que no existe la mujer como realidad objetiva, sino que es una construcción que el patriarcado ha impuesto sobre las hembras humanas con la voluntad de oprimirlas”<sup>38</sup>.

La reivindicación feminista, frente a una determinación social de las mujeres basada en su sexo, ha buscado una forma de librarse de este encorsetamiento sexual desde una comprensión constructivista de esta condición. Esta comprensión ha ido evolucionando conceptualmente desde la noción de “género”, dando lugar a diferentes olas de feminismo<sup>39</sup>. Al rechazar la condición sexuada como punto de partida natural, defiende que lo sexual es político. Consecuentemente, cualquier argumentación que remita a lo natural, será inválida desde la perspectiva feminista, pues entenderá que pretende defender el sometimiento de las mujeres en base a sus características biológicas<sup>40</sup>.

El ideal del matrimonio cristiano, como se ha argumentado, no implica la conclusión del sometimiento femenino y, sin embargo, integra la corporalidad en la comprensión de la persona y de su vocación conyugal. Comprende que la persona está llamada a entregarse recíproca y libremente en cuerpo y alma, tanto el varón como la mujer.

La entrega total y libre al otro exige que la persona adquiera un auto-dominio sobre la propia sexualidad, pues parte de una condición de desorden. El logro de esta madurez afectiva permitirá a los cónyuges amarse y respetarse en cuerpo y alma, y no utilizarse como objeto de satisfacción afectivo-sexual, cayendo en dinámicas de dominio-sumisión.

37 Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, (Barcelona: Paidós, 2007); Abigail Favale, *La génesis del género Una teoría cristiana*, (Madrid: Rialp, 2024).

38 Teresa Pueyo-Toquero, “Feminismo, trabajo e identidades posmodernas.” En *Comunidad posmoderna*, ed. por José María Garrido Bermúdez, (Madrid: Dykinson, 2023), 34.

39 Natividad Aguilar Barriga, “Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola”, *FEMERIS: Revista Multidisciplinar De Estudios De Género* 5, n. 2 (2020): 121-146, 10.20318/femeris.2020.5387.

40 Teresa Pueyo-Toquero, “Feminismo, trabajo e identidades posmodernas”, en *Comunidad posmoderna*, ed. por José María Garrido Bermúdez, (Madrid: Dykinson, 2023), 33-46.

Actualmente, la psicología ha tomado la palabra para explicar la naturaleza de la sexualidad humana, intrapsíquica e interpersonal, así como para orientar a las personas que se encuentran en situaciones conflictivas. Prescindiendo de las consideraciones antropológicas de la teología cristiana, debe afrontar la conflictividad de la tendencia a la dominación del otro, pero sin el marco explicativo de la teología cristiana, con lo cual, no dispone de un referente objetivo desde el que estructurar una intervención, y con frecuencia asume concepciones de la filosofía moderna que validan la fórmula de relacionarse en el consentimiento mutuo. Es más difícil que puedan justificar la necesidad de un trabajo ascético que posibilite un amor más perfecto, que implica una renuncia al amor desordenado para posibilitar una entrega mayor.

La validez científica que está logrando la psicología no quita que contenga unas antropologías subyacentes que le permiten argumentar las interpretaciones de los conflictos que manifiestan los cónyuges y que dotan de lógica a las recomendaciones terapéuticas que se les ofrece. En este sentido, no se objeta a la empatía que puedan ofrecer hacia los cónyuges ni su voluntad de ayudarles, sino la validez de los principios antropológicos que fundamentan sus propuestas, que confluyen en un hedonismo voluntarista. En la búsqueda del bienestar como fin, no hay fórmulas normativas. Por eso, se acaba validando el cambio por él mismo, con la esperanza de conseguir un nuevo estado de bienestar. Se afirma la libertad para encontrar el propio camino, haciéndose así eco del existencialismo filosófico decimonónico.

Ante esta opción por la libertad, cabe plantear que pensar la libertad por encima de la verdad no está libre de problematización. La verdad que asume esta fórmula de la sabiduría popular, que dice: *Dios perdona siempre, los hombres a veces y la naturaleza nunca*. Resulta evidente que la naturaleza no puede explicarse desde una postura existencialista. Lo expresa el papa Francisco diciendo que “cuando se desencadena esta destrucción de la naturaleza es muy difícil detenerla”<sup>41</sup>. Hay acciones que perjudican a la naturaleza y no cabe ahí una argumentación voluntarista.

La conciencia ecológica, se debe extrapolar a la sexualidad humana, entendida también como un don que hay que respetar y preservar, no como un instrumento de lucha política ni como un accesorio del que se pueda disponer a voluntad inocuamente. Los efectos biológicos, psicológicos y sociales comentados hacen patente la verdad del dicho citado al respecto. La teología cristiana

41 Vatican News-Español, “Papa en el día de la Tierra”, vídeo de YouTube, 4:20, publicado el 22 de abril de 2021, <https://youtu.be/xSrxwuB0mZs>.

nos muestra un camino de restauración de la relación conyugal sin negar ninguna de las dimensiones de la persona, dotando de un sentido a la sexualidad, dar gloria al Dios que la creó, y vio que era buena.

## VI. CONCLUSIÓN

La persona humana es un ser corpóreo animado. Sus acciones responden a esta totalidad que integra dos dimensiones, separables racionalmente pero no realmente, es decir, que no pueden atribuirse exclusivamente a una de las dos. Esta visión integrada del ser humano polemiza tanto con el materialismo biológico como con el constructivismo político-social, ambos presentes en el debate acerca de la sexualidad humana y ambos problemáticamente reductivistas.

Desde la perspectiva estrictamente biológica, el avance de la farmacología ha permitido controlar la función reproductiva alterando hormonalmente el ciclo natural de fertilidad, sin poder evitar, en su logro, efectos secundarios significativos, biológicos y psicológicos. Ante esta posibilidad técnica, cabe considerar que se pone en riesgo la salud de las mujeres usuarias de anticonceptivos hormonales por razones no médicas, pues la finalidad no es tratar una enfermedad, sino manipular artificialmente su fertilidad para desvincular su práctica sexual con la posibilidad de quedar embarazadas. Esta desvinculación entre sexualidad y reproducción es un fenómeno generalizado en el mundo occidental, que cabe considerar desde una perspectiva antropológica, al no haber una lógica médica que respalde la salubridad de esa forma de control de la función reproductiva.

Teniendo en cuenta que la fórmula para garantizar la perpetuación de la especie humana y las funciones parentales biológicas subsiguientes está prestablecida, se han generado situaciones de conflictividad conyugal y social por cuestión de sexo. Estas circunstancias han favorecido narrativas que han querido disociar la sexualidad de la corporeidad humana, con el fin de establecer una igualdad real entre ambos sexos. Sin embargo, cabe considerar, desde un punto de vista psicológico-antropológico, que existen unas diferencias afectivo-sexuales entre varones y mujeres, más allá de la complementariedad biológica, que no se resuelven mediante la eliminación de lo femenino de lo humano. Esta pretensión supone una antropología que escinde la corporeidad de la esencia humana, considerando que la feminidad y la maternidad son herramientas políticas de sumisión.

Desde la perspectiva teológica cristiana se pretende encontrar una forma de reintegración de la corporalidad a la esencia humana, a partir de la restauración

de la conyugalidad tal y como Dios la creó. De acuerdo con el relato del Génesis, hombre y mujer estaban en una relación armónica entre ambos, que se perdió por su pecado, que Dios sentenció en términos de dominación. El camino cristiano se orienta hacia la armonía conyugal original, sabiendo que no es un logro automático ni instantáneo, sino fruto de un camino ascético en el que ambos, mediante el auxilio de la gracia sacramental, se amarán de forma más pura, más perfecta.

La teología cristiana, por lo tanto, no institucionaliza la relación de dominación del varón sobre la mujer, sino que les hace comprender que se encuentran en una situación caída, de la que deben levantarse en vistas a restaurar aquello que estaba en el origen. Esta reconciliación no niega la condición sexuada ni las funciones biológicamente previstas en ambos, sino que pretende lograr una complementariedad fecunda, vivida como don y entrega al otro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Barriga, Natividad. “Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola”. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar De Estudios De Género* 5, n.º2 (2020): 121-146. 10.20318/femeris.2020.5387.
- Agulles, Pau. “Efecto abortivo de los anticonceptivos hormonales: una revisión”. *Cuadernos de Bioética* XXVI, n.º1 (2015): 69-109. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87538694005>.
- Aparisi-Miralles, Ángela. “Modelos de relación sexo-género: de la “ideología de género” al Modelo de la complementariedad varón-Mujer”. *Dikaion* 21, n.º2 (2012): 357-384. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72028686003>.
- Aránguez, Tatiana. “La maternidad como origen del patriarcado en el pensamiento de Simone de Beauvoir”. En *El Feminismo en Tiempo de Covid*, editado por el Fórum de Política Feminista, 17-33. Madrid: Forum de Política Feminista, 2021. [https://www.researchgate.net/publication/357807227\\_La\\_maternidad\\_como\\_origen\\_del\\_patriarcado\\_en\\_el\\_pensamiento\\_de\\_Simone\\_de\\_Beauvoir](https://www.researchgate.net/publication/357807227_La_maternidad_como_origen_del_patriarcado_en_el_pensamiento_de_Simone_de_Beauvoir).
- Blázquez, José María. “Los anticonceptivos en la Antigüedad Clásica”. En *El Mediterráneo y España en la antigüedad. Historia, religión y arte*, editado por José María Blázquez, 447-462. Madrid: Cátedra, 2003. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5x2n0>.
- Brizendine, Louann. *El cerebro femenino*. 1.ª ed. Barcelona: RBA, 2010.
- Brizendine, Louann. *El cerebro masculino*. 3.ª ed. Barcelona: RBA, 2012.
- Bottini de Rey, Zelmira. *Educación sexual: reciprocidad y complementariedad*. Buenos Aires: Educa, 2010. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/educacion-sexual-reciprocidad-complementariedad.pdf>.

- Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Crespo, Ricardo F. “El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino”. *Sapientia* 51, n.º199 (1996): 7-28. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12882>.
- Cobo, Rosa. “El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad”. *Investigaciones feministas* 6 (2015): 7-19. 10.5209/rev\_INFE.2015.v6.51376.
- Curriá, María Isabel. “LH y moco cervical en el reconocimiento de la fertilidad”. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica Argentina, 2010. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/153>.
- De la Colina, Ignacio V., María Teresa de Jesús Gómez, Erik Odeblad, Raúl C. Serrano, Carlos F. Pérez, y Jesús M. Conty. “Resultados del tratamiento de la infertilidad con el método sintotérmico en un estudio español”. *Matronas profesión* 21, n.º2 (2020): 63-70. <https://s3-eu-south-2.ionoscloud.com/assetsedmayo/articles/bibyVsQZKiIFjUE22xeArV99e1h8WuEXlPg8yTYg.pdf>.
- Dumont, José Roberto D., María Jesús L. Cuadros, Laura Patricia D. Tito, y José Vicente T. Cárdenas. “Importancia de la familia: Un análisis de la realidad a partir de datos estadísticos”. *Horizonte de la Ciencia* 10, n.º18 (2020): 89-102. <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2020.18.407>.
- Favale, Abigail. *La génesis del género Una teoría cristiana*, Madrid: Rialp, 2024.
- García Guerrero, Andrés y Alfredo Valiente Morilla. “Planificación familiar natural y conocimiento de la fertilidad humana”. En *Mujer y salud*, editado por Juana Macías-Seda y Juan Gómez Salgado, 325-339. Madrid: Enfo Ediciones, 2008.
- Giménez Amaya, José Manuel y José Ignacio Murillo. “Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar.” *Scripta Theologica* 39, n.º 2 (2007): 607-635. 10.15581/006.39.11125.
- Huerta Franco, María Raquel. “El estado de ánimo de la mujer durante su ciclo reproductivo.” *Salud Mental* 23, n.º 3 (2000): 52-60. <http://repositorio.inprf.gob.mx/handle/123456789/7322>.
- Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997. [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html).
- Keil, Carl Friedrich y Franz Julius Delitzsch. *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento. Pentateuco e históricos*. 3.ª ed. Barcelona: Editorial Clie, 2008.
- Langa, Pedro. *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*. Toledo: Estudio teológico de san Ildefonso, 1984.
- López Moratalla, Natalia, y Sara Palacios Ortega. “Retraso de la edad de la procreación, incremento de la infertilidad y aumento del recurso a la reproducción asistida: consecuencias en la salud de los hijos”. *Cuadernos de bioética* 22, n.º75 (2011): 259-81. <https://www.redalyc.org/pdf/875/87519895008.pdf>.
- Mas, Manuel. “Fisiología de la respuesta sexual femenina: actualización.” *Revista Internacional de Andrología* 5, n.º 1 (2007): 11-22. 10.1016/S1698-031X(07)74029-3.

- Melendo, Tomás y José Fernández-Crehuet. *Planificación Familiar Natural*. Madrid: Palabra, 1993.
- Molina, Juan. “Introducción al dualismo maniqueo.” *Cuadernos Judaicos* 36 (2019): 98-109. 10.5354/0718-8749.2019.55867
- Morgade, Graciela A., Patricia Y. Fainsod, y Carolina González del Cerro. “Educación sexual con perspectiva de género: reflexiones acerca de su enseñanza en biología y educación para la salud”. *Bio-grafía. Escritos sobre la biología y su enseñanza* 9, n.º16 (2016): 149-167. <https://doi.org/10.17227/20271034.vol.9num.16bio-grafia149.167>.
- Ocampo Bernasconi, Ignacio. “Los nuevos cuerpos masculinos: reflexión teórica sobre los cambios identitarios en los hombres en el marco del culto al cuerpo posmoderno”. *Episteme. Revista de Estudios Socioterritoriales* 11, n.º2 (2019): 65-78. <https://doi.org/10.15332/27113833.6112>.
- Pascual, Francisco. “Píldora anticonceptiva, 50 años después”. *Ecclesia* 25, n.º4 (2011): 431-451. <https://riviste.upra.org/index.php/ecclesia/article/view/2379/1723>.
- Páramo Valero, Vicente. “El eterno dualismo antropológico alma-cuerpo: ¿roto por Laín?” *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012): 563-569. <https://link.gale.com/apps/doc/A377531250/IFME?u=anon~2b6a046a&sid=googleScholar&xid=91ee7a42>.
- Piró Biosca, Cristina. “Anomalías de la diferenciación sexual: conceptos actuales”. *Revista Española de Pediatría* 68, n.º4 (2012): 308-316. <https://www.seinap.es/wp-content/uploads/Revista-de-Pediatría/2012/REP%2068-4.pdf>.
- Pueyo-Toquero, Teresa. “Feminismo, trabajo e identidades posmodernas”. En *Comunidad posmoderna*, editado por José María Garrido Bermúdez, 33-46. Dykinson, 2023.
- Sagrada Biblia. Conferencia Episcopal Española. <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/>.
- Segarra, Isabel, Marta Menárguez, y María Roqué. “Women's health, hormonal balance, and personal autonomy”. *Frontiers in Medicine* 10 (2023). <https://doi.org/10.3389/fmed.2023.1167504>.
- Soler, Francisco y Antonio V. Puértolas. “Planificación familiar natural y conocimiento de la fertilidad humana”. En *Mujer y salud*, editado por Juana Macías-Seda y Juan Gómez Salgado, 467-490. Madrid: Enfo Ediciones, 2008.
- Vaccari, Agostino. “Post humanity as an objective good: the dangers of futurism in the debate about enhancement of human genome”. *Acta bioethica* 20, n.º2 (2014): 237-245. [https://www.researchgate.net/publication/289115456\\_Post\\_humanity\\_as\\_an\\_objective\\_good\\_The\\_dangers\\_of\\_futurism\\_in\\_the\\_debate\\_about\\_enhancement\\_of\\_human\\_genome](https://www.researchgate.net/publication/289115456_Post_humanity_as_an_objective_good_The_dangers_of_futurism_in_the_debate_about_enhancement_of_human_genome).
- Vatican News-Español. “Papa en el día de la Tierra”. Vídeo de YouTube, 4:20. Publicado el 22 de abril de 2021. <https://youtu.be/xSrxwuB0mZs>.

- Verdú, Ignacio. “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”. *Cauriensa* 14 (2019): 117-130.
- Williams, William V., Joel Brind, Leslie Haynes, Mary D. Manhart, Hanna Klaus, Angela Lanfranchi, Geraldine Migeon, Monica Gaskins, Eugene I. Seman, Louis Ruppersberger, y Kathleen M. Raviele. “Hormonally Active Contraceptives Part I: Risks Acknowledged and Unacknowledged”. *Linacre Quarterly* 88, n.º2 (2021): 126-148. 10.1177/0024363920982709
- Young, Julie. “Amenorrea”. *EMC - Ginecología-Obstetricia* 54, n.º1 (2018): 1-15. [https://doi.org/10.1016/S1283-081X\(18\)88082-1](https://doi.org/10.1016/S1283-081X(18)88082-1).

Joan d'Àvila Juanola Cadena  
Facultad de Psicología  
Universitat Abat Oliba CEU  
Bellesguard 30  
08022 Barcelona (España)  
<http://orcid.org/0000-0002-9460-7713>







**EL CAMINO DE SANTIAGO Y LOS ANTIGUOS CAMINOS QIN-SHU  
DEL OESTE DE CHINA: ELEMENTOS ESPIRITUALES DEL  
PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL**

***THE WAY OF ST. JAMES AND THE ANCIENT QIN-SHU ROADS OF  
WESTERN CHINA: SPIRITUAL ELEMENTS OF INTANGIBLE  
CULTURAL HERITAGE***

MANUEL LÁZARO PULIDO

*Universidad Internacional de La Rioja – UNIR  
Universidad Bernardo O'Higgins*

QIAONAN LIU ZHAO

*Universidad de Salamanca*

Recibido: 22/10/2023

Aceptado: 22/01/2024

**RESUMEN**

El artículo explora las similitudes espirituales entre el Camino de Santiago, en Europa, y los antiguos caminos Qin-Shu, en China, dos importantes rutas de peregrinaje que han sido reconocidas como patrimonio cultural inmaterial por la UNESCO. A pesar de las diferencias geográficas y culturales, ambas rutas comparten el propósito de conectar a las personas con la espiritualidad y la memoria histórica. Los autores analizan cómo estas rutas trascienden su función inicial de transporte o comercio, convirtiéndose en símbolos de identidad, fe y autodescubrimiento. Además, se subraya la importancia

de la relación con la naturaleza y el entorno en estos caminos, así como su capacidad de generar una profunda transformación espiritual en los peregrinos.

*Palabras clave:* Camino de Santiago, caminos Qin-Shu, patrimonio cultural inmaterial, espiritualidad, peregrinaje, UNESCO, fe, autodescubrimiento, identidad cultural.

#### ABSTRACT

The article explores the spiritual similarities between the Way of St. James in Europe and the ancient Qin-Shu roads in China, two significant pilgrimage routes recognized as intangible cultural heritage by UNESCO. Despite geographical and cultural differences, both routes share the purpose of connecting people to spirituality and historical memory. The authors analyze how these routes transcend their original function of transport or commerce, becoming symbols of identity, faith, and self-discovery. Furthermore, the importance of the relationship with nature and the environment in these paths is emphasized, as well as their ability to foster deep spiritual transformation in pilgrims.

*Keywords:* Way of St. James, Qin-Shu roads, intangible cultural heritage, spirituality, pilgrimage, UNESCO, faith, self-discovery, cultural identity.

## I. INTRODUCCIÓN

El patrimonio cultural inmaterial engloba las prácticas y los conocimientos que los pueblos heredan en común y que se esfuerzan colectivamente por mantener vivos, recrear y transmitir. De esta forma representa las prácticas, expresiones y conocimientos que constituyen una parte fundamental de la identidad y la memoria colectiva de las comunidades. Como señala la UNESCO, esto supone que el patrimonio cultural es algo más que monumentos y colecciones de objetos.

El art. 2 de la de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial nacida Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, denominada en adelante “la UNESCO”, en su 32ª reunión, celebrada en París del veintinueve de septiembre al diecisiete de octubre de 2003 señala qué se entiende por patrimonio cultural inmaterial:

“1. Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1 supra, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales”<sup>1</sup>.

Esta iniciativa pretende poner en valor la riqueza en bienes culturales heredados del pasado con la pretensión de transmitirlos a las generaciones futuras debido a su valor social. De esta forma, el patrimonio aporta a las generaciones presentes y futuras un capital natural y cultural que debe ser plenamente integrado en las estrategias de desarrollo, especialmente considerando el bienestar que proporciona a las personas en numerosos aspectos de su vida.

Los llamados caminos históricos o rutas patrimoniales se inscriben dentro de esta categorización de Patrimonio Cultural Inmaterial. Existe una variedad amplia que van desde las calzadas romanas hasta los antiguos caminos sinuosos utilizados por los peregrinos, desde los ferrocarriles que unían nuestras ciudades

1 Living Heritage Entity UNESCO, “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, en *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (UNESCO, 2022), 5-6.

hasta los ríos y canales que facilitaban el comercio. En este sentido, los caminos y las rutas son históricos, pero siguen siendo una realidad constante y constituyen manifestaciones de intercambios y procesos culturales que cruzan fronteras<sup>2</sup>.

En Europa existen reconocidas 47 rutas o itinerarios que constituyen redes locales que ponen en práctica los valores fundamentales del Consejo de Europa: derechos humanos, democracia cultural, diversidad e identidad culturales, intercambio y enriquecimiento mutuo a través de las fronteras y los siglos, desde el primero de ellos, los caminos de Santiago de Compostela (1987), hasta la Ruta de los Vikingos (1993) o los espacios cluniacenses (2005), hasta la última, la Ruta Europea de las Farmacias Históricas (2024)<sup>3</sup>.

Esta realidad fáctica no es siempre bien recibida por algunos especialistas de historia que sostienen que estas rutas, especialmente desde el punto de vista occidental, son una invención moderna que no siempre responden a la realidad fáctica, por ejemplo, en el caso de la herencia medieval, ya que no había itinerarios claramente definidos. Así, las rutas del Camino de Santiago no serían sino una multitud de rutas entre las que los peregrinos se dispersaban<sup>4</sup>.

El Camino de Santiago es, sin duda, uno de los patrimonios más emblemáticos, tanto en Europa como en el mundo. Existe a su vez otros caminos paradigmáticos en otras regiones del planeta. En Asia se encuentra uno de ellos, se trata de los antiguos Caminos Qin-Shu del oeste de China, situado en la ruta de la Seda<sup>5</sup>.

Ambos, a pesar de sus diferencias geográficas y culturales, comparten la función de conectar a las personas con la espiritualidad, el sentido de pertenencia y la memoria histórica. Existen algunos estudios que comparan el Camino de Santiago con las Rutas de la Seda, con el fin de “inventariar, clasificar e interpretar los hechos físicos de los paisajes para dotar de unidad y personalidad

2 Horacio Capel, “Las rutas culturales como patrimonio de la Humanidad. El caso de las fortificaciones americanas del Pacífico”, *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 10, n° 562 (2005), <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-562.htm>

3 Pénélope Denu, “Itinéraires culturels du Conseil de l’Europe et patrimoine immatériel”, en *Le Patrimoine culturel immatériel et les collectivités inféatatiqes*, ed. por Leila Lankarani y Francette Fines (Editions A. Pedone, 2023), 295-306.

4 André Cabanis, “Les ambiguïtés du classement UNESCO : les chemins de Saint-Jacques”, en *Les chemins de Saint-Jacques à l’épreuve des temps*, ed. por Philippe Delvit y Florent Garnier (Presses de l’Université Toulouse Capitole, 2019), 91.

5 Yuan Liu, Mo Chen y Yonggang Tian, “Temporal and spatial pattern and influencing factors of intangible cultural heritage: Ancient Qin-Shu roads, Western China”, *Heritage Science* 10 (2022): 201, <https://doi.org/10.1186/s40494-022-00840-0>

a los patrimonios lineales”<sup>6</sup>, nosotros queremos presentar de forma somera sus elementos espirituales. Tratamos de señalar elementos de convergencia y especificidad desde el punto de vista espiritual, a partir de un enfoque humanístico más allá de la utilización de una metodología comparativa<sup>7</sup>.

El Camino de Santiago y los antiguos caminos Qin-Shu del oeste de China son dos manifestaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial que han sido, durante siglos, puntos de confluencia de diversas tradiciones espirituales, culturales y sociales. Ambos caminos han trascendido su función inicial de rutas de peregrinaje o comercio para convertirse en símbolos de identidad, fe y resistencia, y continúan siendo lugares de gran relevancia para las comunidades que los recorren. A pesar de las distancias geográficas y las diferencias culturales, estos caminos comparten un componente espiritual apegado al “camino” que refleja la dimensión intangible de los bienes culturales.

## II. EL CAMINO DE SANTIAGO: UN VIAJE DE FE Y TRANSFORMACIÓN

El Camino de Santiago, conocido como una de las rutas de peregrinación más importantes del cristianismo, ha sido declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1987. Su importancia espiritual radica en la tradición religiosa que une a los peregrinos con la figura de Santiago el Mayor, cuya tumba se encuentra en la Catedral de Santiago de Compostela, en Galicia, España. Cada año, miles de personas recorren los más de 800 kilómetros que separan los puntos de inicio de diversas rutas europeas hasta llegar a Compostela, no solo en busca de una experiencia religiosa, sino también como un viaje de autodescubrimiento.

El recorrido jacobeo, más que una simple ruta de peregrinaje constituye un espacio simbólico y cultural cargado de significados que se ha desarrollado y transformado a lo largo de los siglos desde la Edad Media, cuando miles de peregrinos de toda Europa viajaban a Santiago de Compostela para venerar las reliquias del apóstol Santiago. Su origen no ha sido borrado ni sustituido, aunque hayan cambiado las formas e intenciones personales, el viajero del Camino

6 Sijia Huo y Enrique Serrano Cañadas, “El paisaje en las rutas patrimoniales de la ‘Ruta de la Seda: el corredor Chang’an-Tianshan’ (China) y el ‘Camino de Santiago’ en Castilla y León (España)”, *Revista de Geografía Norte Grande*, 82 (2022): 173.

7 Cfr. Reza Azarian, “Potentials and limitations of comparative method in social science”, *International Journal of Humanities and Social Science* 1, nº 4 (2011.): 113-25.

de Santiago es siempre un peregrino<sup>8</sup>. Esto implica que la ruta jacobea sea un camino que se presenta como un patrimonio cultural y religioso.

En este sentido, el Camino de Santiago tiene un significado religioso que se inicia en el propio término de camino. No se puede entender a lo largo de los siglos, el Camino de Santiago sino es desde la dimensión espiritual y de fe que implica, en sí, un acto de fe. Los peregrinos *xacobeos* recorren los diversos caminos que convergen en Santiago de Compostela buscando la purificación espiritual, la salvación o el cumplimiento de promesas. La estructura religiosa del Camino, que incluye iglesias, monasterios y hospitales a lo largo de la ruta, refuerza su dimensión sagrada.

Los elementos espirituales del Camino de Santiago están profundamente arraigados en la tradición cristiana, pero también son símbolos de un viaje interior. La peregrinación, en este sentido, no solo tiene un propósito religioso, sino que invita a los peregrinos a experimentar una transformación personal. Como señala Julián Barrio tanto en su aspecto físico como en el simbólico, se ha constituido como un lugar de encuentro con lo divino, de transformación personal y de crecimiento espiritual para los peregrinos<sup>9</sup>. Para García-Peña el Camino de Santiago no es solo una meta, sino una experiencia espiritual que marca la vida de quienes lo recorren<sup>10</sup>.

Es innegable que el Camino de Santiago es principalmente una peregrinación religiosa en su dimensión antropológica y también positiva que provoca de forma casi empírica efectos transformadores en los peregrinos. Muchos de los viajeros que lo recorren no solo buscan la fe, sino también una transformación personal. A lo largo del viaje, los peregrinos experimentan un proceso de introspección, reflexión y, a menudo, redescubrimiento de sí mismos. El caminar durante días o semanas por las rutas históricas, enfrentándose a las dificultades físicas del trayecto y al contacto con otros peregrinos, favorece una experiencia profunda de autoconocimiento y renovación espiritual.

Diversos estudios han destacado el poder del Camino de Santiago para promover la transformación personal. Según el sociólogo Jean-Marie Pelt, caminar por el Camino no solo es un ejercicio físico, sino un acto de meditación constante, en el que el peregrino se enfrenta a sí mismo. Este tipo de reflexión

8 Rubén C. Lois-González, Xosé M. Santos y Pilar Taboada de Zuñiga, "The Camino de Santiago de Compostela: the most important historic pilgrimage way in Europe", en *Religious pilgrimage routes and trails: sustainable development and management*, ed. por Daniel H. Olsen y Anna Trono (CAB International, 2018), 72-87.

9 Julián Barrio, "La espiritualidad en el dinamismo jacobeo", *Auriensia* 25 (2022): 41-58.

10 Andrés García-Peña, *El Camino de Santiago: Historia, Mitos y Realidad* (Editorial Planeta, 2015).

introspectiva se convierte en una especie de purificación que va más allá de la religión, permitiendo al peregrino experimentar una renovación emocional y mental. La reflexión de Pels en *La nature du chemin* es una invitación a redescubrir la belleza de la creación como un camino hacia Dios, enfatizando la importancia de la naturaleza en la búsqueda espiritual y personal. Efectivamente la idea de camino está relacionada con la del descubrimiento del espíritu a través de la naturaleza creada, la búsqueda interior y el encuentro del alma con el creador.

La idea de camino es central en el pensamiento filosófico y espiritual, de modo que podemos señalar que existe una estrecha relación entre el ser humano y lo divino a través de diferentes “caminos” espirituales. En el mundo cristiano los caminos de Dios no son uniformes ni predecibles, sino que se manifiestan de diversas maneras en la vida cotidiana de las personas, adaptándose a sus realidades y circunstancias. En este sentido, cada peregrino sigue su camino ya que la espiritualidad y la fe de cada persona no puede encerrarse en un solo camino fijo, sino que son una serie de senderos que varían dependiendo de cada individuo, pero siempre guiados por la voluntad de Dios. Siguiendo las reflexiones que Martín Velasco realizara en *Los caminos de Dios*, podemos señalar que le peregrinar por el Camino de Santiago es una invitación creyente a reconocer la presencia divina en la vida, tanto en momentos de claridad como en tiempos de oscuridad, y a abrirse a la posibilidad de que Dios se revele de maneras inesperadas, desafiando las expectativas humanas<sup>11</sup>.

Andar por los caminos desde la experiencia cristiana es recorrer el camino, el itinerario. Paradigmática de la tradición católica que alimenta el peregrinaje jacobeo es la exposición de Buenaventura sobre el recorrido cristiana que alimenta el alma del peregrino, una cuestión evangélica que se hace teología mística y dogmática en la reflexión del doctor Seráfico, especialmente en la obra del *Itinerarium* cuyo diseño es clarificador: el conocimiento de Dios deviene por el camino ascendente. Parte del *vestigium* de Dios en el mundo sensible — exterior a nosotros — y de la *imago* de Dios en nosotros, hasta llegar a un *supra-nos* que mira al primer principio<sup>12</sup>. Se trata de un camino de ascenso y contemplación que se simbolizan con el transcurrir de una jornada: la tarde es el mundo material, la mañana simboliza el alma y el mediodía representa a Dios mismo: “*Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec*

11 Jesús Martín, “Los caminos de Dios”, *Cuadernos de oración* 167 (1999): 4-11.

12 “*Supra nos, aspiciendo ad primum principium*”. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, en *Opera Omnia*. Vol. 5 (Ad Claras Aquas, 1891), 297 (c.1, n.2).

*respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna... haec etiam respicit substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet coporalem, spiritualem et divinam*"<sup>13</sup>.

El símbolo del camino y el recorrido es de gran tradición intelectual y religiosa<sup>14</sup>. Con relación a nuestra cultura pertenece tanto al ámbito de la filosofía grecolatina como al lenguaje de las Escrituras<sup>15</sup>. Unir ambas fuentes en la tradición cristiana era solo cuestión de tiempo, el tiempo que necesitaron otros elementos en ser asimilados. La gracia del asunto reside en ver cómo se realiza esta síntesis metafísica, teológica y espiritual utilizando el mismo símbolo del camino. San Buenaventura utilizará una gran destreza. El símbolo del camino tiene a) un componente filosófico (epistemológico y metafísico) que nos traslada b) al componente teológico-espiritual. El camino racional nos conduce a la especulación que se completa con el camino espiritual que lleva a la contemplación. Esta doble lectura racional y espiritual, filosófica y teológica, no sólo se observa en la medida que vamos ascendiendo los peldaños del camino hacia Dios que culmina con el séptimo capítulo de éxtasis místico, sino que en cada uno de los capítulos se pueden observar estos dos planos. Cada capítulo tiene un componente filosófico y teológico-espiritual. El primero se nota más en los primeros capítulos y va disminuyendo en la medida que ascendemos, de modo que en una relación inversamente proporcional se impone la lectura teológico-espiritual (incriminándose poco a poco la espiritual). Pero si el último peldaño se vive espiritualmente, el lector lo entiende mejor al comprender el esquema filosófico (epistemológico-metafísico) que lo sustenta. De modo que, en todos los capítulos, en toda la obra, filosofía y espiritualidad se hacen presentes, pues el camino es hacia Dios, pero lo opera el alma que tiene un componente racional y espiritual. Por muy inferior que sea el lado racional del alma, éste está presente; si bien en la medida que se deja llenar por la gracia divina, lo va abandonando.

De este modo se puede entender toda la dimensión que implica el Camino que nos lleva a transcender la ruta de peregrinación religiosa, para presentarse como el espacio de un proceso de vivencia espiritual intensa. Una espiritualidad que ha evolucionado a lo largo de los siglos, adaptándose a los cambios históricos, pero manteniendo su esencia en la búsqueda de lo sagrado.

13 Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., 297 (c.1, n.3).

14 Cf. Hein Blommestijn, "Die Schlängelwege der Mystik", en *Mystik. Ihre Struktur und Dynamik*. Vol. I (Zitat, 1983), 58-70.

15 Cf. Gérard-Henry Baudry, *La Voie de la vie: étude sur la catéchèse des Pères de l'Église* (Beauchesne, 1999).



Además, la práctica del Camino en el contexto moderno, donde la espiritualidad y la religiosidad han cambiado, también ha dado paso a nuevas formas de interpretación del viaje. Muchos peregrinos hoy en día lo realizan por razones personales, culturales o incluso de búsqueda de bienestar, sin necesariamente tener un fuerte componente religioso. Esto ha generado una pluralidad de perspectivas sobre lo que significa realmente el Camino de Santiago, pero se mantiene el efecto espiritual-religioso que afecta la estructura profunda antropológica de quienes lo realizan y cómo puede transformar a las personas<sup>16</sup>. El camino implica siempre soledad y encuentro, un espacio que en la tradición cristiana lleva a la transformación espiritual. Como señala Ricardo Piñero 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<sup>17</sup>.

Este itinerario espiritual que subyace permea todos los aspectos que acompañan al peregrino presentando un recorrido lleno de elementos culturales que engloban la música, la gastronomía, la arquitectura, y las tradiciones que se han desarrollado a lo largo de los siglos. Por esta y otras razones el camino se ha convertido en un fenómeno de patrimonio cultural inmaterial que ha trascendido lo espiritual para convertirse en un símbolo de intercambios culturales, unidad y solidaridad. Pero, siendo esto verdad no podemos olvidar lo que el Camino de Santiago no solo es un itinerario físico, sino también un “paisaje cultural” que integra elementos naturales, arquitectónicos y espirituales que se han ido moldeando comunidades que lo han transitado y a la vez han moldeado de modo que ha fomentado no solo los valores materiales, sino también los inmateriales, como las tradiciones y los usos sociales del espacio<sup>18</sup>.

Según los estudios de Sánchez<sup>19</sup>, el Camino de Santiago, más allá de su dimensión religiosa, simboliza un espacio de encuentro de diversas tradiciones europeas y refleja la evolución de las prácticas de peregrinación en la Edad Media, cuando este tipo de viajes se convertían en rituales de purificación y redención personal.

16 García-Peña, *El Camino de Santiago*.

17 Ricardo Piñero, “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”, *Cauriensa* 17 (2022): 373.

18 Francisco Alonso, “Santiago y los caminos de Santiago: un paisaje cultural, una cultura del paisaje”, *Boletín de la AGE* 51 (2009): 203-18.

19 Fernando Sánchez, *El Camino de Santiago: Una Ruta de Encuentro de Culturas y Espiritualidades* (Ediciones del Prado, 2013).

### III. LOS CAMINOS QIN-SHU DEL OESTE DE CHINA: UN VIAJE DE SABIDURÍA Y SABIDURÍA ANCESTRAL

Los caminos Qin-Shu, también conocidos como las rutas de transporte de la antigua región Qin-Shu, son un conjunto de rutas históricas que jugaron un papel fundamental en la conexión de las regiones del oeste de China, particularmente en la era de las dinastías Qin y Shu<sup>20</sup>. Estas rutas, ya preexistentes<sup>21</sup>, facilitaban el comercio, el transporte de recursos y la movilidad de ejércitos, lo que permitió el desarrollo económico y cultural de una de las zonas más estratégicas y diversas del país<sup>22</sup>. En este artículo, exploraremos la importancia de los caminos Qin-Shu, su geografía y el impacto que tuvieron en la historia de China<sup>23</sup>.

Existen pocos documentos científicos sobre las antiguas Qin-Shu. La literatura sociológica se centra principalmente en trabajos de investigación fundamentales como la geografía histórica: la clasificación del contexto histórico de las antiguas carreteras Qin-Shu, demostrar la existencia de la ruta y explorar los restos de la ruta<sup>24</sup>.

La región de Qin-Shu se refiere a un área que comprende lo que hoy es la provincia de Sichuan, ubicada en el suroeste de China, un territorio rodeado por montañas y cuencas fluviales. Desde tiempos antiguos, esta zona estuvo relativamente aislada del resto del país debido a su topografía accidentada. Sin embargo, fue en la dinastía Qin (221-206 a.C.) cuando comenzó la construcción de caminos que conectaran más eficazmente esta región con otras partes del imperio<sup>25</sup>. La importancia estratégica de Sichuan y su rica agricultura, en especial el arroz, impulsaron la necesidad de comunicación y transporte para facilitar el comercio y la gestión del territorio.

20 Sima Qian (120 BCE), *Records of the Grand Historian*, 3 vols: *Qin Dynasty*, *Han Dynasty I*, *Han Dynasty II*, trad. por Burton Watson (Columbia University Press, 1993).

21 Yanjing Xia, "Exploration of Historical Sites of Art and Culture Exchange on the Silk Road of Pre-Qin and Han Dynasties", *Culture as Text* (2024), <https://doi.org/10.1515/cat-2024-0010>

22 Herold J. Wiens, "The Shu Tao or Road to Szechwan", *Geographical Review* 39, n° 4 (1949): 584-604.

23 Cf. Zhiqin Li, Yan Shoucheng y Hu Ji, *Ancient records of the Shu Roads*. Xi'an (Northwest University Press, 1986) [libro en lengua china: 蜀道話古, 李之勤, 閻守誠, 胡戟著, 西安, 西北大学出版社].

24 S. Z. Huang, "A historical study of the transportation routes connecting Shensi and Szechuan provinces", *Acta Geograph Sin* 23 (1959): 419-35.

25 Un recorrido histórico ameno en Hope Justman, *Guide to Hiking China's Old Road to Shu* (iUniverse Inc., 2007).

Durante la dinastía Shu Han (221-263 d.C.)<sup>26</sup>, una de las tres grandes dinastías del período de los Tres Reinos<sup>27</sup>, se continuaron las obras de infraestructura vial para conectar la región con las capitales vecinas, como Chang'an, la antigua capital de la dinastía Qin, y otras importantes ciudades del centro y este de China. El desarrollo de los caminos Qin-Shu permitió una mejor defensa del territorio y facilitó el flujo de recursos, especialmente en tiempos de conflicto.

Los caminos Qin-Shu atravesaban áreas montañosas complejas, lo que representaba un desafío significativo para los ingenieros y constructores de la época. Uno de los más famosos de estos caminos es el denominado “Camino de Hanzhong”, que conectaba la región de Sichuan con el resto del país, cruzando el sistema montañoso Qinling. Este camino era esencial para los desplazamientos militares y el comercio de bienes como el té y el arroz<sup>28</sup>, ya que la construcción de estas rutas afectaron el desarrollo político y económico de la región de Qinling lo que fue esencial para el éxito y la permanencia del imperio<sup>29</sup>.

Las rutas más importantes fueron el *Qin-Han*, que unía las provincias de Shaanxi y Sichuan, y el *Shu-Yu*, que cruzaba las zonas más altas de la cuenca del Yangtsé. Estos caminos no solo fueron esenciales para la defensa militar, sino también para el intercambio cultural entre las distintas regiones de China. Durante las dinastías posteriores, estos caminos continuaron siendo vitales para el crecimiento del comercio de la seda y otros productos de lujo.

El impacto de los caminos Qin-Shu en la historia de China fue significativo. Primero, facilitó la integración de Sichuan en el sistema imperial centralizado, permitiendo que las políticas, la cultura y la economía fluyeran más libremente. Segundo, estos caminos desempeñaron un papel importante durante los conflictos bélicos, especialmente durante el período de los Tres Reinos. Las rutas de transporte fueron clave para los ejércitos del Shu Han, permitiéndoles moverse

26 Cf. Gu Ban, *The History of the Han Dynasty* (Tuanjie Publishing House, 2018).

27 Rafe de Crespigny, “The Three Kingdoms and Western Jin: A history of China in the Third Century”, *East Asian History* 1 (1991): 1-36; 2 (1991): 143-64.

28 Herold Jacob Wiens, “The Shu Tao or the Road to Szechuan. A Study of the Development and Significance of Shensi-Szechuan Road Communication in West China” (PhD diss., University of Michigan, 1949).

29 Ruth Mostern y Elijah Meeks, “The Qinling Frontier and the Construction of Empire in China: Three Examples from Early and Middle Period History”, en *Collected Papers of the International Symposium on Historical Research of Plank Roads and Applications of 3S Technology* (Shaanxi Peoples Education Press, 2008).

rápidamente entre sus diferentes bastiones, y también facilitando la logística de abastecimiento.

La incidencia de estas rutas en las que se fusionan las culturas de ocho períodos históricos ha acumulado y preservado muchos factores históricos y culturales valiosos. Efectivamente, los caminos Qin-Shu también permitieron el contacto con culturas externas, lo que tuvo un impacto en el intercambio de ideas y tecnologías. A través de estas rutas, China mantuvo una relación con el mundo exterior, promoviendo el comercio, la diplomacia y las interacciones culturales, en especial con las regiones del oeste de Asia.

Su pertenencia a la legendaria<sup>30</sup> Ruta de la Seda la posiciona como red histórica de intercambios comerciales, culturales y sociales entre Oriente y Occidente, lo que le ha valido que haya sido reconocida por su valor excepcional para la humanidad. Esto implica no solo la conservación física de los monumentos y paisajes, sino también la promoción de la investigación sobre su valor cultural, histórico y simbólico<sup>31</sup>. Amir H. Zekrgoo ha explorado las Rutas de la Seda, no solo como una red de comercio físico, sino también como un vínculo de intercambio cultural y religioso que conectó a diversas civilizaciones de Asia, Europa y África<sup>32</sup>. Efectivamente, estas rutas, a pesar de ser conocidas principalmente por su función comercial, también desempeñaron un papel crucial en la difusión de ideas religiosas, filosóficas y espirituales<sup>33</sup>. Las Rutas de la Seda fueron canales a través de los cuales se compartieron distintas creencias, desde el budismo, el islam y el cristianismo, hasta filosofías como el zoroastrismo y el maniqueísmo. Este intercambio de religiones y prácticas espirituales fue tan importante como el comercio de bienes materiales, pues permitió la creación de un espacio de interacción espiritual entre diferentes culturas y tradiciones.

Por otro lado, los antiguos caminos Qin-Shu, ubicados en la región del suroeste de China, también son emblemáticos de la espiritualidad y la cultura ancestral. Estos caminos, que se extendían a través de las montañas Qin y Shu, han sido utilizados históricamente por los viajeros para llegar a lugares sagrados,

30 Elena Efimovna, *The Prehistory of the Silk Road* (University of Pennsylvania Press, 2008).

31 Jing Feng, "UNESCO's efforts in identifying the World Heritage significance of the Silk Road", en *15th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Monuments and sites in their setting - conserving cultural heritage in changing townscapes and landscapes', 17 - 21 oct 2005, Xi'an, China. [Conference or Workshop Item]* (ICOMOS, 2005), <https://openarchive.icomos.org/id/eprint/428/1/4-20.pdf>

32 Amir H. Zekrgoo, "The Spiritual Identify of the Silk Roads: A Historial Overview of Buddhism and Islam", en *The Silk Roads. Highway of Culture and Commerce*, ed. por Vadime Elisseeff (Berghahn Books, UNESCO, 2000), 318-28.

33 Tim D. Williams, "Mapping the Silk Roads", en *The Silk Road: interwoven history*, ed. por M.N. Walter y J. P. Ito-Adler (Cambridge Institutes Press, 2015), 1-42.

como templos budistas y monasterios taoístas, y como vías para la transmisión de conocimientos y prácticas espirituales.

La experiencia de “camino” es un elemento antropológico fundamental que se observa allí donde el hombre recorra el “camino” de su existencia y, por lo tanto, efectivamente, las experiencias de camino espiritual aparecen en las religiones orientales. Así ‘Tao’ significa camino en las experiencias de religión de la China<sup>34</sup>, o ‘Do’ en su lectura japonesa, o el camino, sendero y vía es la ‘marga’ (de ‘marg’ que significa buscar) —triple camino— en el hinduismo cristalizado en el yoga<sup>35</sup> o podemos emprender la experiencia zen<sup>36</sup>...). El camino (Tao), que es un concepto central en el taoísmo, se puede interpretar —más allá de los matices de Wang Pi y Ho-shang Kung<sup>37</sup>— como el principio fundamental que subyace y guía el universo, algo que no puede ser completamente comprendido ni descrito con palabras, pero que se manifiesta en todo lo que existe. Este no es algo que se pueda forzar o controlar, sino algo que debe ser experimentado y comprendido a través de la aceptación y la armonización con la naturaleza y el flujo natural de la vida. El Tao no es un camino rígido, sino una manera de vivir en sintonía con la naturaleza y el universo. “Traducido literalmente —subraya Lao Tzu—, Tao significa «El Camino», pero en chino la palabra tenía el mismo significado polifacético que el término griego «Logos». Denotaba regla y orden, sentido y ley, la Esencia espiritual más elevada y la vida impregnada por esta Esencia”<sup>38</sup>. El *Tao Te Ching*, obra fundamental, es un tratado filosófico que presenta las enseñanzas sobre el “Tao” (el “Camino”) y el “Te” (la “Virtud” o “Integridad”), conceptos que se encuentran en el corazón del pensamiento taoísta. El Tao presenta principios como la simplicidad, la flexibilidad, la no-acción (*wu wei*) y la importancia de seguir el flujo natural del universo<sup>39</sup>. Así, se entiende que la cultura del taoísmo, con su énfasis en la armonía entre el ser humano y la naturaleza, se entrelaza profundamente con la experiencia del peregrino en estos caminos, proporcionando una perspectiva diferente de lo que representa el viaje espiritual del hombre que está en camino. De hecho, como

34 Cf. WATTS, A., *El camino del Tao*. Barcelona: Kairós, 1976.

35 Cf. BÁEZ, F., *El camino del yoga*. Barcelona: Cedel, 1976.

36 Cf. WATTS, A., *El camino del Zen*. Barcelona: Edhasa, 1977; CABALLERO, N., *El camino de la libertad* I-IV. Valencia: Edicep, 1975-1977; ENOMIYA-LASALLE, H. M., *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao: Mensajero, 1980. Una obra sobre el yoga y el zen como camino: CALLE, R., *Yoga y Zen: dos días hacia la autorrealización*. Esplugues de Llobregat: Plaza y Janés, 1979.

37 Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: a Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries of the Lao-tzu* (State University of New York Press, 1991).

38 Lao Tzu, “Religious beliefs of China. Philosophy, culture and religion of ancient China”, acceso 4 de enero de 2024, <https://sovkalmykia.ru/en/slab-foundation/religiozny-verovaniya-kitaya-filosofiya-kultura-i-religiya.html>

39 Victor H. Mair, *Tao Te Ching: the Classic Book of Integrity and the Way* (Bantam Books, 1990).

ha puesto en evidencia los restos arqueológicos<sup>40</sup>, tanto en el periodo Qin como en el Han, la muerte no se veía como el fin absoluto, sino como un paso hacia otra forma de existencia. Durante el periodo Qin, por ejemplo, las tumbas eran ricas en objetos que reflejaban las necesidades del difunto en el más allá, mientras que las figuras de terracota, como los famosos soldados de terracota de la tumba del primer emperador Qin, ilustraban el deseo de asegurar la protección del difunto en el otro mundo. Durante la dinastía Han, bajo el impacto del confucianismo, se promueve la veneración de los antepasados y la importancia de los rituales funerarios.

En las rutas o caminos de Qin-Shu no son vías creadas con un fin religioso en las que los peregrinos y el peregrinaje dinamicen el entorno social y las relaciones humanas y comerciales, sino que son vías de naturaleza comercial que, a su vez, posibilitan el acceso a espacios sagrados y los intercambios religiosos de quien se siente peregrino. De esta forma, los caminos Qin-Shu no sólo eran rutas de desplazamiento, sino también caminos hacia la iluminación, donde los viajeros buscaban la sabiduría en la naturaleza y en la meditación. La conexión espiritual que se experimentaba a lo largo de estas rutas se caracterizaba por un profundo respeto por el entorno natural, donde las montañas, ríos y bosques eran considerados sagrados y portadores de enseñanzas divinas. La ruta ejerció de puente cultural, lo que permitió el enriquecimiento mutuo entre las civilizaciones, especialmente de Asia Central, India, Persia y China, reflejándose en el desarrollo del arte escultórico chino, especialmente en la evolución de los grandes retratos de piedra<sup>41</sup>.

## V. CONCLUSIÓN: ELEMENTOS COMUNES EN LAS DIFERENCIAS, LA ESPIRITUALIDAD Y EL VIAJE INTERIOR

A pesar de las diferencias geográficas, culturales y religiosas, el Camino de Santiago y los caminos Qin-Shu comparten varios elementos espirituales que los conectan. Ambos caminos son testimonio de cómo las rutas de peregrinaje pueden actuar como una metáfora del viaje interior del ser humano. En el caso del Camino de Santiago, los peregrinos recorren una ruta física que simboliza el camino hacia la redención y la purificación espiritual. En los caminos Qin-Shu,

40 Michèle Pirazzoli-T'Serstevens, "Death And The Dead: Practices And Images In The Qin And Han". En *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. por John Lagerwey y Marc Kalinowski (Brill, 2009), 209, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168350.i-1312.148>

41 Guangchao Chi, "The Influence of Cultural Exchanges along the Silk Road on the Development of Large Stone Portraits in Ancient China", *African and Asian Studies* 22, nº 3 (2023): 175-97.

el viaje a través de las montañas y los templos budistas o taoístas también simboliza un proceso de búsqueda de la sabiduría interior y la conexión con el cosmos.

La espiritualidad, la meditación y la reflexión son aspectos esenciales en ambos caminos. Además, la relación con la naturaleza juega un papel fundamental, ya sea en los paisajes de Galicia, con su verde exuberante, o en las montañas de Qin-Shu, rodeadas de un misticismo ancestral. La UNESCO, al reconocer el Camino de Santiago como Patrimonio de la Humanidad en 1987, subrayó la importancia de estas rutas como elementos de un patrimonio intangible que reflejan el alma de las culturas por las que pasan (UNESCO, 2020).

Ambos caminos comparten la característica de ser rutas de peregrinación, pero presentan importantes diferencias en su enfoque espiritual. El Camino de Santiago se centra en la fe cristiana y la salvación a través de la peregrinación, mientras que los Caminos Qin-Shu engloban una pluralidad de tradiciones espirituales, desde el taoísmo hasta el budismo. Sin embargo, ambos caminos permiten una reflexión interna y una conexión espiritual profunda a través de la travesía.

Una similitud notable entre los dos caminos es el hecho de que ambos son considerados rutas de autodescubrimiento que nacen en la experiencia común de la existencia humana como camino (itinerario, Tao). Para los peregrinos del Camino de Santiago, el viaje es tanto físico como espiritual, y su conclusión en Compostela se celebra como un acto de logro personal y redención. De manera similar, los peregrinos de los Caminos Qin-Shu, ya sea buscando la iluminación espiritual o simplemente reconociendo su conexión con la naturaleza, atraviesan un proceso similar de transformación interior.

El Camino de Santiago y los antiguos Caminos Qin-Shu del oeste de China son ejemplos paradigmáticos de cómo las rutas de peregrinación sirven como vehículos de patrimonio cultural intangible. Ambos caminos no solo representan elementos espirituales de gran valor cultural, sino que también reflejan la universalidad de las experiencias humanas relacionadas con la fe, la naturaleza y el autoconocimiento. La preservación de estos caminos, tanto en España como en China, no solo garantiza la transmisión de las tradiciones espirituales de generaciones pasadas, sino que también resalta la importancia de las prácticas de peregrinación como medios de conexión entre las personas y sus tradiciones espirituales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Francisco. “Santiago y los caminos de Santiago: un paisaje cultural, una cultura del paisaje”. *Boletín de la AGE* 51 (2009): 203-18.
- Azarian, Reza. “Potentials and limitations of comparative method in social science”. *International Journal of Humanities and Social Science* 1, nº 4 (2011): 113-25.
- Ban, Gu. *The History of the Han Dynasty*. Tuanjie Publishing House, (2018).
- Barrio, Julián. “La espiritualidad en el dinamismo jacobeo”. *Auriensia* 25 (2022): 41-58.
- Baudry, Gérard-Henry. *La Voie de la vie: étude sur la catéchèse des Pères de l'Église*. Beauchesne, 1999.
- Blommestijn, Hein. “Die Schlängelwege der Mystik”. En *Mystik. Ihre Struktur und Dynamik*. Vol. I. Zitat, 1983.
- Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. En *Opera Omnia*. Vol. 5. Ad Claras Aquas, 1891.
- Cabanis, André. “Les ambiguïtés du classement UNESCO : les chemins de Saint-Jacques”. En *Les chemins de Saint-Jacques à l'épreuve des temps*, editado por Philippe Delvit y Florent Garnier. Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2019.
- Capel, Horacio. “Las rutas culturales como patrimonio de la Humanidad. El caso de las fortificaciones americanas del Pacífico”. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 10, nº 562 (2005), <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-562.htm>
- Chan, Alan K. L. *Two Visions of the Way: a Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries of the Lao-tzu*. State University of New York Press, 1991.
- Chi, Guangchao. “The Influence of Cultural Exchanges along the Silk Road on the Development of Large Stone Portraits in Ancient China”. *African and Asian Studies* 22, nº 3 (2023): 175-97.
- de Crespigny, Rafe. “The Three Kingdoms and Western Jin: A history of China in the Third Century”. *East Asian History* 1 (1991): 1-36; 2 (1991): 143-64.
- Denu, Pénélope. “Itinéraires culturels du Conseil de l'Europe et patrimoine immatériel”. En *Le Patrimoine culturel immatériel et les collectivités infréatitiques*, editado por Leila Lankarani y Francette Fines. Editions A. Pedone, 2023.
- Efimonova, Elena. *The Prehistory of the Silk Road*. University of Pennsylvania Press, 2008.
- Feng, Jing. “UNESCO's efforts in identifying the World Heritage significance of the Silk Road”. En *15th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Monuments and sites in their setting - conserving cultural heritage in changing townscapes and landscapes', 17 – 21 oct 2005, Xi'an, China. [Conference or Workshop Item]* ICOMOS, 2005.



- <https://openarchive.icomos.org/id/eprint/428/1/4-20.pdf>
- García-Peña, Andrés. *El Camino de Santiago: Historia, Mitos y Realidad*. Editorial Planeta, 2015.
- Huang, S. Z. “A historical study of the transportation routes connecting Shensi and Szechuan provinces”. *Acta Geographica Sinica* 23 (1959): 419-35.
- Justman, Hope. *Guide to Hiking China's Old Road to Shu*. iUniverse Inc., 2007.
- Li, Zhiqin, Yan Shoucheng y Hu Ji, *Ancient records of the Shu Roads*. Xi'an. Northwest University Press, 1986 [libro en lengua china: 蜀道話古, 李之勤, 阎守诚, 胡戟著, 西安, 西北大学出版社].
- Liu, Yuan, Mo Chen y Yonggang Tian. “Temporal and spatial pattern and influencing factors of intangible cultural heritage: Ancient Qin-Shu roads, Western China”. *Heritage Science* 10 (2022): 201, <https://doi.org/10.1186/s40494-022-00840-0>
- Living Heritage Entity UNESCO, “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”. En *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*. UNESCO, 2022.
- Lois-González, Rubén C., Xosé M. Santos y Pilar Taboada de Zuñiga. “The Camino de Santiago de Compostela: the most important historic pilgrimage way in Europe”. En *Religious pilgrimage routes and trails: sustainable development and management*, editado por Daniel H. Olsen y Anna Trono. CAB International, 2018.
- Mair, Victor H. *Tao Te Ching: the Classic Book of Integrity and the Way*. Bantam Books, 1990.
- Martín, Jesús. “Los caminos de Dios”. *Cuadernos de oración* 167 (1999): 4-11.
- Mostern, Ruth y Elijah Meeks. “The Qinling Frontier and the Construction of Empire in China: Three Examples from Early and Middle Period History”. En *Collected Papers of the International Symposium on Historical Research of Plank Roads and Applications of 3S Technology*. Shaanxi Peoples Education Press, 2008.
- Piñero, Ricardo. “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”. *Cauriensa* 17 (2022): 373-402.
- Pirazzoli-T'Serstevens, Michèle. “Death And The Dead: Practices And Images In The Qin And Han”. En *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Editado por John Lagerwey y Marc Kalinowski. Brill, 2009. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168350.i-1312.148>
- Sánchez, Fernando. *El Camino de Santiago: Una Ruta de Encuentro de Culturas y Espiritualidades*. Ediciones del Prado, 2013.
- Sijia Huo y Enrique Serrano Cañadas, “El paisaje en las rutas patrimoniales de la ‘Ruta de la Seda: el corredor Chang'an-Tianshan’ (China) y el ‘Camino de Santiago’ en Castilla y León (España)”, *Revista de Geografía Norte Grande*, 82 (2022): 173-92.
- Sima Qian (120 BCE). *Records of the Grand Historian*, 3 vols: *Qin Dynasty, Han Dynasty I, Han Dynasty II*, traducido por Burton Watson. Columbia University Press, 1993.

- Tzu, Lao. “Religious beliefs of China. Philosophy, culture and religion of ancient China”. Acceso 4 de enero de 2024. <https://sovkalmkyia.ru/en/slab-foundation/religiozny-verovaniya-kitaya-filosofiya-kultura-i-religiya.html>
- Wiens, Herold Jacob. “The Shu Tao or the Road to Szechuan. A Study of the Development and Significance of Shensi-Szechuan Road Communication in West China”. PhD diss., University of Michigan, 1949.
- Wiens, Herold Jacob. *Geographical Review* 39, n° 4 (1949): 584-604.
- Williams, Tim D. “Mapping the Silk Roads”. En *The Silk Road: interwoven history*, editado por M.N. Walter y J. P. Ito-Adler. Cambridge Institutes Press, 2015.
- Xia, Yanjing. “Exploration of Historical Sites of Art and Culture Exchange on the Silk Road of Pre-Qin and Han Dynasties”. *Culture as Text* (2024). <https://doi.org/10.1515/cat-2024-0010>
- Zekrgoo, Amir H. “The Spiritual Identify of the Silk Roads: A Historial Overview of Buddhism and Islam”. En *The Silk Roads. Highway of Culture and Commerce*, editado por Vadime Elisseeff. Berghahn Books, UNESCO, 2000.

Manuel Lázaro Pulido  
Vicerrectorado de Investigación  
Universidad Internacional de La Rioja  
Av. de la Paz, 137  
26006 Logroño (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-9519-4113>

Qiaonan Liu Zhao  
Escuela de Doctorado  
Universidad de Salamanca  
Patio de Escuelas Menores  
37008 Salamanca (España)



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.207>

**RELACIONES DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR ENTRE CHINA Y  
LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS ESPAÑOLAS: OPORTUNIDAD  
EDUCATIVA, COMERCIAL Y ESPIRITUAL**

***HIGHER EDUCATION RELATIONS BETWEEN CHINA AND SPANISH  
CATHOLIC UNIVERSITIES: EDUCATIONAL, COMMERCIAL AND  
SPIRITUAL OPPORTUNITY***

DINGYUAN LIU

*Universidad de Salamanca*

PENG ZHANG

*Universidad de Salamanca*

Recibido: 13/02/2024

Aceptado: 22/06/2024

RESUMEN

Se analiza la creciente colaboración educativa entre China y las universidades católicas españolas, destacando las oportunidades en tres áreas principales: educativa, comercial y espiritual. En el ámbito educativo, se subraya cómo la globalización y la internacionalización han favorecido la colaboración en programas académicos, intercambios estudiantiles, y la creación de sinergias académicas entre ambas naciones. Las universidades católicas españolas han aprovechado la creciente demanda de educación de calidad en China para atraer estudiantes, ofreciendo programas de doble titulación y fomentando la movilidad estudiantil. Comercialmente, el mercado educativo chino, en constante expansión, se presenta como una oportunidad significativa para las

universidades españolas, que pueden aprovechar la creciente clase media china dispuesta a invertir en educación internacional. Espiritualmente, el artículo destaca el papel de las universidades católicas españolas en el fomento del diálogo interreligioso y la promoción de valores cristianos en un contexto chino predominantemente secular, lo que abre una vía para la comprensión mutua y el intercambio cultural y religioso.

*Palabras clave:* Educación superior, China, universidades católicas españolas, diálogo interreligioso, valores cristianos, colaboración educativa.

#### ABSTRACT

It explores the growing educational collaboration between China and Spanish Catholic universities, highlighting opportunities in three main areas: educational, commercial, and spiritual. In the educational field, the article emphasizes how globalization and internationalization have facilitated collaboration in academic programs, student exchanges, and the creation of academic synergies between the two countries. Spanish Catholic universities have capitalized on the growing demand for quality education in China by attracting students through double degree programs and promoting student mobility. Commercially, the expanding Chinese educational market presents a significant opportunity for Spanish universities, which can leverage China's rising middle class willing to invest in international education. Spiritually, the article highlights the role of Spanish Catholic universities in fostering interreligious dialogue and promoting Christian values in a predominantly secular Chinese context, providing a path for mutual understanding and cultural and religious exchange.

*Keywords:* Higher education, China, Spanish Catholic universities, interreligious dialogue, Christian values, educational collaboration.

En las últimas décadas, la globalización ha transformado las relaciones internacionales en todos los campos, incluyendo la educación superior. La globalización ha intensificado la necesidad de integrar la educación superior en un marco internacional, promoviendo la colaboración entre países para compartir conocimientos, recursos y experiencias. Pero no solo ello, sino que la internacionalización también es esencial para que las instituciones educativas de todo el mundo puedan mantener estándares internacionales de calidad. En particular, resalta cómo la internacionalización ayuda a mejorar la calidad educativa, fomenta la movilidad estudiantil y fortalece la investigación global. Además, enfatiza la importancia de la movilidad estudiantil, que permite a los

estudiantes conocer diversas culturas y sistemas educativos, creando una red global que enriquece el aprendizaje<sup>1</sup>.

En este contexto, las universidades católicas españolas han emergido como actores clave en la relación educativa entre China y el mundo occidental debido a varios factores que las posicionan de manera estratégica en el ámbito internacional. Uno de ellos es la creciente demanda de educación internacional de calidad en China, la internacionalización de las universidades españolas<sup>2</sup> y, particularmente, la presencia de valores cristianos en la formación educativa que tienen una resonancia significativa en un contexto global cada vez más interconectado<sup>3</sup>.

En las últimas décadas, las universidades católicas españolas han trabajado activamente en procesos de internacionalización, buscando establecer alianzas estratégicas con instituciones académicas de todo el mundo. Esta apertura no solo ha favorecido la movilidad de estudiantes y académicos, sino que ha permitido que las universidades españolas se inserten en redes globales de conocimiento, investigación y formación profesional.

En el caso específico de China, las universidades españolas, incluyendo las católicas, han logrado consolidarse como destinos atractivos para estudiantes chinos interesados en obtener una formación internacional, especialmente en áreas como el derecho, las ciencias sociales, los estudios internacionales y las humanidades. China muestra una creciente preferencia por colaborar con Australia, Países Bajos y España, mientras que las preferencias por Japón, Alemania y Suecia han disminuido<sup>4</sup>. Como señalan Fan Yang y Jiangjiao Yang, “ambos países reconocen la importancia de la internacionalización como motor de desarrollo económico y cultural”<sup>5</sup>. Además, muchas universidades españolas cuentan con programas de doble titulación, becas y convenios de intercambio, lo que facilita la movilidad estudiantil y permite a los estudiantes chinos

1 Shakeel Ahmad, “Internationalization of Higher Education: A Tool for Sustainable Development”, *OIDA International Journal of Sustainable Development* 4 (2012): 79-90.

2 Fundación CYD, *El reto de la internacionalización de la universidad española. Análisis y propuestas* (Fundación CYD, 2023).

3 Cf. Juan Luis Lorda, *La vida intelectual en la universidad. Fundamentos, experiencias y libros* (Eunsa, 2016), 53-78.

4 Lili Yuan, et al., “Who are the international research collaboration partners for China? A novel data perspective based on NSFC grants”, *Scientometrics* 116 (2018): 401-22.

5 Fan Yang y Jiangjiao Yang, “Comparación de la internacionalización de Educación Superior de España y China”, en *Caleidoscopio educativo: prácticas y reflexiones Iberoamericanas*, ed. por Carmen Sánchez Ovcharov (GKA Ediciones, 2017): 318.

disfrutar de una educación de alta calidad en el contexto europeo, particularmente en España.

Las oportunidades que se presentan en este vínculo no solo se limitan a la cooperación educativa y comercial, sino que también abren un espacio para el intercambio espiritual y cultural. Este artículo explora las diversas dimensiones de las relaciones de la educación superior entre China y las universidades católicas españolas, destacando las oportunidades que se ofrecen tanto a nivel académico como económico y religioso.

## I. OPORTUNIDAD EDUCATIVA: INTERNACIONALIZACIÓN Y SINERGIAS ACADÉMICAS

La educación superior en China ha experimentado un auge sin precedentes en los últimos años, posicionándose como una de las potencias educativas globales. La internacionalización de la educación superior ha emergido como un factor clave en la evolución de las universidades chinas en las últimas décadas<sup>6</sup>. China, con su rápida expansión económica y su creciente influencia en la arena global, ha impulsado las estrategias y políticas implementadas en China para establecer universidades de clase mundial<sup>7</sup>, llegando a emitir emitido 151 documentos de políticas relacionadas con el intercambio y la cooperación educativa internacional, abarcando áreas como la educación cultural, técnica, en el extranjero y para estudiantes extranjeros<sup>8</sup>, lo que ha llevado a sus instituciones educativas a reforzar su presencia en el ámbito internacional, y ha dado lugar a una serie de sinergias académicas con universidades de todo el mundo. En este contexto, las universidades chinas han buscado activamente asociarse con instituciones extranjeras, promover programas de intercambio académico, y establecer campus en el extranjero, todo con el fin de mejorar la calidad educativa y preparar a los estudiantes para el mundo globalizado.

Las principales universidades chinas, como Tsinghua, Pekín, Fudan y Zhejiang, han establecido alianzas con universidades extranjeras de renombre, lo que ha permitido a China acceder a metodologías educativas avanzadas, mejorar sus estándares de investigación, y fomentar el desarrollo de sus programas

6 Xinran Liao e Inmaculada Egidio, "La internacionalización de la educación superior en China", *Revista Española de Educación Comparada* 28 (2016): 257.

7 Jian Li y Eryong Xue, "Rethinking how to create world-class universities in China: A policy mapping perspective", *Educational Philosophy and Theory*, 54, no. 1 (2022): 81-91.

8 Jian Li y Eryong Xue, "'The rising soft power': An educational foreign exchange and cooperation policy conceptual framework in China", *Educational Philosophy and Theory* (2022): 1-10.

académicos en áreas clave como tecnología, ingeniería, ciencias sociales, negocios, y arte<sup>9</sup>. Este proceso de internacionalización ha tenido un impacto positivo en la calidad educativa, promoviendo un enfoque más abierto, inclusivo y global en el aprendizaje y la enseñanza<sup>10</sup>.

Las sinergias académicas que se generan mediante la internacionalización son una oportunidad clave para las universidades chinas. Estas sinergias incluyen colaboraciones de investigación, programas de doble titulación, intercambios de estudiantes y profesores, y proyectos conjuntos en áreas específicas del conocimiento.

## 1. INVESTIGACIÓN CONJUNTA

En los últimos años, las universidades chinas han adoptado cada vez más iniciativas de investigación conjunta con universidades de todo el mundo, reflejando la creciente ambición del país de convertirse en líder global en educación superior e innovación. China ha adoptado un enfoque dual que combina la actividad global con el fortalecimiento de su sistema científico nacional. Este modelo ha permitido a China construir una infraestructura científica robusta y establecer conexiones internacionales estratégicas<sup>11</sup>. Este cambio estratégico hacia la colaboración internacional ha facilitado el intercambio de conocimientos, recursos y experiencias, haciendo contribuciones significativas a la solución de los desafíos globales y al avance de la investigación de vanguardia.

El impulso de las universidades chinas a priorizar la investigación conjunta con instituciones internacionales se debe a diversos factores. Uno es el apoyo del gobierno chino a este proceso. El gobierno chino ha invertido considerablemente en la educación superior, alentando a las universidades a expandir su presencia global. La planificación estratégica ha sido fundamental en la transformación de las universidades chinas, permitiendo una diferenciación clara en términos de calidad y enfoque académico<sup>12</sup>. La política educativa del país ha evolucionado para abrir las puertas a la cooperación internacional, el

9 Meiping Wang, "Scientific Collaboration in Top Five Chinese Universities", *Open Access Library Journal* 11, no. 9 (2024): 1-22. <https://doi.org/10.4236/oalib.1112061>.

10 Duanhong Zhang, et al., "Exploring the Role of International Research Collaboration in Building China's World-Class Universities", *Sustainability* 14, no. 6 (2022): 3487.

11 Simon Marginson, "'All things are in flux': China in global science", *Higher Education* 83 (2021): 1-30.

12 Juan Hu et al., "Strategic planning and the stratification of Chinese higher education institutions", *Higher education research in the Asia-Pacific* 63 (2018): 37, <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2017.03.003>.

intercambio académico y la atracción de estudiantes extranjeros<sup>13</sup>. Políticas como la Iniciativa Doble Primera Clase, que tiene como objetivo cultivar instituciones de clase mundial, han incentivado a las universidades chinas a formar asociaciones internacionales para la investigación y el intercambio académico.

Por otra parte, podemos señalar el acceso a tecnologías avanzadas y expertos. Al colaborar con universidades de primer nivel en los Estados Unidos, Europa y otras partes de Asia, las universidades chinas tienen acceso a metodologías de investigación avanzadas, tecnologías de vanguardia y conocimientos expertos en diversas áreas como ingeniería, medicina, biotecnología y ciencias ambientales.

Por último, podríamos señalar también la asunción de los desafíos globales y la necesidad de soluciones colaborativas. Muchos de los problemas más urgentes de hoy, como el cambio climático, las crisis sanitarias globales y el desarrollo sostenible requieren de la cooperación global. La investigación conjunta permite que las universidades chinas participen en la solución de estos desafíos combinando el conocimiento de diversas regiones y disciplinas.

En este sentido, las universidades chinas han centrado sus esfuerzos de investigación conjunta en una variedad de áreas de alto impacto, con el objetivo de hacer contribuciones significativas al conocimiento y la innovación global. China, señalan Wu y Zha, ha transitado de una internacionalización orientada hacia adentro, centrada en la adopción de modelos educativos occidentales, a una orientada hacia afuera, promoviendo su propio sistema educativo y valores culturales<sup>14</sup>. De este modo, China se ha convertido en un líder global en tecnología e ingeniería. Universidades como Tsinghua, Pekín y Zhejiang están a la vanguardia de la investigación conjunta en inteligencia artificial (IA), tecnología 5G, robótica y computación cuántica. A través de proyectos conjuntos con universidades como MIT, Stanford y Oxford, las instituciones chinas no solo están impulsando la innovación tecnológica, sino también moldeando las tendencias globales en la economía digital. Junto a ello China ha invertido significativamente en investigación médica, Universidades como Fudan y Shanghai Jiao Tong han colaborado con los principales centros de investigación internacionales para explorar avances en vacunas, genómica, bioingeniería y desarrollo farmacéutico. A través de estas asociaciones, China está contribuyendo a los esfuerzos globales de salud, al mismo tiempo que mejora sus propios

13 Fuhui Li, "The Internationalization of Higher Education in China: The Role of Government", *Journal of International Education Research* 12 (2016): 47-52.

14 Hantian Wu y Qiang Zha, "A new typology for analyzing the direction of movement in higher education internationalization", *Journal of Studies in International Education* 22, no.3 (2018): 259-77.



sistemas de salud. A ello se le ha sumado el afrontar los desafíos del entorno, es decir de las Ciencias Ambientales y Sostenibilidad. La universidad china es sensible a la necesidad urgente de abordar el cambio climático y la degradación ambiental, forjando asociaciones con centros de investigación globales para estudiar prácticas sostenibles, energías renovables y conservación ambiental. Pekín y Tsinghua están liderando proyectos enfocados en tecnologías de energía limpia, captura de carbono y fabricación verde, con el objetivo de contribuir a las metas globales de sostenibilidad.

Junto a estas áreas de conocimiento destacan también la investigación en la exploración de los desafíos globales en las ciencias sociales. Áreas como gobernanza global, desigualdad social y relaciones internacionales están siendo estudiadas a través de proyectos de investigación conjunta con universidades como Harvard, London School of Economics y Universidad de Tokio.

Estos logros son posibles gracias a las numerosas ventajas que ofrecen las iniciativas de investigación conjunta. Elementos relativos a la mejora de la calidad de la investigación y la innovación al colaborar con instituciones prestigiosas, lo que permite ir ganando en el acceso a ideas y metodologías diversas que pueden llevar a innovaciones de gran impacto. A su vez, la investigación conjunta expone a los estudiantes y profesores a diferentes culturas académicas y prácticas, ampliando sus horizontes y equipándolos con las habilidades necesarias para sobresalir en un entorno académico y profesional globalizado. Más allá del no poco importante factor de que este impulso ayuda al fortalecimiento de la influencia global de China, las colaboraciones de investigación con instituciones internacionales reconocidas tienen un impacto directo en los rankings globales de las universidades chinas. En definitiva, estas asociaciones aumentan la visibilidad y credibilidad de la investigación china, lo que facilita que sus hallazgos sean publicados en revistas de alto impacto, mejorando la reputación de las universidades involucradas.

## 2. PROGRAMAS DE DOBLE TITULACIÓN

Los programas de doble titulación son una iniciativa educativa que permite a los estudiantes obtener dos títulos académicos de universidades distintas, una en su país de origen y otra en una institución extranjera, tras completar un plan de estudios conjunto. Los programas de títulos conjuntos combinan los recursos y fortalezas de dos o más instituciones, ofreciendo a los estudiantes una

experiencia educativa enriquecedora y diversa<sup>15</sup>. Estos programas no solo son beneficiosos para los estudiantes, sino que también fomentan la cooperación internacional entre universidades y amplían las oportunidades académicas y profesionales de los participantes. Manuel Souto-Otero, cómo estos programas ofrecen a los estudiantes una formación académica más completa y una mayor movilidad internacional, lo que facilita la integración en el mercado laboral global. Además, señala que las universidades que implementan estos programas suelen mejorar su reputación y competitividad internacional<sup>16</sup>.

En el contexto de las universidades chinas, los programas de doble titulación con instituciones extranjeras están diseñados para permitir que los estudiantes obtengan títulos tanto de las universidades chinas como de las extranjeras con las que han establecido acuerdos. Esto implica que, al finalizar sus estudios, los estudiantes no solo reciben un título chino, sino también uno reconocido internacionalmente, lo que mejora considerablemente su empleabilidad global y los prepara para una carrera internacional. Efectivamente, al completar un programa de doble titulación, los estudiantes chinos obtienen títulos que son reconocidos en el país donde estudian y en el extranjero. Esto les otorga una ventaja significativa en el mercado laboral global, ya que los empleadores valoran las credenciales internacionales y la experiencia de haber estudiado en diferentes contextos educativos. Junto al reconocimiento internacional este programa favorece aprender nuevas metodologías de enseñanza, acceder a recursos educativos de primera calidad y ampliar sus redes profesionales. Esta experiencia internacional no solo les permite desarrollarse en un entorno académico más diverso, sino que también les da una ventaja competitiva en el mundo profesional, al estar mejor preparados para trabajar en un entorno globalizado.

No se puede pasar por alto que estos programas fomentan la movilidad estudiantil, ya que los estudiantes chinos pasan una parte de su formación en el extranjero, lo que les permite adaptarse a diferentes culturas y sistemas educativos. Al estudiar en un contexto internacional, los estudiantes también desarrollan habilidades interpersonales y interculturales que son altamente valoradas por los empleadores, especialmente en un mundo globalizado y cada vez más interconectado.

15 Jane Knight y Jack Lee, "International Joint, Double, and Consecutive Degree Programs New Developments, Issues, and Challenges", en *The Handbook of International Higher Education*, ed. por D. Deardorff, H. de Wit, B. Leask y H. Charles (Routledge, 2022), 415-28.

16 Manuel Souto-Otero, "The Role of Double Degree Programmes in the Internationalisation of Higher Education", *Journal of Studies in International Education* 15, no. 2 (2011): 123-45.

La suma de estos valores lleva a que los títulos obtenidos a través de programas de doble titulación no solo aumentan la empleabilidad en el país de origen de los estudiantes, sino que también les abren puertas en otros mercados internacionales. Empresas multinacionales y organizaciones globales prefieren contratar a personas que tengan una comprensión profunda de varias culturas y sistemas educativos, ya que esto indica que están preparadas para trabajar en equipos internacionales y adaptarse a desafíos globales.

### 3. INTERCAMBIOS ACADÉMICOS

Los intercambios académicos entre universidades chinas y extranjeras son una de las herramientas más valiosas para fomentar la internacionalización de la educación superior. Estos intercambios permiten a los estudiantes estudiar en universidades fuera de su país de origen durante un periodo determinado, lo que les ofrece una experiencia educativa única que enriquece tanto su conocimiento académico como su desarrollo personal.

También permiten el reclutamiento de estudiantes internacionales en el nivel de educación superior, de modo que el gobierno chino ha implementado políticas para atraer estudiantes extranjeros, aumentando la presencia de instituciones chinas en el ámbito educativo global<sup>17</sup>.

Por un parte, intercambios académicos permiten que los estudiantes chinos accedan a una educación internacional que puede ser muy diferente a la que reciben en su país de origen en términos de diferentes métodos de enseñanza, enfoques académicos diversos y nuevas áreas de estudio.

Los intercambios académicos fomentan el desarrollo de habilidades interpersonales que son esenciales en un mundo globalizado tales como el trabajo en equipo internacional, la adaptabilidad y la de contactos internacional que puede ser un recurso invaluable cuando los estudiantes busquen oportunidades laborales en el futuro, especialmente si aspiran a trabajar en empresas multinacionales o en el extranjero.

Por otra parte, los intercambios académicos también son una excelente oportunidad para que los estudiantes chinos se adapten a nuevos entornos, tanto académicos como culturales, de modo que sean más autónomos, aprendan a gestionar su tiempo de manera más eficaz y a tomar decisiones por sí mismos, lo

17 Hantian Wu, "Three dimensions of China's 'outward-oriented' higher education internationalization», *Higher Education* 77, no. 1 (2019): 89-91, <https://doi.org/10.1007/s10734-018-0262-1.f>

que contribuye a su crecimiento personal y madurez y lo que es muy importante, en lo que nosotros queremos aquí señalar una adaptación cultural, es decir, aprender a vivir en una nueva cultura, lo que implica aprender a entender y respetar las costumbres, tradiciones y normas sociales de otros países.

Así, pues, este movimiento estratégico ha dado lugar a la creación de asociaciones con universidades de todo el mundo, que van desde Estados Unidos y Europa hasta otras partes de Asia. Estas asociaciones están diseñadas para facilitar los intercambios académicos, iniciativas de investigación conjunta y movilidad estudiantil, lo que mejora la calidad educativa y fomenta la colaboración global.

En este contexto, las universidades católicas españolas, con su amplia experiencia en la formación de profesionales altamente cualificados y en la transmisión de valores cristianos, están particularmente bien posicionadas para aprovechar estos esfuerzos de internacionalización, gracias a su rica tradición de proporcionar educación de alta calidad y su profundo compromiso con los valores cristianos. Su compromiso con la excelencia educativa y los valores éticos les permite establecer colaboraciones fructíferas con universidades chinas, promoviendo el intercambio cultural y académico entre ambas regiones.

En este sentido, a lo largo de los años, las universidades católicas españolas han construido una sólida reputación por formar profesionales altamente cualificados que no solo son técnicamente competentes, sino también socialmente responsables, gracias a su integración única de ética y valores morales en sus programas educativos.

A través de programas de intercambio académico, doble titulación y colaboración en proyectos de investigación, las universidades católicas españolas pueden ofrecer una educación de alta calidad a los estudiantes chinos y, al mismo tiempo, enriquecer su propio currículo con la perspectiva asiática. Los programas de movilidad internacional, especialmente aquellos dirigidos a jóvenes estudiantes chinos que buscan estudiar en el extranjero, abren nuevas posibilidades de cooperación y colaboración entre instituciones educativas. Esto permite que los estudiantes chinos accedan a la rica tradición educativa y cultural de España, mientras que los estudiantes españoles amplíen sus horizontes y aprenden de una de las culturas más antiguas y fascinantes del mundo.

Además, el aprendizaje del idioma español y la cultura hispana son áreas de creciente interés en China. En este contexto, las universidades católicas españolas tienen un papel crucial en la enseñanza del español como lengua extranjera, ofreciendo cursos especializados que no solo permiten a los estudiantes chinos comunicarse mejor en el mundo globalizado, sino que también

fomentan una comprensión más profunda de la historia, la literatura y la religión católica que caracteriza a la cultura española.

## II. OPORTUNIDAD COMERCIAL: INTERCAMBIO Y ALIANZAS ESTRATÉGICAS

China, con su vasta población y una economía en constante crecimiento, se ha convertido en un mercado clave para las universidades católicas españolas. Efectivamente China es el país más poblado del mundo, lo que representa una enorme base de estudiantes potenciales interesados en la educación superior. Las universidades católicas españolas pueden ver en este mercado una oportunidad para atraer estudiantes chinos a sus programas académicos, ya sea a través de programas de intercambio, maestrías o cursos especializados. Sumado a esto China ha experimentado un rápido crecimiento económico durante las últimas décadas, lo que ha generado una clase media emergente con mayores recursos y la disposición a invertir en educación internacional. Este crecimiento también ha impulsado el interés de los ciudadanos chinos por obtener títulos académicos de instituciones internacionales prestigiosas, incluidas las universidades católicas españolas, que podrían ofrecerles formación académica de calidad en campos específicos. Zhang, Rollins y Lipitakis en su artículo “China’s emerging centrality in the contemporary international scientific collaboration network”, muestran que la colaboración multilateral es un factor clave que influye en la centralidad de un país, más allá de la simple escala de la coautoría internacional. La educación se presenta como un motor clave de la economía de China y su emergente percepción como innovador y potencia intelectual de primer mundo<sup>18</sup>.

En un mundo cada vez más globalizado, las universidades no solo cumplen la función de formar a las futuras generaciones de profesionales, sino que también juegan un papel clave en la creación de lazos internacionales que benefician tanto a los estudiantes como a las instituciones educativas. La educación superior se ha convertido en un fenómeno global, con inscripciones que aumentaron de 100 millones a 150 millones en una década. La globalización ha influido en la educación superior, promoviendo la movilidad de estudiantes y académicos, y la creación de redes internacionales de conocimiento. La internacionalización se presenta como una respuesta a la mundialización, con políticas y programas

18 Z. Zhang, J.E. Rollins y E. Lipitakis, “China’s emerging centrality in the contemporary international scientific collaboration network”, *Scientometrics* 116 (2018): 1075-91.

que las universidades implementan frente a este fenómeno<sup>19</sup>. En este sentido, las universidades españolas, en particular aquellas de carácter católico, han logrado consolidar una conexión estratégica con mercados clave como el de China, un país con una vasta población y una economía en constante crecimiento.

Este vínculo, sin embargo, no se limita únicamente al intercambio de estudiantes y profesores. Si bien este aspecto es fundamental para enriquecer la experiencia académica y cultural, el alcance de la relación entre las universidades españolas y los estudiantes internacionales va más allá. Las universidades españolas tienen el potencial de generar oportunidades comerciales que impactan positivamente tanto a la educación superior como a la economía nacional.

El intercambio de estudiantes y profesores ha sido durante mucho tiempo uno de los pilares de la cooperación educativa internacional. La posibilidad de que estudiantes chinos (y de otras nacionalidades) accedan a programas educativos de alta calidad en España ofrece una enriquecedora oportunidad tanto para los estudiantes como para las universidades. Este tipo de interacción cultural y académica contribuye a la creación de redes globales que benefician la investigación y el desarrollo, impulsando la innovación en diversas áreas del conocimiento.

Además, los programas de movilidad académica permiten a los estudiantes españoles aprender de las culturas extranjeras, lo que fomenta una educación más globalizada y completa. Estos intercambios son, por lo tanto, esenciales para el fortalecimiento de los lazos entre las universidades españolas y otras instituciones académicas internacionales.

Efectivamente, el vínculo entre las universidades españolas y los estudiantes internacionales también se traduce en una fuente de ingresos significativa para las instituciones. A medida que la demanda de educación internacional crece, especialmente desde países como China, las universidades españolas han visto cómo sus programas académicos atraen a una nueva generación de estudiantes dispuestos a invertir en una educación de calidad en Europa.

Este flujo de estudiantes internacionales no solo beneficia a las universidades en términos de prestigio, sino también económicamente. Las instituciones educativas generan ingresos a través de la matrícula de estudiantes internacionales, lo que puede contribuir al desarrollo de nuevos programas, la mejora de infraestructuras y la implementación de proyectos educativos innovadores.

19 Philip G. Altbach, Liz Reisberg y Laura E. Rumbley, *Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution* (Brill, 2019).

Además, el creciente número de estudiantes internacionales fomenta un entorno académico más diverso y enriquecedor, lo que repercute positivamente en la calidad de la enseñanza.

Las universidades españolas, especialmente aquellas de carácter católico, tienen la oportunidad de aprovechar esta creciente demanda de educación internacional. A través de sus programas educativos, pueden ofrecer a los estudiantes chinos y de otros países asiáticos una educación que no solo les permita acceder a nuevas perspectivas académicas, sino también una formación que los prepare para ser profesionales globalmente competentes.

Además, al establecer alianzas con instituciones académicas de China y otros países de Asia, las universidades españolas pueden expandir su presencia en mercados clave, fortaleciendo su imagen como instituciones de prestigio y calidad en el ámbito internacional. Esta presencia no solo beneficia a los estudiantes y las universidades, sino que también contribuye al fortalecimiento de las relaciones diplomáticas y comerciales entre España y estos países.

Otra circunstancia que se suma es el hecho de la globalización. “En los escritos contemporáneos sobre educación superior, globalización e internacionalización son términos cada vez más populares, y también se utilizan cada vez más como marcos para la investigación en educación superior”<sup>20</sup>. Efectivamente, la globalización ha abierto nuevos horizontes para las universidades de todo el mundo, y las universidades católicas españolas no son la excepción. Con China como un actor económico clave, estas instituciones tienen ante sí un vasto panorama de oportunidades para expandir su presencia en el mercado educativo chino, un mercado en auge impulsado por una población creciente y un continuo desarrollo económico. En este contexto, las universidades católicas españolas pueden explorar diversas estrategias para adaptarse a las necesidades específicas de China y fortalecer sus vínculos con el país.

El principal desafío que enfrentan las universidades españolas al ingresar al mercado chino es la necesidad de adaptar sus programas educativos a las características culturales y económicas de China. Las universidades católicas españolas pueden explorar la posibilidad de ofrecer programas educativos personalizados que se alineen con los intereses y demandas del mercado chino. Esto puede incluir la creación de cursos de formación continua, programas de máster y especializaciones en áreas clave como negocios internacionales, tecnologías

20 Malcolm Tight, “Globalization and internationalization as frameworks for higher education research”, *Research Papers in Education* 36 (2019): 52.

emergentes y estudios interculturales, que sean de interés tanto para profesionales como para estudiantes chinos.

A medida que las universidades católicas españolas logran consolidarse como centros de excelencia académica y comercial, sus vínculos con China podrían evolucionar hacia proyectos más ambiciosos. Estos proyectos podrían incluir la formación de líderes empresariales y profesionales que contribuyan al desarrollo tanto de China como de España.

El mercado educativo chino representa una oportunidad clave para las universidades católicas españolas. Con una población numerosa y una economía en constante crecimiento, China ofrece un sinfín de posibilidades para la expansión de estas instituciones. Desde la creación de programas educativos personalizados hasta el establecimiento de alianzas estratégicas y la creación de proyectos conjuntos, las universidades católicas españolas tienen todas las herramientas para consolidar su presencia en China y aprovechar las oportunidades comerciales que ofrece este gigante asiático.

Al lograr una mayor integración en el sistema educativo chino, las universidades católicas no solo fortalecerán sus vínculos con el país, sino que también contribuirán a la formación de futuros líderes que desempeñarán un papel crucial en la economía global del mañana.

### III. OPORTUNIDAD ESPIRITUAL: EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y LOS VALORES CRISTIANOS

Un elemento fundamental de la internacionalización implica la la mirada omnicompreensiva del hombre y del mundo en el que vive. Como señalan Felix Maringe y Nicholas Foscett, la movilidad estudiantil y la colaboración en investigación son componentes clave de la internacionalización que enriquecen la experiencia educativa y promueven la comprensión intercultural<sup>21</sup>.

Aunque China se caracteriza por una tradición principalmente secular y una mayoría de su población sin afiliación religiosa, alberga una notable diversidad religiosa. En este contexto, las universidades católicas españolas tienen una oportunidad única para contribuir a la formación y comprensión religiosa en China, un país que, aunque no tiene una fuerte predominancia del cristianismo, cuenta con una significativa presencia de esta fe. Efectivamente, el catolicismo

21 Felix Maringe y Nicholas Foscett, *Globalization and Internationalization in Higher Education* (Continuum, 2010), 97.



en China ha experimentado una evolución significativa en las últimas décadas, marcada por desafíos y avances en su relación con el Vaticano y las instituciones católicas internacionales<sup>22</sup>. China cuenta con una población católica estimada en alrededor de siete millones de fieles. La Iglesia católica en el país se divide en dos ramas principales: la Iglesia oficial, reconocida y administrada por la Asociación Patriótica Católica China (APCC), y la Iglesia clandestina, que opera sin reconocimiento estatal y mantiene lealtad directa al Vaticano. La APCC fue creada en 1957 para someter a la Iglesia católica al control del Estado y garantizar su adhesión a las políticas del Partido Comunista Chino. Pero la situación se va suavizando<sup>23</sup>. En 2018, el Vaticano y China firmaron un acuerdo provisional sobre el nombramiento de obispos, buscando una mayor armonía entre las dos entidades. Este acuerdo ha sido renovado en varias ocasiones, incluyendo una extensión de cuatro años en octubre de 2024, lo que indica avances en la relación entre la Santa Sede y el gobierno chino.

Las universidades católicas son instituciones que desempeñan un papel fundamental en la formación integral de los estudiantes, promoviendo valores como la solidaridad, la justicia y la ética, valores evangélicos desarrollados por la teología tal como la estructura ética de Tomás de Aquino<sup>24</sup>. Las universidades católicas desempeñan un papel crucial en la formación integral de los estudiantes, promoviendo no solo la excelencia académica sino también el desarrollo moral y espiritual.

Como hemos señalado en las líneas precedentes, las universidades católicas internacionales desempeñan un papel crucial en la formación de líderes y académicos que pueden contribuir al diálogo interreligioso y al entendimiento mutuo entre China y el mundo cristiano. Estas instituciones ofrecen programas de estudio y oportunidades de investigación que abordan temas relacionados con la teología, la filosofía y las ciencias sociales, facilitando el intercambio de ideas y perspectivas entre culturas. Las universidades católicas españolas mantienen una fuerte presencia, ofreciendo programas que integran la fe con la formación académica, un valor añadido preciso en un mundo cada vez más intercultural.

Sin duda alguna, uno de los aspectos más enriquecedores de las relaciones entre las universidades católicas españolas y China puede centrarse en el intercambio espiritual y religioso. China, aunque se caracteriza por una tradición

22 Raphaël McFeat, "Les relations entre le Saint-Siège et la République populaire de Chine", *Politique étrangère*, no. 2 (2014): 179-89, <https://doi.org/10.3917/pe.142.0179>.

23 Emmanuel Lincot, "Le Saint-Siège et la Chine". *Outre-Terre* no. 45 (2015): 277-85.

24 Pierre Zanga, "Estrutura ética De Thomas d'Aquin", *Cauriensia* 18 (2023): 469-88. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.469>.

principalmente secular y una mayoría de su población sin afiliación religiosa, alberga una notable diversidad religiosa. En este contexto, las universidades católicas españolas tienen una oportunidad única para contribuir a la formación y comprensión religiosa en China, un país que, aunque no tiene una fuerte predominancia del cristianismo, cuenta con una significativa presencia de esta fe.

Las universidades católicas españolas, con su vasta experiencia en áreas de teología, filosofía y ciencias sociales, desempeñan un papel crucial en la promoción del diálogo interreligioso. Este intercambio no solo beneficia a los estudiantes chinos, sino que también refuerza el entendimiento mutuo entre la civilización china y el mundo cristiano. A través de las facultades de teología y filosofía, los académicos y estudiantes españoles tienen la oportunidad de involucrarse en un intercambio cultural y espiritual profundo, basado en la comprensión de las creencias y prácticas religiosas de ambos mundos.

El cristianismo en China, aunque históricamente ha enfrentado desafíos en términos de libertad religiosa, ha experimentado un crecimiento significativo en las últimas décadas. Este fenómeno ha despertado un interés renovado por parte de la sociedad china en explorar las tradiciones cristianas y su impacto tanto en la vida personal como en la sociedad en su conjunto. En este contexto, las universidades católicas españolas, con su formación teológica y filosófica, pueden ofrecer un enfoque académico riguroso que facilite un entendimiento más profundo de los principios y valores del cristianismo, al mismo tiempo que fomenta el respeto hacia otras tradiciones religiosas presentes en China, como el budismo, el taoísmo y las religiones populares chinas.

Además, el diálogo interreligioso va más allá de la simple transmisión de conocimientos. Se trata de un proceso de intercambio cultural que promueve el respeto mutuo, la empatía y el entendimiento entre diferentes sistemas de creencias. Las universidades católicas españolas pueden servir de puente para que académicos y estudiantes de ambos países compartan experiencias, reflexiones y principios fundamentales de sus respectivas tradiciones religiosas, creando un espacio donde se aborden cuestiones espirituales y éticas de manera abierta y constructiva.

El intercambio espiritual también puede ser una herramienta poderosa para abordar desafíos contemporáneos que ambas sociedades enfrentan, como el materialismo, el estrés social o la búsqueda de sentido en un mundo cada vez más globalizado y tecnológicamente avanzado. El cristianismo, con su enfoque en la dignidad humana, la justicia social y la paz, ofrece una visión que puede ser complementaria a los valores tradicionales chinos, contribuyendo al debate ético y social en el país.

En España, varias universidades católicas han establecido relaciones con China, promoviendo intercambios académicos y culturales. Por ejemplo, la Universidad Pontificia Comillas y la Universidad de Navarra han colaborado en proyectos conjuntos y programas de intercambio con instituciones chinas, fomentando el entendimiento mutuo y el diálogo interreligioso. Estas iniciativas permiten a los estudiantes y académicos españoles profundizar en el estudio del catolicismo en China y participar en debates sobre la libertad religiosa y los derechos humanos en el país.

Además, las universidades católicas españolas ofrecen programas de formación en teología y filosofía que pueden ser de interés para estudiantes chinos que buscan una comprensión más profunda de la fe católica y su aplicación en contextos contemporáneos. Estas oportunidades educativas contribuyen a fortalecer los lazos entre las comunidades católicas de ambos países y a promover una mayor comprensión y respeto mutuo.

Las universidades católicas españolas no solo representan una fuente importante de formación académica de alta calidad en áreas como la teología y la filosofía, sino que también tienen la capacidad de ser actores clave en el fortalecimiento del diálogo interreligioso entre China y el mundo cristiano. Este tipo de intercambio, fundamentado en el respeto y la colaboración, puede enriquecer tanto a las comunidades cristianas en China como a las sociedades españolas, promoviendo un entendimiento más profundo de las diversas tradiciones espirituales que dan forma a las culturas de ambos países.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmad, Shakeel. "Internationalization of Higher Education: A Tool for Sustainable Development". *OIDA International Journal of Sustainable Development* 4 (2012): 79-90.
- Altbach, Philip G., Liz Reisberg y Laura E. Rumbley. *Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution* (Brill, 2019).
- Fundación CYD. *El reto de la internacionalización de la universidad española. Análisis y propuestas*. Fundación CYD, 2023.
- Hu, Juan, Hao Liu, Yingxia Chen, y Jiali Qin. "Strategic planning and the stratification of Chinese higher education institutions". *Higher education research in the Asia-Pacific* 63 (2018): 36-43. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2017.03.003>.

- Knight, Jane y Jack Lee, "International Joint, Double, and Consecutive Degree Programs New Developments, Issues, and Challenges". En *The Handbook of International Higher Education*, editado por D. Deardorff, H. de Wit, B. Leask y H. Charles. Routledge, 2022.
- Lorda, Juan Luis. *La vida intelectual en la universidad. Fundamentos, experiencias y libros*. Eunsa, 2016.
- Li, Fuhui. "The Internationalization of Higher Education in China: The Role of Government". *Journal of International Education Research* 12 (2016): 47-52.
- Li, Jian y Eryong Xue. "Rethinking how to create world-class universities in China: A policy mapping perspective". *Educational Philosophy and Theory*, 54, no. 1 (2022): 81-91.
- Li, Jian y Eryong Xue. "'The rising soft power': An educational foreign exchange and cooperation policy conceptual framework in China". *Educational Philosophy and Theory* (2022): 1-10.
- Liao Xinran e Inmaculada Egido. "La internacionalización de la educación superior en China". *Revista Española de Educación Comparada* 28 (2016): 257-76.
- Lincot, Emmanuel. "Le Saint-Siège et la Chine". *Outre-Terre* no. 45 (2015): 277-85.
- Marginson, Simon. "'All things are in flux': China in global science". *Higher Education* 83 (2021): 1-30.
- Maringe, Felix y Nicholas Fosskett. *Globalization and Internationalization in Higher Education*. Continuum, 2010.
- McFeat, Raphaël. "Les relations entre le Saint-Siège et la République populaire de Chine". *Politique étrangère*, no. 2 (2014): 179-89.  
<https://doi.org/10.3917/pe.142.0179>.
- Souto-Otero, Manuel. "The Role of Double Degree Programmes in the Internationalisation of Higher Education". *Journal of Studies in International Education* 15, no. 2 (2011): 123-45.
- Tight, Malcolm. "Globalization and internationalization as frameworks for higher education research". *Research Papers in Education* 36 (2019): 52-74.
- Wu, Hantian. "Three dimensions of China's 'outward-oriented' higher education internationalization". *Higher Education* 77, no. 1 (2019): 81-96.  
<https://doi.org/10.1007/s10734-018-0262-1>.
- Wu, Hantian y Qiang Zha. "A new typology for analyzing the direction of movement in higher education internationalization". *Journal of Studies in International Education* 22, no. 3 (2018): 259-77.
- Yang, Fan y Jiangjiao Yang. "Comparación de la internacionalización de Educación Superior de España y China". En *Caleidoscopio educativo: prácticas y reflexiones Iberoamericanas*, editado por Carmen Sánchez Ovcharov. GKA Ediciones, 2017.

- Lili Yuan, Yanni Hao, Minglu Li, Chunbing Bao, Jianping Li y Dengsheng Wu. “Who are the international research collaboration partners for China? A novel data perspective based on NSFC grants”, *Scientometrics* 116 (2018): 401-22.
- Zanga, Pierre. “Estruture éthique De Thomas d’Aquin”. *Cauriensia* 18 (2023): 469-88.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.469>
- Zhang, Z., J.E. Rollins y E. Lipitakis, “China’s emerging centrality in the contemporary international scientific collaboration network”, *Scientometrics* 116 (2018): 1075-91.
- Zhang, Duanhong, Wenjia Ding, Yang Wang y Siwen Liu. “Exploring the Role of International Research Collaboration in Building China’s World-Class Universities”. *Sustainability* 14, no. 6 (2022): 3487.

Dingyuan Liu

Escuela de Doctorado  
Universidad de Salamanca  
Patio de Escuelas Menores  
37008 Salamanca (España)

Peng Zhang

Escuela de Doctorado  
Universidad de Salamanca  
Patio de Escuelas Menores  
37008 Salamanca (España)





## **REFLEXIONES EN TORNO AL CONGRESO DE EDUCACIÓN: “LA IGLESIA ANTE LA EDUCACIÓN. PRESENCIA Y COMPROMISO”**

### ***REFLECTIONS ON THE EDUCATION CONGRESS: ‘THE CHURCH IN EDUCATION: PRESENCE AND COMMITMENT’.***

ÁNGEL LUIS LORENZO FRANCISCO  
*Universidad de Extremadura*

Recibido: 23/05/2024

Aceptado: 22/06/2024

#### **RESUMEN**

En este artículo se tiene por objetivo acercarnos a lo que supuso el Congreso de Educación de febrero 2024 en el Auditorio de IFEMA en Madrid. Un Congreso que se vino trabajando con anterioridad desde los distintos paneles de experiencias, y que manifestó la pasión educativa de todos los ámbitos.

La metodología concreta que se ha llevado a cabo se centra en una participación preparatoria, con una línea claramente transformadora y humanizadora que se dio en nuestra Diócesis; específicamente en una exposición fotográfica “al límite” en la Catedral de Coria. Es importante educar para la realidad, que pone ante nosotros personas reales en su hoy y ahora, con sus potencialidades, características y determinaciones. La ERE puede desempeñar un papel importante en el desarrollo de una conciencia ética y social.

El Congreso supuso una reflexión educativa a nivel nacional, que marcó un momento álgido para mostrar que la participación de todas las dimensiones educativas de la fe es el camino, y que la Enseñanza Religiosa Escolar enriquece el currículo educativo. Tenemos la obligación de seguir construyendo juntos el post congreso, bajo el fundamento de una educación integral de inspiración cristiana.

*Palabras clave:* Educación, Congreso, Universidad, inclusión, transformación, pedagogía crítica.

#### ABSTRACT

The objective of this article is to get closer to what the Education Congress of February 2024 entailed in the IFEMA Auditorium in Madrid. A Congress that had been worked on previously from the different panels of experiences, and that manifested the educational passion of all areas.

The specific methodology that has been carried out focuses on preparatory participation, with a clearly transformative and humanizing line that occurred in our Diocese; specifically in a photographic exhibition "to the limit" in the Cathedral of Coria. It is important to educate for reality, which puts before us real people in their today and now, with their potential, characteristics and determinations. The ERE can play an important role in the development of an ethical and social conscience.

The Congress represented an educational reflection at the national level, which marked a high point to show that the participation of all educational dimensions of faith is the way, and that School Religious Education enriches the educational curriculum. We have the obligation to continue building the post-congress together, under the foundation of a comprehensive education of Christian inspiration.

*Keywords:* Education, Congress, University, inclusion, transformation, critical pedagogy.

#### INTRODUCCIÓN

La educación es uno de los pilares de la sociedad y la cultura. Desde su organización como estructura, el ser humano ha velado por que la educación responda a las necesidades de cada tiempo y de cada contexto, así han nacido los sistemas educativos, cada uno en una época distinta y con finalidades adaptadas a cada necesidad. Sin embargo, todos los sistemas coinciden en que la



educación debe propender por la formación integral del ser humano, por la construcción de su conciencia y para que busque adecuadamente el sentido de su existencia.

A la búsqueda de ese sentido se tuvo en cuenta abrir un proceso de encuentro, participación y diálogo<sup>1</sup>, que tuviera vigente cada uno de los ámbitos educativos en los que tenemos presencia. El Congreso que hemos celebrado ha sido una oportunidad extraordinaria para reflexionar, en este momento de nuestra sociedad, sobre los fines, el sentido, los medios, y la misión educadora de la Iglesia. Tomar más conciencia de la presencia como Iglesia en el ámbito de la educación católica<sup>2</sup>.

En este artículo se hace un recorrido por los antecedentes que han conducido al Congreso, desde un plano religioso al civil. Se muestra, por proximidad, un panel de experiencia que hemos tenido en nuestra Diócesis de Coria-Cáceres, y un manifiesto testimonial de algún ponente para ver como la universidad también educa. Por último, llegaremos a unas conclusiones que sigan poniendo la misión educadora de la Iglesia en el foco de reflexión, a la luz de aquel Congreso celebrado hace cien años, en el pasado S. XX. Esta coincidencia centenaria (1924-2024) nos puede ayudar a recobrar también lo mejor de nuestra tradición (Pedro Poveda, Enrique Herrera Oria, Xavier Zubiri) mirando hacia esa edad de oro de la educación.

Antes y ahora necesitamos esa altura intelectual y pedagógica para sortear nuestras enormes dificultades en las que estamos debido a determinadas políticas educativas, a pesar de nuestras inquietudes intelectuales y compromisos con este mundo de la educación desde un heroísmo tranquilo. Para llevar a delante este impulso necesitamos sumar, nunca enfrentar o dividir.

La evidencia más visible de que este impulso eclesial llega a nuestra realidad es la convocatoria pública, en junio de 2023, del congreso “La Iglesia en la educación. Presencia y compromiso”. La iniciativa se había aprobado en abril en la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española, y se venía gestando a lo largo de ese curso escolar 2022/23. La propuesta es sinodal y de

1 Carmen Peña-Aurora Mª López, *Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia Hoy*, (Madrid: Dykinson, 2022), 26: “Diálogo permanente...real que se busca más allá de cualquier éxito”.

2 Ramiro Pellitero Iglesias, “La aportación de la perspectiva cristiana en el actual momento educativo”, en: *Roczniki Teologiczne*, Vol. 67, (Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła I, 2020), 32 “Si lo católico significa universalidad y plenitud, la educación de inspiración católica se sitúa en la línea de una propuesta de vida plena; con un horizonte de universalidad, capaz de promover el diálogo y establecer puentes, que conduzca a la unión entre la verdad y el amor, y facilite la reciprocidad del bien como fuente de civilización y verdadera humanización”.

calidad. Y La pregunta es: ¿De qué modo podemos realizar hoy ese caminar juntos, que nos permita como centros educativos anunciar el Evangelio, de acuerdo con la misión que nos fue confiada; y que pasos el Espíritu Santo nos invita a dar para crecer como Iglesia Sinodal? No es fácil, por eso debemos huir de cierta ingenuidad antropológica, ya que poseemos una tendencia natural en nuestra sociedad a la fragmentación.

Convocar, valorar, reconocer y celebrar. Son verbos que se conjugan en el proceso de todo el Congreso y que los alejan de acomodarnos a ciertos prejuicios. Señalando saberes abiertos a la transcendencia, humanizadores, ayudando a construir sociedades respetuosas de la diversidad. Todo ello muestra, que la religión se convierte en beneficio para todo el sistema educativo, tanto para la formación cultural como para la formación personal. Era el momento (el ahora entre todos los a horas) de diseñar caminos juntos y disponernos de forma programática para hacer frente a todo el panorama educativo (inclusión de estudiantes migrantes, inteligencia artificial, ética humanista, transformación de procesos...etc) Sabiendo como dice Gregorio Luri en una charla en la Universidad Francisco de Vitoria allá por finales del año 2023: *“No es el conocimiento lo que forma el alma, sino el alma lo que da forma al conocimiento”*. Adentrémonos en el “aliento” del carácter programático de lo vivido en ese mes de febrero en Madrid.

## I. CARÁCTER PROGRAMÁTICO DEL CONGRESO

Arrancamos de un importante antecedente: El Congreso “Educar hoy y mañana. Una pasión que se renueva”, convocado en Roma en 2015 con motivo de los cincuenta años de la declaración conciliar *Gravissimum educationis* y los veinticinco de la exhortación apostólica *Ex Corde Ecclesiae*.

En este marco, se publica en 2022 la instrucción de la Congregación para la Educación Católica, *La identidad para la escuela católica para una cultura del diálogo*, y, más recientemente, una carta conjunta de este Dicasterio con el Dicasterio para la Vida Consagrada, dirigida *“a los que participan en la misión educativa de las escuelas católicas”*.

## 1. EN EL PLANO CIVIL.

### 1.1. Declaración de Incheon de 2015

Un documento que supone un compromiso histórico entre naciones para transformar vidas mediante una nueva visión de la educación. En él, se respalda el firme compromiso de los países y la comunidad mundial educativa con la *Agenda Educación 2030*, que propone medidas audaces y urgentes para transformar las vidas mediante una nueva visión de la educación desde un plano mundial y regional.

Esta se muestra como motor principal de desarrollo centrando esfuerzos en el acceso, la equidad, la inclusión, la calidad y los resultados del aprendizaje, dentro de un enfoque del aprendizaje a lo largo de toda la vida, que nos ponga rumbo a dicha agenda. Es urgente fortalecer las capacidades de maestros y educadores en cuestiones relativas al desarrollo sostenible<sup>3</sup> y a las metodologías pedagógicas apropiadas.

### 1.2. Reimaginar juntos nuestros futuros: un nuevo contrato social para la educación.

Publicado tras la pandemia de la COVID-19, en 2021, y que invita a transformar la cultura educativa a través de un amplio y participativo diálogo entre actores diversos. Nos enfrentamos a un doble reto: cumplir la promesa de garantizar el derecho a una educación de calidad para todos los niños, jóvenes y adultos, y aprovechar plenamente el potencial transformador de la educación como vía para un futuro colectivo sostenible.

Para ello, necesitamos un nuevo contrato social para la educación que pueda reparar las injusticias, al tiempo que transforma el futuro, bajo el paraguas de la justicia social, respeto a la vida, dignidad humana y diversidad cultural que nos pueda conducir a la paz. Debe incluir una ética de cuidado, reciprocidad y solidaridad:

“Sustituyendo los antiguos modos de exclusión y la competencia individualista, y debe fomentar la empatía y la compasión y desarrollar las capacidades de los

3 AA.VV. “¿Forma en sostenibilidad el sistema universitario español? Visión del alumnado en cuatro universidades”, en *Educación XX*, Vol. 1 Madrid: Facultad de Educación – UNED, 2020) 225: “Por lo tanto, se vislumbra que uno de los mayores retos de las universidades para el siglo XXI es promover y mejorar la formación, para conseguir profesionales críticos y capaces de actuar bajo los principios de la sostenibilidad. En este contexto, cobra especial importancia la nueva campaña de la UNESCO, E2030 Educación para Transformar Vidas”.

individuos para trabajar juntos de cara a transformarse a sí mismos y al mundo<sup>4</sup>.”

De esta manera reforzamos la educación (a modo de “escuela en salida”) como un proyecto público y un bien común<sup>5</sup>. Es una pedagogía siempre de radical novedad, ha sido de vital importancia para el desarrollo económico- social, y sobre todo para el buen vivir. No podemos olvidar que la finalidad de un buen sistema educativo, además de transmitir contenidos valiosos y ofrecer competencias para el ejercicio futuro laboral, también es preparar a los alumnos para que vivan una vida plena, sin que se quiebre la relación educativa con la verdad<sup>6</sup>.

## 2. EN EL PLANO RELIGIOSO.

### 2.1. Discurso del Santo Padre Francisco con motivo del centenario de la FIUC<sup>7</sup>.

Un último documento para tener en cuenta, de enero de 2024 es el discurso del Papa Francisco a los 100 años de la Federación Internacional de Universidades Católicas, que como diría S. Juan Pablo II “*nacen del corazón de la Iglesia*”. Algunos puntos que destacar son los siguientes: humanismo auténtico que hace comprender que el hombre tiene valores y que deben respetarse; trabajo en red para globalizar la esperanza, la vida y la concordia frente a la fragmentación; universidades constructoras de paz en medio de esta “tercera Guerra Mundial a pedazos”<sup>8</sup>; Universidades que se mueven frente a otra lógica que no sea el interés, sino una bolsa de valores que busquen la verdad y un horizonte de sentido. Por último, no confiar la gestión de nuestras universidades al miedo, que refuercen los modelos de individualismo, y no miren en fraternidad:

4 UNESCO, O. (2022). Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social para la educación. *Perfiles Educativos*, 44(177), 202. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2022.177.61072> La versión en español fue publicada en 2022 por la OREALC/UNESCO Santiago y Fundación Santa María (SM, España). Título original: *Reimagining our futures together: A new social contract for education*.

5 Enrique Javier Gutiérrez- Juan Ramón Rodríguez Fernández., *Educación para el bien común. Hacia una práctica crítica, inclusiva y comprometida socialmente*. (Barcelona: Octaedro, 2020) 573-660.

6 Cf. Ramón Pellitero, *Educación y Humanismo cristiano*. (Pamplona: Universidad de Navarra, 2021), Parte introductoria.

7 *Discurso del Santo Padre Francisco a la Delegación de la Federación Internacional de las Universidades católicas*. Sala del Consistorio Viernes, 19 de enero de 2024.

8 Este sentimiento humanista sigue presente en el pensamiento pedagógico polaco. Cf. Wojciech Cichosz, “Terminological Considerations of Religious Education in Poland”, *Cauriensia* 16 (2021): 243-260, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.243>.

“Tengan la valentía de sustituir los miedos por los sueños... Nuestras acciones están llamadas a reflejar la belleza, alegre y radical del Evangelio. El cristianismo no puede plantearse como una fortaleza rodeada de muros” “No debemos tener miedo de sentirnos inquietos, de pensar que lo que hecho no basta. “Estar insatisfechos [...] es un buen antídoto contra la presunción de autosuficiencia y el narcisismo”<sup>9</sup>.

## 2.2. 25º Aniversario del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe”<sup>10</sup>

Nuestra participación en el Congreso Nacional de Educación coincidió también con el 25º aniversario del Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” patrocinado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ya desde los inicios se formaron comisiones que ponían en marcha al Instituto, siempre en clave sinodal de comunión, corresponsabilidad y participación. Una sede central y dos extensiones de aula. Concretamente, fue un 18 de octubre de 1999 donde comenzaron las clases de Diplomatura y Licenciatura en Ciencias Religiosas, no sin antes articular todos los estatutos y planes de estudio.

Por lo tanto, las bases para trabajar en este Congreso (contando con la participación de todos los ámbitos educativos), ya estaban puestas en la base y naturaleza de nuestro Instituto que albergaba a toda la Provincia Eclesiástica de Extremadura. En nuestra Diócesis, ampliando horizontes, fue un laico Dr. Manuel Lázaro, quien estuvo al frente de la dirección durante varios años, tras suceder a José Moreno Losada.

Fue precisamente Luis Manuel Romero Sánchez, el que es ahora director de la Comisión Episcopal para los Laicos, Familia y Vida en la CEE, el que sucederá al único Laico que ha tenido la dirección del Instituto. Respecto al papel del laicado en una charla que dio en este mes de febrero en nuestra Diócesis de Coria-Cáceres comentaba:

<sup>9</sup> Papa Francisco, *Encuentro con los jóvenes universitarios. Discurso del Santo Padre. Universidad Católica Portuguesa*, Lisboa. Jueves, 3 de agosto de 2023. Juan Miguel Otxotorena. *Hablarle al mundo. El papel de la religión en las puertas del “gran reset”*, (Pamplona: Eunsa, 2022), 182-183: “Habría que preguntarnos si queremos un mundo dominado por el miedo y los intereses individualistas a otro regido por una definitiva lógica del amor... la fraternidad magnánima o el egoísmo individualista”.

<sup>10</sup> Para un desarrollo del tema Cf. Manuel Lázaro Pulido, “El ISCR “Sta. María de Guadalupe” (UPSA), un proyecto de educación superior en Extremadura”, en: *REDEX. Revista de Educación en Extremadura*, (Badajoz: Universidad de Extremadura, 2011): 99-141.

“Es el momento, aunque siempre lo hemos tenido que experimentar así, pero ahora de una forma especial ha llegado la hora en que todos descubramos que estamos llamados a participar, a aportar en lo que nos corresponde desde nuestra vocación, ya sea como sacerdotes, como vida consagrada, como laicos, pero todos los tenemos que sentir corresponsables en la vida y misión de la Iglesia”.

Este 25 aniversario refleja el esfuerzo y la fidelidad de muchos en esta Provincia Eclesiástica para dar cuerpo intelectual, a una fe que no siempre lo ha tenido en el Pueblo de Dios, incluso tampoco en sus sacerdotes. Si uno pretende una Iglesia sinodal, nos preguntamos si eso puede ser posible sin una buena formación de los sacerdotes, laicos, o actores necesarios para la educación como son los profesores de religión. La respuesta es claramente, no.

Cierto es, que la Iglesia en Extremadura ha tomado conciencia de esa necesidad. Así lo atestiguan estos 25 años donde han pasado más de 500 alumnos. Unidos a la Facultad de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, la cual ha tenido siempre una vocación global de servicio, teniendo presente también las dificultades de la teología en la educación superior<sup>11</sup>. Durante estos 30 años, la Universidad ha contado con 15 centros afiliados, con la participación de 27 Diócesis de España, entre ellas, la nuestra<sup>12</sup>.

En tiempo en el que la Fe se ha hecho mucho más endeble, incluso ha desaparecido; donde el impulso de la formación en todos los niveles ha decrecido por lo que respecta al número de alumnos (no sólo en el ámbito de nuestro Instituto, sino también en las clases de religión), hemos de afrontar este reto para que el Pueblo de Dios se haga significativo, también en el ámbito intelectual. Retos que los centros afiliados, y la misma Universidad deben de afrontar, frente a todos los cambios en el paradigma educativo en medio de una secularización cálida.

11 Gerald Beyer, “La teología académica necesita poner orden en su propia casa” en: *Concilium*, Vol. 403 (Pamplona: Verbo Divino, 2023), 118: “En un mundo marcado por sufrimiento masivo, la violencia, la opresión y la devastación ecológica, los teólogos deben de poner de su parte para reparar el quebranto de todo ello”.

12 Papa Francisco. *Praedicate Evangelium*. Predicad el Evangelio. Constitución Apostólica Sobre la Curia Romana y su servicio a la Iglesia en el mundo. 19 de marzo de 2022. En su Art. 161 se comenta dentro de la sección para la cultura y la educación: § 4. Promover la cooperación entre los institutos eclesiales y católicos de educación superior y sus asociaciones.

## II. LA UNIVERSIDAD TAMBIÉN EDUCA

A lo largo de la mañana del 24 de febrero, el ámbito Universitario (con más de 80 participantes) nos reunimos en una sala de la primera planta de IFEMA, para trabajar nuestro ámbito. Esta perspectiva, forma parte de las nueve que se trabajaron en el Congreso. El motivo de acceso fue doble por mi parte: como subdirector del Instituto de Ciencias Religiosas “Santa María de Guadalupe” (este año cumple su 25 aniversario), y como profesor asociado a la Universidad de Extremadura en la asignatura de Pedagogía y Didáctica de la Enseñanza Religiosa Escolar, impartida en el último curso.

El encuentro estuvo precedido por dos ponencias y un trabajo en grupo. Refiero como importante, la primera ponencia que dio el Dr. Jesús Manso, Decano del profesorado de la Autónoma de Madrid. Al pertenecer a un ámbito de no titularidad católica y ser invitado a este Congreso, abre horizontes, más allá del simple reduccionismo católico, apostando por un diálogo<sup>13</sup> más plural con otras realidades de pensamiento público.

Destaco algunos puntos que el Dr. Jesús Manso, sobre los desafíos universitarios: Ser buscadores de la Verdad<sup>14</sup>, participación activa, generar redes<sup>15</sup> que

13 *Discurso del Papa Francisco pronunciado en el Teatro Municipal de Río de Janeiro, en encuentro con clase dirigente en Brasil.* 27 de Julio 2013: “Diálogo, diálogo, diálogo. La única manera de que una persona, una familia, una sociedad, crezca.” J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, (Barcelona: Paidós, 2003), 23- 29: “Diálogo inclusivo orientado hacia el consenso, para eso necesitamos ejercer la virtud de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Pasar de una reflexión monológica, al diálogo”.

14 Sergio Sánchez Migallón, *Tres escritos sobre la universidad.* Romano Guardini, (Navarra: Eunsa, 2013), 14: “¿En qué consiste el sentido último de la universidad? Puede enunciarse en una frase: Conocer la verdad, y precisamente por sí misma” Si la verdad está por encima del hombre, 19: “en la grandeza de su valía absoluta, y él entra en contacto con ella, entonces se traba aquella relación que salvaguarda a la persona en su libre dignidad”. En la misma línea, Josu Ahedo Ruiz, “La universidad: una escuela al servicio de la verdad” en: *Revista Complutense de Educación*, Vol. 27 (Madrid: Universidad Complutense, 2016), 517-532. 4. Juan Pablo II. *Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae sobre las Universidades Católicas.* Roma 1990: n°4: “Es un honor y una responsabilidad de la Universidad Católica consagrarse sin reservas a la causa de la verdad. Nuestra época, en efecto, tiene necesidad urgente de esta forma de servicio desinteresado que es el de proclamar el sentido de la verdad, valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre”.

Benedicto XVI. “Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza” en: *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, Vol. 3 (2008) 538: “La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la teoría, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica. La verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien”.

15 Con el trabajo en red se permite incorporar a todas las personas del grupo social, posibilitar su encuentro al generar y aportar recursos y estrategias que les permitan conectar. Así como convertir el proyecto en algo colectivo que supera la individualidad. Cf. J. R. Ubieto, *El trabajo en red. Usos posibles en Educación, Salud Mental y Servicios Sociales*, (Barcelona: Gedisa, 2009)

nos alejen del trabajo aislado y endogámico, más fácil y menos operativo (en las palabras de saludo, el Cardenal Omella hizo referencia al trabajo coral), evitar ser “parroquia” en la Universidad, búsqueda de la excelencia académica-profesional (a pesar del déficit de recursos), ser generadores de un clima de trabajo alegre y ejemplar (sonrisa, mirada, forma de atender a los demás...), no tener miedos, y una nueva evangelización en métodos y ardor<sup>16</sup>:

“La nueva evangelización ha de plantearse de manera particular en el ámbito universitario. En la evangelización de la cultura están directamente implicados los intelectuales, en cuanto destinatarios y a la vez sujetos de evangelización. Entre ellos están los universitarios, que tienen, como parte esencial de su tarea, la de profundizar en la herencia cultural que reciben”.

Todos estos desafíos son propios de las universidades y de la Universidad en la sociedad. En definitiva, se debe preservar su identidad siendo conscientes, de que sigue siendo una realidad viva que se va transformando con el tiempo. La Universidad necesita un liderazgo para el cambio hacia el futuro, no dejando de lado sus raíces.

En cuanto a la segunda intervención la Dr. Monserrat Alom, desde una mirada internacional, marcó las dos lógicas en las que nos movemos: lógica mercantilista<sup>17</sup> (ranking, publicaciones, productividad, beneficios...) y lógica centrada en valores (quehacer ético, pacto educativo global, inclusión, dignidad...) Debemos buscar el equilibrio, crear alianzas y unirnos a redes existentes, dando mayor visibilidad a nuestro valor añadido.

En sociedades plurales y diversas, cada vez más secularizadas, llena de prejuicios, indiferencias o desconocimiento, que 145 alumnos estén cursando una asignatura optativa de la que soy profesor en la Facultad del Profesorado de la Universidad de Extremadura, es una buena noticia por lo que aporta esta asignatura al crecimiento, y al desarrollo integral de los futuros maestros.

Existe una necesidad de rehacer los valores morales y espirituales frente a la lógica del mercado. Una “crisis antropológica” que devalúa lo humano, y que

16 Ramiro Pellitero, *Laicos en la Nueva Evangelización Autenticidad y compromiso*, (Madrid: Rialp, 2013), 149.

17 Lógica peligrosa de instrumentalización del saber. Cf. Catherine Declercq, *La enseñanza de la teología en las universidades. Instrumentalización del saber católico: construcción a la Nueva Evangelización*, (Madrid: Universidad de San Dámaso, 2018), 236-237. El contexto del sistema educativo español cuenta con la presencia y las acciones de influencia de agentes empresariales que no tienen un perfil educativo, pero que dirigen sus productos al profesorado. Cf. Turienzo, D. Prieto, M. Manso, J. & Thoilliez, B, “El profesorado en el punto de mira: estrategias de influencia de las empresas españolas en el sistema educativo” en: *Revista Española de Educación Comparada*, Vol. 42, (Madrid: Universidad Autónoma, 2022), 151–172.



demanda una auténtica “revolución cultural”. Las universidades en la actualidad están llamadas a trabajar con las comunidades, a involucrarse con su entorno o comunidad local, surgiendo de esa relación efectos positivos para la sociedad, enriqueciéndose todos en un aprendizaje – servicio<sup>18</sup>.

Existe consenso académico en situar a la universidad como el ámbito más adecuado para liderar la creación de escenarios y formas de educación para la sostenibilidad, puesto que el alumnado que se está formando en las aulas universitarias son las personas que en el futuro ocuparán los puestos profesionales de los diferentes escenarios laborales, lo cual constituye una fuerza de cambio importante para dar respuesta a los retos a los que nos enfrentamos. Para llevar a cabo esos desafíos, ver peligros, debilidades, fortalezas y oportunidades (no podemos dejar de mirar al futuro), una buena participación preparatoria fue fundamental.

### III. PARTICIPACIÓN PREPARATORIA EN LINEA DE UNA EDUCACIÓN TRANSFORMADORA Y RELEVANTE.

En el arranque del Congreso, lo primero que hizo el equipo motor de ese ámbito fue dar cuenta de las experiencias recibidas, así como de los desafíos formulados tanto por los panelistas como por aquellas personas que participaron en línea durante estos últimos meses. Desde septiembre, el trabajo se ha llevado a cabo de forma sinodal, desarrollando instancias de comunicación que nos conducían a la escucha, al diálogo<sup>19</sup> y al consenso. Retransmitidos desde diferentes lugares de la geografía, fueron un botón de muestra, de cómo se concreta la tarea educativa de la Iglesia en diferentes ámbitos: Colegios de idearios cristiano, profesores de religión católica, profesorado cristiano en los diferentes centros de enseñanza, centro de educación especial, Universidades católicas y escuelas de Magisterios...etc. La calidad de la pluralidad en el entorno participativo, fue más que evidente.

Dentro de los paneles de comunicaciones online, que sirvieron de preparación para el Congreso, destaco un panel de educación no formal, voluntariado,

18 Es importante que la Universidad potencie la perspectiva social de su extensión y su compromiso comunitario. Es decir, que papel juega en las relaciones sociales con su territorio. Cf. María Elena Pérez, Leonardo Beltrán, Efraín Gómez, “La Universidad como espacio de transformación social: Discusiones y desafíos para un nuevo currículo” en: *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría social y pensamiento crítico*, Vol. 6 (Colombia: Universidad Nacional Experimental. Rafael María Baralt 2018) 183-205.

19 Papa Francisco. *Constitución Apostólica Veritatis Gaudium*, 4, AAS 110 (2018) 8-9.

tiempo libre y otros proyectos culturales, en el que participó Rebeca Collado de la Fundación Spínola Solidaria. “Al límite” es una campaña (que recorrió parte España, y tuvimos la oportunidad de tenerla también en nuestra Diócesis de Coria-Cáceres, concretamente en la Catedral de Coria) pretendiendo tocar el corazón, sacar la religión de las paredes de nuestras aulas, llegar adentro, y con-movernos ante la escala de racismo y xenofobia en nuestros colegios e institutos.

Desde la perspectiva de la Encíclica Fratelli Tutti, favorecer la cultura del encuentro, que fundamente una educación transformadora en un realismo encarnado<sup>20</sup>, y un compromiso con la realidad sin culto a la apariencia. Sin duda, la experiencia de conocer la realidad y hacerse cargo de ella es una herramienta educativa muy poderosa.

A veces, no basta con datos que clarifiquen, sino que es necesario tocar la emoción<sup>21</sup>, porque quizás es lo que primero queda grabado en el cerebro del educando. “Al límite” es una vuelta al origen, al tránsito de personas, que imperiosamente tienen que salir de sus casas, dejando su tierra y raíces para tener vida mejor. Es una exposición de 20 fotografías de Santiago Palacios, con siete objetos<sup>22</sup>, qué a modo de sacramento, nos hablan de esas vidas. Pretende ser una respuesta, a las preguntas que puedan emerger en la visita a esa exposición.

Es una urgencia educativa la necesidad de vivir nuestra vida, intentando dar una respuesta en clave de humanidad que toque esa realidad, con “tacto

20 Pedro Ortega Ruiz, “Educar en una sociedad herida: una propuesta desde la pedagogía de la alteridad” en: *Foro de Educación*, Vol. 21 (Salamanca: FahrenHouse, 2023), 212-213: “*La crisis socioeconómica y sanitaria que padecemos nos obliga a plantearnos un modo nuevo de con-vivir en una sociedad herida, que nos permita ser solidarios*”.

21 J. Estrada y C. Salazar, (2014). Fundamentos teóricos de la pedagogía de las emociones positivas. Recuperado:[[https://www.researchgate.net/publication/282863041\\_Fundamentos\\_teoricos\\_de\\_la\\_pedagogia\\_de\\_las\\_emociones\\_positivas](https://www.researchgate.net/publication/282863041_Fundamentos_teoricos_de_la_pedagogia_de_las_emociones_positivas)] 4: “*Las emociones son una dimensión importante tanto para el desarrollo humano integral como para la educación a lo largo de la vida. Actualmente, las ciencias de la afectividad están corroborando que la gestión de las emociones básicas y universales, deben preceder a la enseñanza de valores y de contenidos académicos. Puede decirse que los niños se juegan con ello su vida de adultos; depende de su capacidad de controlar sus emociones negativas, ya que esto se verá plasmado a lo largo de su vida*”.

22 Destacando entre los objetos una barca, que solemos utilizar para el ocio en verano, pero que en este caso está llena de vida que están a punto de naufragar. Se realiza con el alumnado y con las personas que visitan la exposición la experiencia de “subirse a la barca”, de ver que se siente, cerrar los ojos y escuchar el sonido del mar. Jesús, en el ámbito comunicativo se servía de siempre de Símbolos y parábolas. Cf. Joachim Gnilka, *El Evangelio según San Marcos I*, (Salamanca: Sígueme, 1986), 224: “*La barca como ambón marino*”. La barca es aquí lugar de enseñanza, y de enseñanza sobre el Reino (Rm 14,17). Y la barca se transforma en lugar de prueba de esas mismas enseñanzas.

pedagógico”<sup>23</sup>, mediante el cuidado y la benevolencia, la haga florecer<sup>24</sup> permitiendo hacernos muchas preguntas. Por ejemplo: ¿Y si descubrimos, el reflejo de la luz y el color que tienen todas esas vidas<sup>25</sup>? Educar es encender faros. El faro indica, orienta, sitúa, pero no se conforma con eso; también da pistas de cómo seguir el camino. La luz del faro, nuestra luz como educadores<sup>26</sup>, ha de estar, en torno a esa otra luz de rostros humanos sufrientes, dentro de esa exposición fotográfica, y en el momento en el que, a finales del 2023, hemos celebrado el 75º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estos han tenido una historia, una evolución, unas influencias que cambiaron el rumbo de la humanidad, y activaron su memoria. La pregunta es si en setenta y cinco años: ¿ha cambiado algo<sup>27</sup>? Ojalá que esta celebración no sea sólo un recuerdo del pasado; a pesar del carácter histórico de la Declaración, aún existen problemas sin resolver y graves amenazas que ponen en riesgo la dignidad y la fraternidad.

Una enseñanza religiosa escolar que no sale de sí misma está enferma; su luz deja de ser luz. Y nosotros estamos llamados, a no apagar esa luz, sino a nutrirla con el albor que sólo otorga la Fe<sup>28</sup>. El papa Francisco quiere una educación, que irradie inclusión<sup>29</sup> con los desfavorecidos, y en la que esté presente

23 Cf. Francesc Torralba, *Pasión por educar*, (Madrid: Khaf, 2015). Capítulo 9.

24 Daniel Capó y Carlos Granado, *Florecer*, (Madrid: Didáskalos, 2023), 73-76. El concepto de “florecer” fue usado en el mundo clásico para hablar del destino de la persona, de su meta última y de su desarrollo pleno. “*El florecimiento de la persona como clave de la educación... Educamos para que el alumno florezca en las diferentes etapas de la vida grande a la que el niño está llamado. Desde la virtud, el bien común o Dios*”.

25 La última fotografía de la exposición mostraba la imagen de un atardecer, reflejado en esos rostros humanos.

26 María Zambrano, *Filosofía y educación. Manuscritos*, (Málaga: Ágora 2007), 116-118: “*El maestro ha de llegar como el autor, para dar tiempo y luz, los elementos esenciales de toda mediación... Y el maestro ha de ser quien abra la posibilidad, la realidad de otro modo de vida, de la de verdad. Una conversión es lo más justo que sea llamada la acción del maestro*”.

27 Cf. Organización de las Naciones Unidas, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, (Madrid: Letra minúscula, 2021).

28 Alfredo Alonso-Allende, *Creer. La fe es razonable y necesaria para ser feliz*, (Madrid: Rialp, 2018), 83: “*La fe –la confianza plena– en su amor misericordioso es el único fundamento de nuestra esperanza en el triunfo definitivo, el único fundamento seguro de nuestra felicidad*”. Alvaro Lobo Arranz, “La misión de transmitir la fe en los colegios del siglo XXI”, en: *Sal Terrae*, Vol. 112, (Bilbao: (2024), 425: “*¿Se posibilita en los colegios encuentros con Jesús, en sus múltiples maneras? ¿Y qué fe se transmite: -un modelo ético, Jesús como Hijo de Dios, una identidad, un humanismo cristiano, una moral, un carisma...etc?... Esa propuesta de fe se traduce directamente en un modo de comprender al ser humano, en una antropología cristiana que abarca todas las dimensiones de la persona*”.

29 Cecilia Azorín y Sofía Villa, “¿Cómo apoyar a las escuelas en el desarrollo de prácticas más inclusivas? Explorando recursos y herramientas.”, en: *Revista Complutense de Educación*, Vol. 35, (Madrid: Complutense, 2024), 122: “*Para seguir avanzando en este camino, a modo de prospectiva, algunas propuestas de mejora son: aumentar el volumen de recursos/herramientas disponibles en línea para la revisión de*

un “riesgo razonable y una sana informalidad respetuosa”<sup>30</sup> En definitiva, una pedagogía crítica<sup>31</sup>, que lleve a cabo el potencial de la educación para transformar, estando abiertos a la trascendencia<sup>32</sup>. Todo esto quedaba reflejado en el documento marco, dentro de los desafíos de responsabilidad social que debemos llevar a cabo. Urge conectar a la comunidad académica con los problemas de las personas más vulnerables, haciendo de nuestros alumnos, más críticos, integrales y participativos frente a toda esa “civilización de lo ligero” (Gilles Lipovetsky)<sup>33</sup> o ante un “pensamiento gaseoso” (Alberto Royo). Sabernos parte de la Iglesia nos otorga identidad y perspectiva, ya que no hace tomar conciencia de que somos hijos y hermanos.

Bajo este paraguas, en la mañana del Congreso, el Dr. Fernando Reimers de la Universidad de Harvard, nos mostró el largo recorrido en la expansión de las oportunidades educativas, y como los desafíos de la democracia se traducen también en desafíos educativos<sup>34</sup>: “*Me parece interesante, el poder vincular el currículo de las instituciones educativas con desafíos sociales... Es posible hacer la educación más relevante*” comentaba.<sup>35</sup>

*prácticas inclusivas, haciendo mayor hincapié en el incremento de materiales para la Educación Superior; llevar a cabo acciones de divulgación de estos recursos/herramientas en los centros educativos a través de repositorios de información que proporcionen material suficiente para apoyar el desarrollo de la inclusión; y medir el grado de acuerdo/conformidad (así como de utilidad) con el contenido que abordan los recursos/herramientas por parte de la comunidad educativa en su conjunto*”. “*Amaos los unos a los otros con amor fraterno*” (Rom 12,10).

30 Papa Francisco. Audiencia celebrada el 21 de noviembre de 2015 en el Aula Pablo VI.

31 La pedagogía crítica es una opción que facilita el trabajo escolar en función del reconocimiento del sujeto como agente de cambio social. Cf. Ramírez, R. (2008). La pedagogía crítica. Una manera ética de generar procesos educativos. Folios. 28, 108-119. Chávez-López, María Margarita & Magdaleno-Castro, Benigno. “Pedagogía crítica, la visión para favorecer la autonomía en el alumno”, en: *Revista de Pedagogía Crítica. Paulo freire*, Vol. 3, (Barcelona: 2019), 25: “*La pedagogía crítica supone pues que el maestro debe poseer un sentido humano, crítico de su actuar, de su hablar y de su pensar, debe ser activo*”. FRANCISCUS, *Evangelii Gaudium*, 64, AAS 105 (2013) 1047. Henry A. Giroux, “Pedagogía crítica”, en: *Iglesia Viva*, Vol.296, (Barcelona: Asociación Iglesia Viva, 2023), 57: “*La pedagogía crítica debería permitir a educadores y estudiantes cruzar fronteras, entrar y salir de las formas disciplinarias*”.

32 En palabras del Papa Francisco: “*La crisis más grande de la educación es esta cerrazón a la trascendencia*”. Cf. Papa Francisco. *Udiencia ai partecipanti al Congresso Mondiale promosso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica*. (Roma 21 noviembre 2015). Si decimos que tenemos que hacer crecer a las niñas y jóvenes en valores humanos y en todas sus realidades; una de estas es la trascendencia.

33 Cf. Gilles Lipovetsky, *De la ligereza* (Barcelona: Anagrama, 2016).

34 Cf. Fernando Reimers, “Educar a los hijos de los pobres. Un Movimiento Mundial Paradójico.” en: *Red de Revistas Científicas de América Latina*. Vol. 45, (México: Centro de estudios educativos, 2015), 17: “*¿Qué puede hacer la educación sobre la pobreza?*”

35 Cf. Fernando Reimers, *Educación global para mejorar el mundo. Como impulsar la ciudadanía global desde la escuela*, (Madrid: SM, 2021), 7: “*Creé una metodología para elaborar un currículo vertebado con visiones ambiciosas de un mundo inclusivo y sostenible, tal y como se articula en los Objetivos de*

Desafíos sociales que se muestran necesarios frente a la deshumanización de las humanidades. Necesitamos conectar de forma genuina con experiencias humanas, frente a enfoques utilitaristas. Preservar y perseverar en una propuesta de educación en valores<sup>36</sup>, que liberen las fuerzas existentes en las personas, y que entiendo que se constituye como una idea innegociable, como un matiz de análisis crítico y al mismo tiempo de afectividad frente a todos esos retos mencionados por Fernando Reimers. Esta conexión con experiencias humanas, se debe proponer desde bien temprana edad, con una formación humana en torno a su fin último y al bien de la sociedad:

“Hay que prepararlos, además, para la participación en la vida social, de forma que, bien instruidos con los medios necesarios y oportunos, puedan participar activamente en los diversos grupos de la sociedad humana, estén dispuestos para el diálogo con los otros y presten su fructuosa colaboración gustosamente a la consecución del bien común”<sup>37</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

El Congreso fue un momento adecuado para reavivar la pasión por educar en la Iglesia, atendiendo a la necesidad de ver algunos retos a nivel global, como el aliciente para poder seguir trabajándolos a nivel local. Se trata de ampliar el horizonte de la perspectiva, sabiendo que lo que está en las agendas internacionales, debe de estarlo en las nacionales.

Primero para abrir de nuevo, un proceso participativo de reflexión de la educación católica, entendida en sentido amplio, en nuestro país. Segundo, para agradecer la trayectoria de tantas personas e instituciones eclesiales en el mundo educativo (con la intención de no dejarse nadie atrás), que tuvieron la oportunidad de presentar todas sus experiencias en los meses previos al Congreso, y que trabajan para que los educandos aporten lo mejor de sí a la sociedad. Tercero, de comprometernos con el presente, y haciendo explícita la visión de la Iglesia en un momento de complejidad, que requiere de una cierta “atmósfera

*Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas o en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas”.*

36 Xus Martín García, Josep M. Puig Rovira, *Las siete competencias básicas para educar en valores*, (Barcelona: Colección desarrollo personal del profesorado, 2007), 16-17 nos muestra que pretende la educación en valores. Rosa María Rodríguez Jiménez, *Educación en valores en el ámbito universitario. Propuestas y experiencias*, (Madrid: Narcea, 2002). Con el respaldo de leyes como la LOMLOE, la educación en valores debería ser una **prioridad** en todas las instituciones educativas.

37 *Decl. Gravissimum Educationis*, 729 (1965) nº1.

pedagógica”<sup>38</sup> en clave de autoridad frente a una educación y una Universidad, a veces, “líquida”<sup>39</sup>.

La presencia (o ausencia) de un profesor cristiano, de un centro educativo, de un proyecto, de una actividad, etc. no es una cuestión particular, y tiene que ver con la presencia (o ausencia) de la Iglesia en un contexto concreto<sup>40</sup>. Ojalá empecemos a pensar más globalmente para actuar localmente, recuperando las raíces, la memoria. Ofreciendo nada más que a Cristo, ese gran pedagogo, “*en quien están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento*” (Col 2,3)

Profesores como Flavio Pajer, de la Universidad La Salle de Roma, muestra cómo la educación religiosa en las escuelas católicas europeas contribuye a la formación de los ciudadanos y a honrar la responsabilidad social del catolicismo en Europa<sup>41</sup>.

De esta Congreso se desprende que la Iglesia ante la educación en España y en Europa tiene futuro por delante. Todos: los poderes públicos, los Obispos, delegaciones diocesanas junto a sus delegados, órdenes religiosas, colegios, centros universitarios que imparten los grados de Magisterio, investigadores en educación católica...etc deben prestarle la atención que merece, para que sea un punto de partida en la educación todo lo vivido y reflexionado.

Ser educadores en nuestros días, es un reto que invita a cultivar con responsabilidad la autoridad del educador<sup>42</sup>; pero ser educadores cristianos, en la sociedad que nos ha tocado vivir, es aún más. Grata tarea y enorme responsabilidad, para llevar adelante una educación que tenga presencia y responsabilidad por la creatividad compartida, que nos libere de toda autonomía y autoritarismo

38 Juan Antonio Granados y Luis Granados, *Autoridad. El origen que nos hace crecer*, (Madrid: Didaskalos, 2023), 149-172: “Educar con autoridad para colmar de gravedad la vida”. Sin la autoridad de hecho se hace imposible transmitir una verdad y, por tanto, se dificulta la verdad del maestro.

39 David Torrijos Castrillejos, “La vida Universitaria a la luz de la razón y la Fe” en: *Scripta Theologica*. Vol. 55 (Pamplona: Universidad de Navarra, 2023), 439-445.

40 Xosé Manuel Domínguez Prieto, “La identidad del profesor cristiano educar, acompañar, evangelizar” en: *ScriptaFulgentina* Vol. 57 (Murcia: Instituto Teológico San Fulgencio, 2019), 9: “¿Quién es profesor cristiano? Hablar de ‘profesor cristiano’ supone identificar una de las formas específicas de vivir la vocación cristiana. Se trata, por tanto, de una vocación y un carisma eclesial”.

41 John, Lydon, François, Moog. *Catholic Education in Europe, International Studies in Catholic Education (Special Edition)*. Vol. 15 (London: Issue 2023) 45-58.

42 Ignacio de Ribera Martín, Verónica Fernández Espinosa, *La odisea de la autoridad. La vocación y tarea del maestro*, (Madrid: Didaskalos, 2023), 34: “En la estructura básica de toda genuina autoridad, por lo tanto, se da una doble relación de superioridad que es iluminadora: si bien el portador de autoridad está situado por encima del sujeto (ejerce autoridad sobre él), el bien del sujeto está a su vez situado por encima del sujeto (ejerce autoridad sobre él)”.

no sinodal hacia el "*compromiso a favor de una educación inclusiva y equitativa de calidad*" como nos recordaba el presidente de la Comisión Episcopal para la Educación y Cultura, Alfonso Carrasco.

Prosigamos un camino que viene marcado desde el inicio por la huella de procesos, y no simples acaecimientos parciales programados eventualmente. Una experiencia personal y colectiva, que ha forjado en este Congreso un tejido humano y profesional más sólido. En la vida de la Iglesia la educación es fundamental en clave de amor y de pedagogía. Es parte de la Iglesia el tener la responsabilidad de querer alentarla. Y ella, tiene que velar por que sea un ámbito de esperanza que renueve la sociedad, bajo un horizonte humanístico de raíz cristiana que realice la construcción de una sociedad más justa.

En palabras del Papa Francisco en el saludo a los participantes: "*Lo propio de la educación católica, en todos los ámbitos, es la verdadera humanización, que brota de la fe y que genera cultura*". Esta verdadera humanización, puede ser fundamentada, en esa siempre actual teología de las realidades terrenas<sup>43</sup>.

Acogiéndome a la quinta competencia del currículo de la enseñanza religiosa escolar, desarrollemos la inteligencia emocional y espiritual<sup>44</sup>; la cual tiene que ver mucho con el discernimiento, que nos ayuda a interpretar cómo el Espíritu nos habla hoy en el ámbito educativo. Así como ese Espíritu ("Grande") ha sido el motor y oxígeno de la Iglesia, lo debe de ser para llevar adelante las conclusiones de este Congreso de educación, adaptándose a los cambios, y colaborando con otros de forma constructiva en medio de todo un mar de complejidad.

Construyamos juntos mediante la cultura del trabajo en red (la responsabilidad es de todos) el post Congreso con una capacitación grande pedagógica, teológica y eclesial. La participación creativa y el coraje es el camino para legitimar la misión histórica que la Iglesia sigue teniendo ante la educación. Coloquemos a los alumnos en contacto con una realidad diversa que necesita personas dispuestas a ponerse al servicio de la sociedad. El verdadero éxito del

43 Claudio Tagliapietra. "Por una recuperación de la teología de las realidades terrenas" en: Scripta Theologica. Vol. 56 (Pamplona: Universidad de Navarra, 2024), 165: En palabras de Gustave Thils "*Carecer de una teología de valores terrenales es un grave defecto. Una teología, en efecto, debe ser verdadera sabiduría, y no una mera ciencia descifrable por unos pocos iniciados que se han alejado de la vida cotidiana*".

44 Aina Simón., "Sukyo Mahikari: una propuesta de educación espiritual para jóvenes que nos permite reconectar con nuestra verdadera esencia" en: Iglesia Viva. Vol. 296 (Valencia: Pensamiento crítico y cristianismo, 2023), 82: "*Creo que la educación espiritual juega un papel crucial en la transformación de la sociedad actual para desarrollar en los seres humanos una conciencia universal que nos permita reencontrar el sentido de nuestra existencia y un modo de vida que dé primacía a las virtudes espirituales y éticas, que podría convertirse en las bases que permitan a la humanidad crear un mundo de paz*".

sistema educativo consiste en formar ciudadanos capaces de mejorar la sociedad y no sólo su currículum personal.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahedo Ruiz, Josu “La universidad: una escuela al servicio de la verdad”. *Revista Complutense de Educación*. 27 (2016) 517-532.
- Alonso-Allende Alfredo, Creer. *La fe es razonable y necesaria para ser feliz*. Madrid: Rialp, 2018.
- AA.VV. “¿Forma en sostenibilidad el sistema universitario español? Visión del alumnado en cuatro universidades”. *Educación XXI*, 23 (2020) 221-245.
- Sánchez Migallón, Sergio. *Tres escritos sobre la universidad*. Romano Guardini. Navarra: Eunsa, 2013.
- Azorín, Cecilia – Villa, Sofia. “¿Cómo apoyar a las escuelas en el desarrollo de prácticas más inclusivas? Explorando recursos y herramientas.”. *Revista Complutense de Educación* 35 (2024) 115-124.
- Benedicto XVI. “Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”. *Cauriensia*. 3 (2008) 535-542.
- Chávez-López, María Margarita- Magdaleno Castro, Benigno. “Pedagogía crítica, la visión para favorecer la autonomía en el alumno”. *Revista de Pedagogía Crítica*. 3 (2019) 21-28.
- Cichosz, Wojciech. “Terminological Considerations of Religious Education in Poland”. *Cauriensia* 16 (2021): 243-260. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.243>.
- Declercq, Catherine. *La enseñanza de la teología en las universidades. Instrumentalización del saber católico: construcción a la Nueva Evangelización*. Madrid: Universidad de San Dámaso, 2018.
- Discurso del Santo Padre Francisco a la Delegación de la Federación Internacional de las Universidades católicas*. Sala del Consistorio Viernes, 19 de enero de 2024.
- Encuentro con los jóvenes universitarios. Discurso del Santo Padre*. Universidad Católica Portuguesa. Lisboa Jueves, 3 de agosto de 2023.
- Estrada, J. y Salazar, C. (2014). Fundamentos teóricos de la pedagogía de las emociones positivas. Recuperado: [[https://www.researchgate.net/publication/282863041\\_Fundamentos\\_teoricos\\_de\\_la\\_pedagogia\\_de\\_las\\_emociones\\_positivas](https://www.researchgate.net/publication/282863041_Fundamentos_teoricos_de_la_pedagogia_de_las_emociones_positivas)]
- Javier Gutiérrez Enrique - Rodríguez Fernández, Juan Ramón. *Educación para el bien común. Hacia una práctica crítica, inclusiva y comprometida socialmente*. Barcelona: Octaedro. 2020.
- Lydon, John- Moog, François (Eds.), *Catholic Education in Europe, International Studies in Catholic Education (Special Edition)*, 2023, vol. 15:1, pp. 82, DOI: 10.1080/19422539.2023.2190233



- Moreno Losada, José. *Tesis Doctoral. Estudio con-sentido en la Universidad. Motivación del estudio en los universitarios extremeños y el bien interno de las profesiones*. Departamento de Psicología y antropología. 2015.
- Pellitero, Ramiro. *Laicos en la Nueva Evangelización Autenticidad y compromiso*. Madrid: Rialp, 2013.
- Peña, Carmen - Aurora ,Mª López. *Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia Hoy*. Madrid: Dykinson, 2022.
- Reimers , Fernando. “Educando a los hijos de los pobres. Un Movimiento Mundial Paradójico.”. *Red de Revistas Científicas de América Latina*. 4 (2015) 13-40.
- Reimers, Fernando. *Educación global para mejorar el mundo. Como impulsar la ciudadanía global desde la escuela*. Madrid: SM, 2021.
- Torrijos Castrillejos, David. “La vida Universitaria a la luz de la razón y la Fe”. *Scripta Theologica*. 55 (2023) 439-445.
- UNESCO, O. (2022). *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social para la educación*. *Perfiles Educativos*, 44(177), 200–212.  
<https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2022.177.61072>.

Ángel Luis Lorenzo Francisco  
Facultad de Formación del Profesorado  
Universidad de Extremadura  
Avd. de la Universidad s/n- Campus Universitario  
10003 Cáceres (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-3035-6142>





***LA BUENA GENTE DEL CAMPO DE FLANNERY O’CONNOR:  
CUANDO LA VULNERABILIDAD SE ESCONDE TRAS UN  
DOCTORADO DE FILOSOFÍA***

***FLANNERY O’CONNOR’S THE GOOD COUNTRY PEOPLE: WHEN  
VULNERABILITY HIDES BEHIND A PH.D. IN PHILOSOPHY***

SUSANA MIRÓ LÓPEZ

*Universidad Francisco de Vitoria*

FERNANDO VIÑADO OTEO

*Universidad Francisco de Vitoria*

ÁNGEL BARAHONA PLAZA

*Universidad Francisco de Vitoria*

Recibido: 04/07/2022 Aceptado: 22/09/2022

RESUMEN

En este estudio se analiza el relato de *La buena gente del campo* de la escritora católica Flannery O’Connor para poner de manifiesto las cuestiones de fondo del cuento. Para ello, el análisis literario debe complementarse con el filosófico. Con nuestra metodología, establecemos un diálogo entre ambas disciplinas para comprender holísticamente el texto y entender la transformación que sufre la protagonista en el relato. Contextualizamos el cuento en su introducción, la historia de la protagonista en el siguiente apartado y, a partir de ahí, con una metodología de razón abierta nos adentramos en el sentido de la obra. Así, podemos concluir que O’Connor muestra que la búsqueda

de Alguien que nos acoja, pese a nuestras debilidades, es un anhelo común al ser humano. Para la autora, el descubrimiento de ese Alguien permite enfocar la vida de manera diferente: el sufrimiento no desaparece, pero se reconoce amado, acompañado y consolado. En definitiva, O'Connor, con su obra literaria, ofrece una manera de afrontar la vulnerabilidad a la luz de la fe.

*Palabras clave:* vulnerabilidad, anhelo, acontecimiento, fondo, forma.

#### ABSTRACT

This study analyses the story of *Good Country People* by the Catholic writer Flannery O'Connor in order to highlight the underlying issues of the story. In order to do so, literary analysis must be complemented by philosophical analysis. Only by attending to a dialogue between the two disciplines can the text be understood holistically and the transformation that the protagonist undergoes in the course of the story be understood. We contextualise the story in the introduction, the story of the protagonist in the following section, and from there, with a methodology of open reason, we delve into the meaning of the text. So, O'Connor shows how the search for someone to take us in, despite our weaknesses, is a common human longing. For the author, the discovery of that Someone allows us to approach life differently: suffering does not disappear, but we recognise that we are loved, accompanied and consoled. In short, O'Connor, with her literary work, offers a way to confront vulnerability in the light of faith.

*Keywords:* weakness, longing, event, substance, form.

## I. INTRODUCCIÓN

El relato de *La buena gente del campo* fue desde su publicación interpretado en algunos círculos intelectuales desde la perspectiva de que Hulga era un fiel reflejo de la propia O'Connor<sup>1</sup>. La escritora en algunas de sus cartas aclaró que, como el resto de sus creaciones literarias, de alguna manera, todos los personajes llevan algo de su autor, pero no había que interpretar la historia que allí se relataba a la luz de su biografía:

1 Así lo defiende parte de la crítica literaria. Es de destacar el estudio de Patiño, Rosario, "The Question of Authority in Flannery O'Connor's *Good Country People*". En *The American Short Story: New Perspectives*, editado por Constante González Groba, Cristina Blanc Outón y Patricia Fra López, 365-371. Santiago de Compostela: Servicio de publicaciones de la Universidad Santiago de Compostela, 1997.

“And of course, I have thrown you off myself by informing you that Hulga is like me. So is Nelson, so is Hazel, so is Enoch, but you cannot read a story from what you get out of a letter. Nor I repeat, can you, in spite of anything Sister Sewell may say, read the author by the story. You may but you shouldn’t”<sup>2</sup>.

Como la propia O’Connor comenta, Hulga no se parece a ella más que otros personajes de sus relatos; presenta como cualquier persona, unos rasgos y comportamientos con los que en algún momento de nuestra existencia todos nos podríamos sentir más o menos identificados.

No podemos olvidar que la obra de la escritora católica sureña pretende a través de lo cotidiano mostrar el misterio, para ello se sirve de personajes que, aunque grotescos, están mostrando la naturaleza caída del hombre, su precariedad, las debilidades, el desvalimiento de nuestra especie que se presenta huérfana si no es capaz de levantar los ojos hacia arriba en busca de algo/alguien/Alguien que pueda dar sentido a su existencia. La propia escritora explica la provocación implícita en toda su producción. El hombre de hoy parece necesitar de sus personajes, alguno de ellos monstruosos, para darse cuenta de que la naturaleza humana está caída<sup>3</sup>. O’Connor empuja a sus personajes hacia un precipicio, un momento frontera en que parecen encontrarse totalmente solos, abandonados. Es entonces cuando sucede un acontecimiento, un hecho que requiere una respuesta por parte del personaje, una respuesta libre. De él depende acoger la gracia o no que se le está brindando: “God made us to love Him. It takes two to love. It takes liberty. It takes the right to reject. If there were no hell, we would be like the animals. No hell, no dignity”<sup>4</sup>. El análisis de ese acontecimiento es para Arbona una categoría que explica el cuento contemporáneo, domina el proceso de comunicación literaria. Está en su génesis: el misterioso instante de la creación es posible si ha sucedido algo. Y es también categoría central en el texto porque reúne y polariza en torno a sí el resto de sus elementos<sup>5</sup>. En el relato que analizamos, la protagonista experimenta una transformación impresionante, de una coraza que ha construido para defenderse de sus inseguridades a abandonarse sin máscaras ante el vendedor de biblias por el que se cree amada. El acontecimiento central tiene lugar, cuando el chico se lleva la

2 Flannery O’Connor, *The Habit Of Being. Letters edited and with an Introduction by Sally Fitzgerald*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979), 170.

3 Cf. Flannery O’Connor, *Mystery and Manners. Occasional Prose. Selected and edited by Sally and Robert Fitzgerald*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969), 143 y ss.

4 O’Connor, *The Habit Of Being*, 354.

5 Cf. Guadalupe Arbona Abascal, *El acontecimiento como categoría del cuento contemporáneo: las historias de José Jiménez Lozano*, (Madrid: Arco Libros, 2008).

pierna ortopédica de la protagonista<sup>6</sup>, en ese momento O'Connor muestra que Hulga ha equivocado al salvador, se ha dejado embaucar por el gran embustero. Cuando el ser humano pone su confianza en el punto equivocado, no es capaz de encontrar lo que anhela: ese amor incondicional pese a sus miserias. En palabras de la sureña: "The central Christian mystery: that it has, for all its horror, been found by God to be worth dying for"<sup>7</sup>. A lo largo del ensayo analizaremos la vulnerabilidad de Hulga, su manera de responder ante el sufrimiento, la búsqueda de sentirse amada tal y como es, el amor del joven vendedor que puede redimirla y el desengaño del que había creído podía traerla un nuevo sentido a su vida. Con una forma literaria exquisita, la autora deja entrever las grandes cuestiones filosóficas, de ahí que para comprender el relato se deba analizar a la luz de los pensadores que influyeron en la escritora. Es más, el relato manifiesta el sentido de la esperanza cristiana, mensaje transversal a lo largo de la producción literaria de O'Connor.

## II. DE JOY A HULGA

En 1923, la señora Cedars da a luz a su única hija, Joy. Su nombre reflejaba la alegría de la familia. Cuando cumple diez años en un accidente de caza, pierde su pierna. A partir de ese momento, su extremidad es sustituida por una prótesis. La narración no describe lo que supuso para la familia, pero por la conversación que mantiene la madre con la señora Freeman vamos descubriendo la historia. Diálogos cortos y con un doble sentido muestran la oscuridad en que se sume Joy.

El relato comienza cuando Hulga tiene treinta y dos años. Sus padres están divorciados, la señora Cedars ha recuperado su apellido de soltera: Hopewell. La elección de los nombres por parte de O'Connor no es gratuita. Siguen viviendo en la granja y desde hace cuatro años los Freeman trabajan allí.

El matrimonio Freeman tiene dos hijas, con una vida muy diferente a la de nuestra protagonista. Glynese, a sus dieciocho años cuenta con un sinfín de pretendientes. Carramae de quince años, está casada y espera su primer hijo. Nada que ver la vida de estas jóvenes con la de Joy, quien las llama Glycerin y Caramel. Del significado de estos nombres, entrevemos la consideración que la protagonista tiene de ellas: Glycerin, un temperamento explosivo que asusta a

6 Sendra Ramos, Cristina. "El acontecimiento en los relatos cortos de Flannery O'Connor" (Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2022).

7 O'Connor, *Mystery and Manners*, 146.

sus novios; y, Caramel, empalagosa y dócil, había cumplido su objetivo: casarse y concebir. Joy no se relaciona con ellas, su aire de superioridad y sentido vital tan distinto le conducen a no entablar vínculo alguno. O'Connor utiliza toda una simbología en los nombres con los que muestra el antagonismo entre las personas y las diferentes mentalidades del Sur.

Por los diálogos entre la señora Hopewell y Freeman podemos descubrir la vida de Joy. Además de faltarle una pierna, nuestra protagonista padece una enfermedad cardíaca. Joy se refugió en los estudios, si bien, la elección de estos no contó con el agrado de su madre:

“You could say, ‘My daughter is a nurse,’ or even, ‘My daughter is a school-teacher,’ or even, ‘My daughter is a chemical engineer.’ You could not say, ‘My daughter is a philosopher’. That was something that had ended with the Greeks and Romans”<sup>8</sup>.

Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX una de las carreras elegidas por las jóvenes acomodadas era filosofía, de hecho, a finales del siglo XIX, las mujeres comenzaron a ser admitidas en las universidades de filosofía<sup>9</sup>. O'Connor pretende destacar que las jóvenes que vivían en el campo podían estudiar en la universidad. Ella lo había hecho, rasgo común con la protagonista que lleva a parte de la crítica literaria a seguir defendiendo el paralelismo entre ambas<sup>10</sup>. Sin ánimo de profundizar ahora en el papel de la mujer en la universidad hay que destacar que, en el siglo XX se inauguraron en Estados Unidos unas escuelas médicas exclusivas para mujeres, desde allí, se extendieron a Europa. Las universidades de medicina proliferaron porque la sociedad admitía como natural que, si la mujer quería estudiar, lo hiciera en algo útil para una futura esposa y madre. En el mismo sentido se pronuncia la señora Hopewell: los conocimientos revertirían en la salud familiar, mucho más útil que estudiar filosofía.

Sea como fuere, Joy a los veintiún años deja su hogar, se registra con un nuevo nombre: Hulga y continúa su formación. No solo estudió la carrera de filosofía, sino que hizo su doctorado. La señora Hopewell consideraba que la

8 Flannery O'Connor, *The Complete Stories. Introduction by Robert Fitzgerald*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1971), 276.

9 Alicia Itati Palermo, “El acceso de las mujeres a los estudios universitarios (siglo XIX)”, *Tebeto. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* 19 (2006): 375-417, file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ElAccesoDeLasMujeresALosEstudiosUniversitariosSigl-3360053.pdf . Recuerda que en el mundo romano, la mujer patricia podía estudiar oratoria, historia y filosofía. No será hasta finales del siglo XIX cuando las mujeres se matriculen en mayor número en las facultades de filosofía y letras, en las primeras décadas la elección era medicina.

10 Patiño, “The Question of Authority”, 368.

utilidad que para Joy tenía su paso por la universidad no era tanto intelectual como la posibilidad de entablar relaciones sociales, pese haber fracasado en ello:

“Whenever she looked at Joy this way, she could not help but feel that it would have been better if the child had not taken the PhD. It had certainly not brought her out any and now that she had it, there was no more excuse for her to go to school again”<sup>11</sup>.

Los días de Hulga se habían convertido en plena monotonía: deambular por la casa haciendo sonar su pierna de palo. Incomprendida, solitaria y hermética. Hulga se ha convertido en una mujer que no cuida su aspecto físico, encerrada en un mundo de amargura y dolor contenido. El odio que siente hacia su persona lo quiere contagiar a todos. Hulga tiene su cuerpo mutilado y se ha dejado arrastrar por ello al abismo, ha tocado fondo, se siente abandonada, el resto del mundo no comparte su dolor; pero ella les invita a que lo sufran mostrando su disconformidad ante todo y haciéndoles parecer paletos intelectuales a su lado:

“Joy had made it plain that if it had not been for this condition, she would be far from these red hills and Good country people. She would be in a University lecturing to people who knew what she was talking about”<sup>12</sup>.

No quería compasión ni de su madre ni de la señora Freeman, quería mostrarles su indiferencia, desagrado y enfado. Hulga en su fragilidad extrema no sabe pedir ayuda, no se quiere a sí misma y por ello, no cree que nadie pueda amarla tal cual es. Con su coraza intelectual y aspecto descuidado muestra su ira. Un escenario frío y sombrío en el interior de una casa ofrece una rica atmósfera para condensar los acontecimientos.

### III. LA INCOMUNICABILIDAD DE LA VULNERABILIDAD Y SU REFLEJO EN HULGA

Una de las tentaciones presentes a lo largo de la historia de la humanidad ha sido la de superar las limitaciones humanas. La técnica se ha encumbrado en la esperanza del hombre para lograrlo. Recurrir a ella para aniquilar las enfermedades, el sufrimiento e, incluso, la muerte es el objetivo que esgrime la corriente transhumanista. Ballesteros advierte que nos estamos olvidando de que en el hombre existen lo que podemos definir como deficiencias evitables y otras

11 O'Connor, *The Complete Stories*, 276.

12 O'Connor, *The Complete Stories*, 276.



que no lo son<sup>13</sup>. Y, precisamente estas, son propias de la condición humana por el hecho de ser criatura. La vulnerabilidad se desvela en la finitud, limitación y radical dependencia que el ser humano tiene respecto de los demás, los otros son necesarios para procurar el crecimiento personal y afectivo. La debilidad, la muerte son manifestaciones de la naturaleza limitada, que a la vez, son posibilidad de profundo sentido<sup>14</sup>. Hulga sufre un accidente, dado que su familia disfrutaba de una situación acomodada su pierna pudo ser sustituida por otra. Pero el dolor que siente es mucho más profundo. La no aceptación de las circunstancias va provocando una negación de todo lo positivo que podía ofrecerle la vida. Ella y su familia no saben aceptar ni adaptarse a las nuevas circunstancias.

Los padres de Joy proporcionan una nueva pierna a la joven, pero esta nueva extremidad pasaría a definir a su hija. La familia no puede hacerle comprender que estaba llamada a ser la mejor versión de sí misma con una o con las dos piernas. Aquel hecho convirtió a la pierna ortopédica en la protagonista de la vida de la joven. Una pierna a la que idolatrar, toda la existencia de la chica giraría entorno a aquella extremidad perdida y suplantada por un palo. La niña tras el accidente se muestra como un ser totalmente desprotegido, indigente, con la necesidad de ser atendida, acogida y amada. Marcos Martínez habla de una antropología de la dependencia y la contrapone a la de la filosofía cartesiana que presenta una imagen del ser humano principalmente racional, dejando al lado su parte corporal y su naturaleza animal, desde una perspectiva así, sería difícil pensar en la vulnerabilidad y la dependencia como características propias del ser humano; más bien, se verían como mermas de lo humano<sup>15</sup>. Parece que los padres de Hulga entienden así las consecuencias del accidente, un hecho que ha truncado la vida de su hija, y, así lo percibe también ella. Hulga se convierte en la pobre tullida y enferma de corazón.

En uno de sus pensamientos Joy proyecta en su madre la concepción que ella misma tiene de sí: “And Mrs. Hopewell could very well picture her there, looking like a scarecrow and lecturing to more of the same”<sup>16</sup>. Hulga se ve como

13 Jesús Ballesteros Llompert, “Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del Homo Patiens”, *Cuadernos de Bioética* 23, n° 77 (2012): 15-23, 18, <http://aebioetica.org/revistas/2012/23/77/15.pdf>.

14 Carmen De la Calle Maldonado, Cecilia Castañera Ribé y Pilar Giménez Armentia, “La incommunicabilidad del misterio del sufrimiento”, *Comunicación y Hombre* 16 (2020): 303-315, 307, doi: 10.32466/eufv-cyh.2020.16.605.303-315.

15 Alfredo Marcos Martínez, “Dependientes y racionales. La familia humana”, *Cuadernos de Bioética* 23, n° 77 (2012): 83-96, 87, <http://aebioetica.org/revistas/2012/23/77/83.pdf>.

16 O'Connor, *The Complete Stories*, 276.

un despojo humano, pero por lo menos ha estudiado y eso la convierte en alguien especial. Sin embargo, salir de su casa la aterra: la no aceptación le da vértigo. Es más sencillo permanecer en la granja, refugiarse en su pierna de palo y culpabilizar a los demás. El filósofo alemán Spaemann explica en la necesidad de verse aceptado por los otros y en la relación de dependencia de los demás una expresión de nuestra condición de seres de encuentro, llamados a una comunión y plantea la situación de dependencia como una oportunidad para la persona de profunda humanización<sup>17</sup>. Lo que ocurre en el relato es que Hulga no se siente aceptada ni por su familia, ni por los demás y eso le provoca el negarse a sí misma. Entendemos que Joy tenía derecho a gritar, a preguntarse la razón de aquel accidente, a enfadarse, a buscar respuestas. La mala suerte de Joy no fue haber recibido un disparo si no el de no haber sido acompañada en su dolor y haber contado con alguien que la alentara. El fracaso fue no haberla hecho entender que, por encima de todo, ella seguía siendo Joy. Con el paso de los años, la falta de autoestima y de relaciones auténticas se habían acentuado y, así, llegamos a una mujer derrotada y asustada que se había quedado estancada en el accidente. Frankl advierte que el hombre puede conservar un vestigio de libertad espiritual, de cierta independencia mental, incluso en circunstancias de una tensión psíquica y física extremas<sup>18</sup>, pero nuestra protagonista no supo encontrar el sentido de su vida ante el dolor.

Las personas particularmente vulnerables: mayores, enfermos, etc. esconden una profunda belleza, pero que muchas veces la sociedad no lo percibe y eso provoca un daño más agudo que su situación. Por el contrario, existen personas capaces de descubrir la belleza de la vulnerabilidad y entonces se produce una noble dinámica: la de darse y la de recibirse gratuitamente el uno al otro<sup>19</sup>. Ante una misma situación, para unos, puede ser el final de su vida y, para otros, un nuevo comienzo. La antítesis de Hulga la ofrece la propia O'Connor en la introducción que escribió en *A Memoir of Mary Ann*<sup>20</sup>. Mary Ann era una niña que desde los tres años había vivido en el Asilo para Enfermos de Cáncer de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro de Atlanta. La niña tenía un tumor en un lado de la cara que le afectaba a su ojo, pero era feliz. Había llenado de sentido su vida y la de las personas que la cuidaban. En Hulga, el problema no fue el disparo, fue su actitud ante la vida a partir de aquello. Mary Ann había

17 Robert Spaemann, "El sentido del sufrimiento, Distintas actitudes ante el dolor humano", *Atlántida* 15 (2004): 322-332, 326.

18 Cf. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, (Barcelona: Herder, 2005), 63.

19 De la Calle Maldonado, "La incomunicabilidad del misterio", 306.

20 O'Connor, *Mystery and Manners*, 213 y ss.

comprendido que el tumor no podía ser el protagonista de su existencia y decidió tomar sus riendas; Hulga se había dejado vencer por aquella pierna de palo.

En la existencia terrena, el hombre se enfrentará a su vulnerabilidad en múltiples ocasiones. Es cuestión de actitud que esa fragilidad se vea como un sufrimiento infinito que arruine la vida a quien lo padece y a quien le acompaña o, por el contrario, como O'Connor propone en toda su obra, que se entienda como una oportunidad para ser amada y responder de esta misma manera a los otros. O'Connor escribirá: "Mary Ann's diminishment was extreme, but she was equipped by natural intelligence and by a suitable education, not simply to endure it, but to build upon it. She was an extraordinarily rich *efine girl*"<sup>21</sup>. Incluso el sufrimiento puede ser el acontecimiento que permita a la persona levantar la mirada del aquí y ahora e interrogarse sobre la trascendencia<sup>22</sup>. El ser humano puede entonces reconocer que no es omnipotente aunque vivamos en una sociedad que parece que nos quiere convencer de lo contrario. Lorda afirma que nuestra identidad carencial expresa la condición incompleta y evidencia que solos no estamos completos, es más, somos llamados a una plenitud de la que carecemos<sup>23</sup>. En el mismo sentido, Gómez Sancho entiende que el sufrimiento tiene la virtud de arrancar la máscara y revelar lo que cada ser humano realmente es en relación a sí mismo y a los demás:

"El dolor lo desnuda y descubre sus profundidades. Permite penetrar en lo íntimo de las personas. Hace surgir nuevas posibilidades. Allí, cada uno da su medida y demuestra su calidad. El sufrimiento no permite esconder lo que uno es por dentro, los valores que vive, la clase de hombre que es"<sup>24</sup>.

O'Connor en toda su obra muestra personajes desvalidos que, cuando los lleva a una situación límite en el momento del acontecimiento radical<sup>25</sup>, algunos son capaces de dar un salto a otra realidad y lo mismo quiere provocar en su público. El mundo como lo conocemos pide a gritos otro, un lugar donde no venza el dolor y la muerte, la caída no puede ser el final de esta historia, la

21 O'Connor, *Mystery and Manners*, 223.

22 Cf. Susana Miró López, *Aprender a fuego. El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O'Connor*, (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2013).

23 Cf. Juan Luis Lorda Iñarra, *Antropología Teológica*, (Pamplona: EUNSA, 2013).

24 Marcos Gómez Sancho, M, "Dolor y sufrimiento. El problema del sentido". *Revista de la Sociedad Española del dolor* 5 (1998): 144-158. El autor comenta que "El dolor lo desnuda y descubre sus profundidades. Permite penetrar en lo íntimo de las personas. Hace surgir nuevas posibilidades. Allí, cada uno da su medida y demuestra su calidad. El sufrimiento no permite esconder lo que uno es por dentro, los valores que vive, la clase de hombre que es", 150.

25 Cf. Arbona, *El acontecimiento*.

esperanza certera que ella experimenta es el de saberse redimida y así lo pretende comunicar:

“The universe of the Catholic fiction writer is one that is founded on the theological truths of the faith, but particularly on three of them which are basics - the Fall, the redemption, and the Judgement. These are doctrines that the modern secular world does not believe in. It does not believe in son, or in the value that suffering can have, or in eternal responsibility, and since we live in a world that since the sixteenth century has been increasingly dominated by secular thought, the Catholic writer often finds himself writing in and for a world that is unprepared and unwilling to see the meaning of life as he sees it. This means frequently that he may resort to violent literary means to get his vision across to a hostile audience”<sup>26</sup>.

Joy no supo ver, ni la educaron para poder descubrir, que todos somos imperfectos, vulnerables, de ahí la necesidad de los vínculos con el resto. No somos autosuficientes, ni los avances genéticos ni los técnicos van a poder dar respuestas al Homo Patiens<sup>27</sup>. Hulga no encontró en los libros de filosofía una respuesta a su falta de sentido vital, su experiencia era de una soledad extrema. Se había ocultado tras un nombre que pretendía arrastrar no solo su existencia sino la de su madre. Ella había abandonado su nombre de pila de Joy a Hulga; y, aunque su madre dejaba Cedars para recuperar Hopewell, la esperanza no había regresado a su casa. La toma de conciencia de los límites es necesaria para la aceptación y la superación de los mismos. El ser humano no lo puede todo, pero sí tiene una libertad interior que le permitir afrontar y dar sentido a lo que suceda, incluso ante las tragedias más imprevistas como la que vive nuestra protagonista. Sin embargo, Hulga no puede asumirlo, deambulaba por la cocina arrastrando su pierna y dejando que el chirriar de la prótesis ocupara la estancia. Incapaz de asumir su situación, buscaba a alguien que la escuchara, que la mirara a los ojos por encima de aquel artificio. Mientras que las hermanas del Asilo de Atlanta habían visto la belleza en el rostro desfigurado de Mary Ann, nadie parecía haber ayudado a abrazar la imperfección y descubrir la hermosura de Joy<sup>28</sup>.

26 O'Connor, *Mystery and Manners*, 185.

27 Cf. Ballesteros, “Más allá de la eugenesia”, 20.

28 Paolo Scquizzato, *Elogio de la vida imperfecta: el camino de la fragilidad*, (Madrid: Editorial Paulinas, 2014). Donde se afirma la importancia fundamental de comprender, en nosotros y en nuestras relaciones, nuestros límites, 63.

#### IV. Y LLEGÓ EL GRAN EMBUSTERO

Hulga soportaba su vida recluida en la casa. Asumía su papel de atea incomprendida y entendía que su capacidad intelectual distaba mucho de la de su entorno. Ella era diferente al resto, una diferencia que nadie había sabido valorar y descubrir. Eso había ido mermando la propia autoestima de Hulga. La primera que se consideraba una inadaptada era ella, y, aquello, aunque no lo reconociera le dolía.

Todo cambia el día que aparece en la casa Pointer, el joven vendedor de biblias. En una breve conversación se gana la confianza de la señora Hopewell. Le preguntó si era creyente y si tenía una Biblia y, con poco más, había conseguido quedarse a comer con las mujeres. El joven conversa con Hulga. En este momento del relato, O'Connor manifiesta el gran problema de nuestra protagonista: nadie había sabido mirarla como este joven lo hacía: "She could see Joy observing sidewise how he handled his knife and fork and she saw too that every few minutes, the boy would dart a keen appraising glance at the girl as if he were trying to attract her attention"<sup>29</sup>. Hulga cree que Pointer la miraba con admiración.

Por las cartas que escribe la americana, sabemos que aconseja la lectura de sus filósofos favoritos, queremos destacar a dos: Guardini y Buber. O'Connor era una gran conocedora de toda la obra de Guardini<sup>30</sup>. Comenta su obra con tanta profundidad y belleza que se piensa que los relatos de O'Connor llevan de alguna manera el sello guardiniano. Es patente la admiración que siente por el filósofo: "I am reading everything I can of Romano Guardini"<sup>31</sup>; y comenta: "One reason Guardini is a relief to read is that he has nothing of it"<sup>32</sup>. Dentro de la producción de Romano, las obras que cita constantemente son dos: *El Señor y Libertad, gracia y destino*. De Buber dirá que es un gran artista<sup>33</sup> y lo recomienda para aquellos que pueden pensar que algunos autores cristianos utilizan sus escritos como apologética. Las obras de Buber, con un alto componente dialógico, quedan al margen de sospecha. Tanto Guardini como Buber son dos figuras que entendemos fundamentales a la hora de comprender qué le sucede a Hulga.

29 O'Connor, *The Complete Stories*, 280.

30 Susana Miró López, "Flannery O'Connor y Guardini: la presencia del amor de Dios en el misterio del sufrimiento", *Comunicación y hombre* 8 (2012): 41-50, 42, doi.org/10.32466/eufv-cyh.2012.8.149.41-50.

31 O'Connor, *The Habit Of Being*, 74.

32 O'Connor, *The Habit Of Being*, 131.

33 O'Connor, *The Habit Of Being*, 241.

O'Connor refiere en su correspondencia la importancia de la fe en su vida. En la soledad de la enfermedad se encontró con Dios. Y mantuvo una relación con Él de asombro ante el misterio. Era capaz de creer pese a no entender muchas cosas. Una comunicación continua con Cristo le había facilitado alzar la vista al cielo en los momentos más difíciles. Hulga confesaba su ateísmo, pero reconocía que en esta postura no había encontrado respuesta ante su dolor, no se sentía acompañada por nada ni nadie. Había buscado explicaciones en la ciencia, en la filosofía, pero siempre en vano. Y así:

“Science, on the other hand, has to assert its soberness and seriousness afresh and declare that it is concerned solely with what-is. Nothing -how can it be for science anything but a horror and phantasm? If science is right, then one thing stands firm: science wishes to know nothing of nothing. Such is after all the strictly scientific approach to Nothing”<sup>34</sup>.

Hulga sin esperanza en nada y sin nadie con quien poder comunicarse, cree haber descubierto en Pointer a una persona que la comprende. Entonces, surge una esperanza. En aquella relación ella controla el ritmo. Guardini entendía que el error del existencialismo era concebir al hombre de forma equivocada. El hombre que cree que carece de todo presupuesto, esencia y norma, se considera absolutamente dueño de sí mismo: en su actividad y en su ser<sup>35</sup>. Así se siente Hulga. Un mundo que se rige por estos presupuestos lleva al ser humano a pensar que solo se tiene a sí mismo y, en esa soledad, se convierte en dueño de su vida y destino. Pero en el relato, de repente parece que Hulga pone en jaque este mundo existencialista e inmanente y piensa que quizás pueda haber algo real más allá de la nada. Esta vez Hulga era Joy. Se abre la posibilidad de cambiar su historia de la mano de Pointer: quizás no esté sola y su vida se construya a partir de otro<sup>36</sup>.

Pero como tantas muchas ocasiones, lo que parecía tan fácil, no es así. Hulga queda con el joven. Cuando le ve aproximarse, experimenta que definitivamente podía ser Joy. Pasean y Pointer le pregunta por su pierna de palo, le alaba su valentía, etc. Le hace creer que ella es más inteligente que el resto, Joy piensa que controla la situación. Atraviesan los pastos y le pregunta nuevamente por su pierna, esta vez Joy se incómoda, pero pronto el joven le dice que Dios la cuida y que no se preocupe. Hulga vuelve a dominar, ella no creía en un Dios

34 O'Connor, *The Complete Stories*, 277.

35 Romano Guardini, *El Fin de la Modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*, (Madrid: PPC, 1996), 130.

36 Cf. Martin Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, (Salamanca: Sígueme, 2005).

y así se lo hace saber. Dios es para débiles e ignorantes, ella se basta así misma. Y, entonces, Pointer la besa<sup>37</sup>. Hulga desarmada sigue caminando y dejándose guiar hasta el granero. Es entonces cuando la sucesión de los hechos toma mayor ritmo, continúan besándose y el joven le pide que le enseñe la pierna y el muñón. Le confiesa su amor y pide a Joy que le diga que le quiere. Ella que no se comprometía ante nadie dice sí, ante un desconocido: el gran embustero la había derrotado.

Lo que sucedió después era previsible: Hulga había dejado de dominar la situación para caer en los brazos de Pointer<sup>38</sup>. De nada servía su superioridad intelectual, ni el entrenamiento a lo largo de su vida para controlar la situación, en tan solo un paseo se había mostrado vulnerable.

La joven había pensado que pese al sufrimiento había sido capaz de desarrollar su propio ascetismo, su propia personalidad. Sin embargo, toda la fachada que había construido se desmorona. Pointer comienza a pedirle insistentemente que le enseñe la pierna y que se la quite. Hulga accede, el embaucador había conseguido su propósito. Entonces abre la maleta, en ella llevaba dos cubiertas simulando unas biblias donde escondía su petaca. La joven se da cuenta de que la estaba engañando, era un cristiano como todos los que ella conocía: “say one thing and do another”<sup>39</sup>. Él confiesa que no cree en nada, es lo suficientemente inteligente para labrarse su propio destino. Hulga era una víctima más de su fetichismo, se llevaba con él la pierna de palo de Joy que formaría parte de su colección de objetos, en otra ocasión había conseguido un ojo de cristal de una chica tuerta. Por cierto, su nombre tampoco era el de Pointer. Hulga se queda sola mientras el embaucador escapa.

## V. LA POSIBILIDAD DE UN ENCUENTRO SANADOR

El hecho narrado deja a nuestra protagonista totalmente abatida, como es habitual en la literatura flanneriana el relato concluye en el preciso momento de la huida. Un final abierto, el lector es libre de imaginar qué pasaría y cómo sería Hulga a partir de ahora. Tras el acontecimiento clave del relato<sup>40</sup>, O'Connor ha llevado a la joven hasta un precipicio. Todo es cuestión de libertad y, para O'Connor, de estar dispuesta o no a alzar la mirada y ver si se encuentra con los

37 O'Connor, *The Complete Stories*, 287.

38 O'Connor, *The Complete Stories*, 288.

39 O'Connor, *The Complete Stories*, 290.

40 Cf. Sendra, “El acontecimiento en los relatos cortos de Flannery O'Connor”, 75.

ojos sanadores del Padre. Pero cada uno es libre o no de aceptar la gracia que en situaciones como la descrita se le brinda a cada ser humano.

La misma O'Connor y, en verdad cada uno de nosotros, ha experimentado en su vida situaciones de vulnerabilidad bien física bien moral semejante a la de Hulga. La americana en su fe encontró una respuesta para dar sentido al sufrimiento "that evil is not simply a problem to be solved, but a mystery to be endured"<sup>41</sup>. Llega a entender que en los lugares más recónditos donde parece que nadie te puede acompañar, allí descubrió que estaba acompañada por Cristo. Hemos citado a Romano Guardini, al que admiraba por la confluencia de pensamiento y fe. Pero, también las lecturas de Buber le sirvieron para profundizar en la importancia del encuentro. O'Connor, tras leer *Eclipse de Dios*, elogia el pensamiento del filósofo. Para Buber en el encuentro entre el yo y el Tú con mayúsculas está la clave para comprender el mundo y la persona. El hombre penetra en el interior de su yo a partir de la relación con el Tú. Esa relación es misteriosa, pero a la par ofrece una clave interpretativa del mundo, pese a la incertidumbre de la vida, si el vínculo entre el hombre y su Creador es fuerte le permite una serenidad, que no seguridad, para afrontar los sinsabores de la vida.

En el relato, Hulga había confiado en la mirada de Pointer que resultó ser falsa. Un vínculo inexistente que vuelve a lanzar a la protagonista al abismo. Se quiebra su persona, sus seguridades no eran tales. En palabras de Guardini, cuando uno construye su personalidad confiando en falsos profetas y al margen de Dios, se equivoca. Hulga hace alarde de su ateísmo, pero frente a ello leamos a Guardini:

"La personalidad forma parte de la esencia del hombre, pero la mirada sólo la percibe y la voluntad moral sólo puede afirmarla si se descubre la relación con el Dios vivo y personal que se revela en la encarnación del Hijo de Dios y a través de la providencia. Si no es así, podrá tratarse de un individuo bien dotado, distinguido, creador, pero no de una auténtica persona, que es algo propio y específico de cada hombre que trasciende a toda cualidad tanto psicológica como cultural. Así pues, el saber sobre la persona va unido a la fe cristiana.... Lo mismo cabe decir de los valores, ... de la libertad, ... del amor, ... El no cristiano de hoy piensa que puede prescindir del cristianismo, pero se equivoca"<sup>42</sup>.

41 O'Connor, *Mystery and Manners*, 209.

42 Guardini, *El Fin de la Modernidad*, 130.



Para Guardini, el encuentro con Cristo ofrece sentido a la vida. Esta experiencia se puede presentar en cualquier momento de la existencia, pero precisamente cuando más vulnerable e indefenso está uno, entonces, puede dejar más espacio a Dios. O'Connor provoca en sus personajes encrucijadas, los lleva a sentirse plenamente desvalidos y ahí aparece la oportunidad para el encuentro del Padre. Cuando Hulga ve fracasar una relación con Pointer, queda abierta la posibilidad de Aquel que nunca falla, que no se cansa de esperar, aunque la protagonista le niegue. Si Joy fuera capaz de descubrir el significado de la relación yo-tú con Dios, también podría descubrirla con su madre, con los Freeman o con el resto. Sin embargo, Hulga no es capaz de crear ningún vínculo con ellos, las únicas relaciones parecen ser de puro dominio e inicialmente también la que pretende con Pointer. Para O'Connor y Guardini decir al otro: te veo, te respeto, te amo, etc., es posible porque Dios nos ha permitido reconocerle a Él como Creador<sup>43</sup>. Desde el momento que se entiende este vínculo de la creación que nos iguala en dignidad, se puede entablar una relación fundada en la generosidad con el otro.

O'Connor cuando escribe el relato ha leído también a Buber, en una de sus cartas recoge:

“Just from reading *The Eclipse of God*, I didn't realize that Buber doesn't believe that man of participate in the Divine life. There is for him the Encounter with the Other, but not interpenetration, no “I live now not I but Christ in me.” Although I knew Jewish theology wouldn't countenance God made man, I thought that the Holy Spirit might be considered to enter in, or something. In this it is very far from Catholic theology (also from Tillich) but closer at other points”<sup>44</sup>.

La importancia del encuentro con el otro queda reflejada en Buber, aunque por su fe judía no admite en la relación el encuentro personal con Cristo. O'Connor cree que con la revelación cristiana se fundamenta la relación personal para que verdaderamente sea un acompañamiento auténtico y generoso y no una relación utilitarista y dominante. Por ello, O'Connor elogia a Guardini dado que, al admitir la encarnación de Jesús en la historia, se supera cualquier planteamiento de la relación interpersonal que pudiera transmitir la tradición judía. La Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, permitirá profundizar en la relación de encuentro con el Creador y con la humanidad en su conjunto.

43 Cf. Miró López, “Flannery O'Connor y Guardini”, 46.

44 O'Connor, *The Habit Of Being*, 303-304.

### Buber profundiza en la relación amorosa del yo-Tú:

“El Tú eterno, Dios, no puede ser Ello como nos gustaría, bajarlo a estas coordenadas que te aseguran la vida en cada momento. Lo único que cabe al hombre que se relaciona con Dios, es que según su fuerza, su medida, haga presente cada día nuevamente a Dios en el mundo- esta es la garantía de la pura continuidad”<sup>45</sup>.

En la medida que el yo personal se acerque al Tú eterno, se permearán el resto de las relaciones. El Dios judío inició una relación con el hombre. Este tiene por misión ser capaz de contemplar la llamada, reconocer el amor de Dios, mantenerse fiel a Él y devolverle ese amor. El cristiano completa el sentido relacional de la vida personal a la luz de la Revelación.

En ambos autores existe una dinámica de la relación yo-Tú semejante: la iniciativa parte de Dios; Él permanece a la espera de la respuesta libre del hombre a esa llamada; la persona puede ser capaz de reconocer la profundidad de la relación de amor que le lleva a decir sí al Creador; y, entonces, entenderá que su plenitud vendrá cuando acepte el plan que Dios tiene preparado para él.

Desde esta perspectiva, Hulga podría dar un sentido a su dolor. En la relación amorosa de Alguien que no la traiciona nunca, que la ama como es y que la ennoblece por encima de sus limitaciones, ella podría llegar a quererse y, así, amar a los otros. Al reconocerse vulnerable puede dejar cabida a la acción sanadora del Padre. Al ligar su existencia a la del Dios creador, la persona es capaz de descubrir su esencia. Es capaz de penetrar en su yo particular a partir de la relación con el Tú.

En Guardini este planteamiento va más allá. Pará él, el sentido del sufrimiento personal ocupa incluso un papel dentro de la dimensión redentora del mismo, al permitir completar el sufrimiento del cuerpo místico. Cristo, como cabeza, ya sufrió hasta el extremo por el hombre y, ahora, cada uno de los cristianos está llamado a alcanzar la remisión de este. En Buber, la figura redentora del sufrimiento a partir del Cristo encarnado queda difusa, pero sí destaca la relación con Dios como fundante para la relación con el otro.

45 Martin Buber, *Yo y tú* (Madrid: Caparrós Editores, 2002), 96.

## VI. FRENTE A LA RESIGNACIÓN: LA FE Y LA ESPERANZA

Hacemos un alto en el análisis del relato de O'Connor para reflexionar acerca del sentido (o sin-sentido) del sufrimiento, y por aproximación de la experiencia del mal, transversales en la obra de la autora.

La teología luterana lo resolvió desde la dialéctica entre la esperanza y la cruz, entre la vida y la muerte intentando abarcar realidades que en la vida humana se contemplan como opuestas. Sin embargo, tal dialéctica, aunque nos resulta fácilmente aceptable no termina de dar respuesta pues a la postre, desemboca en un conflicto intramuros de la Trinidad, esto es, por qué Dios Padre no lo evitó. Kitamori plantea el dolor de Dios y más que una redención hay en él una resignación impotente y la representación del límite de la misma teología<sup>46</sup>.

El cristianismo da un paso más. El misterio del mal y el sufrimiento no es algo previo antes de creer sino precisamente el vehículo que nos esclarece la verdad de Dios desde una doble certeza: creer en medio del sufrimiento y el mal es la afirmación de la resurrección<sup>47</sup>. No es una solapada resignación sino la evidencia de que en el horizonte último el bien vence sobre el mal, lo cual nos invita a una actitud activa para someterlo desde el aquí y ahora. El fatalismo, el destino inevitable queda quebrado<sup>48</sup>; el tiempo efímero, el Cronos, da paso al tiempo eterno.

En la teología cristiana, presente transversalmente en todos los relatos de O'Connor, el planteamiento del sufrimiento coloca a Dios detrás del narrador, como sujeto sufriente, como víctima que se une a los sufrimientos del ser humano. Se produce de este modo una inversión de la teodicea proclamada desde el deísmo: no se trata de culpar o exonerar a Dios ante el escándalo del mal y del sufrimiento sino que Dios es consufriente con el hombre, y siendo así no solo lo redime sino que lo llena de sentido. Redención y salvación cuyo cénit es la cruz: “no se ahorró ni a su propio Hijo, antes bien, lo entregó por nosotros”<sup>49</sup>.

46 En referencia a las primeras obras de Moltmann. Cf. Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza*, (Salamanca: Sígueme, 1966) y *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1977). Sobre la interpretación de Moltmann en clave de dialéctica, cf. Ángel Cordovilla Pérez, “Presentación. El Dios de la justicia y la Esperanza”, en *El Dios crucificado. La luz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* por Jürgen Moltmann, 3ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 9-23.

47 Cf. Amerigo Barzaghi y Jaime Vilarroig, “Filósofos cristianos ante el misterio del mal”, *Cauriensia* 18 (2023): 489-506.

48 Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, (Santander: Sal Terrae, 1986), 170 y ss..

49 Rom 8, 32.

O'Connor entiende que el sufrimiento así vivido es ocasión de encuentro del ser humano en lo más profundo, en su propia dignidad y su propia misión<sup>50</sup>.

Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Salvifici Doloris* reflexiona sobre la complejidad del sufrimiento y su posibilidad salvífica para el ser humano desde la redención de Cristo: “La elocuencia de la cruz y de la muerte es completada, no obstante, por la elocuencia de la resurrección”<sup>51</sup>. El sufrimiento así vivido es ocasión de encuentro del hombre en lo más profundo, en su propia dignidad y su propia misión.

En línea semejante, Benedicto XVI, recuerda el texto de la carta de san Pedro “Por sus llagas habéis sido curados”<sup>52</sup> como fundamento del sentido redentor del sufrimiento; solo desde el encuentro con el Resucitado es posible opacar el misterio del sufrimiento y el natural rechazo a aceptarlo y soportarlo. Dios no elimina el sufrimiento, sino que lo vence de raíz<sup>53</sup>. Esta es nuestra esperanza y en ella obra la consolación del amor partícipe de Dios<sup>54</sup>.

O'Connor advierte que la gracia que surge en el acontecimiento narrativo del relato es dolorosa; “All human nature vigorously resists grace because grace changes us and the change is painful”<sup>55</sup>. La fe no evita el sufrimiento: “This notion that grace is healing omits the fact that before it heals, it cuts with the sword Christ said he came to bring”<sup>56</sup>, pero sí le da un sentido participativo y esperanzador en una relación amorosa con el Padre.

Los relatos de O'Connor de alguna manera hacen presente a Dios en el plano terrenal, especialmente en el acontecimiento central de la narración<sup>57</sup> y esperan que los personajes sean capaces de relacionarse con Él en libertad. Así el vínculo interpersonal no entraría en conflicto. Esta relación iluminaría el resto de las conexiones, entre ellas la de Hulga-Pointer, para que pudiera ser armónica. En el relato, al quebrarse el encuentro entre ellos, Guardini todavía le ofrece una esperanza: Hulga podría mirar al crucificado y reconocerse en el abrazo amoroso del Dios encarnado. Ratzinger en su obra *Miremos al Traspasado* recuerda que la Teología de la encarnación y la de la cruz forman una unidad indisoluble, Jesús como verdadero Hijo de Dios, posee su misma

50 Cf. O'Connor, *Mystery and Manners*, 169 y ss.

51 Juan Pablo II, Carta Apostólica *Salvifici doloris* (Roma, 11-II-1984) n. 20.

52 1Pe 2, 24.

53 Cf. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 174.

54 Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi* (Roma, 30-XI-2007) n. 39.

55 O'Connor, *The Habit Of Being*, 263.

56 Cf. O'Connor, *The Habit Of Being*, 411.

57 Cf. Sendra, “El acontecimiento en los relatos cortos de Flannery O'Connor”, 78 y ss.

esencia, por la encarnación también la nuestra, por ello la unidad de Dios y del hombre es posible en Cristo; Dios al unirse a su criatura no la merma, sino que la conduce a la plenitud, como en Jesús vemos que su voluntad humana no es absorbida por la divina, se fusionan, haciendo una unión libre y verdadera (auténtico misterio trinitario), el hombre en comunión con Cristo descubre la auténtica libertad y verdad, y fruto de esta comunión, es capaz de abrazar su cruz<sup>58</sup>. O'Connor tuvo una experiencia semejante en su vida y con su producción literaria pretende mostrar la irrupción de Cristo en la historia, a veces sus personajes son capaces de transformar sus vidas, puede Joy ser una de ellas: lo intentó, fracasó, pero queda una ventana a la esperanza. Lorraine Murray tras visitar la casa de O'Connor entendió el tema crucial de su obra no es otro que acercarse al sentido del sufrimiento, a la dependencia de la criatura respecto del Creador y al misterio de la redención de Cristo: y cree que desde su perspectiva católica, el lupus era algo que había que aceptar con gracia. Su fe la enseñaba que el sacrificio de Cristo en la cruz había cambiado el sufrimiento para siempre, dándole un significado más profundo<sup>59</sup>. Entender las convicciones de O'Connor resultan esenciales a la hora de realizar un análisis literario de su producción.

## VII. CONCLUSIONES

Para comprender el relato de *Good Country People* y el personaje de Hulga, entendemos que es mucho más enriquecedor una aproximación no solo literaria sino filosófica e incluso desde las propias convicciones de O'Connor. La literatura muestra la imposibilidad del ser humano para dar sentido pleno a su existencia: el Homo Patiens, el hombre como criatura ha fracasado una y otra vez cuando ha pretendido aniquilar el dolor, el sufrimiento y hasta la muerte. El sueño del eterno progreso nos ha llevado a confiar que en algún momento se superarán las debilidades de nuestra especie. Es cierto que muchas de nuestras limitaciones se verán superadas, pero no podemos negar que otras están implícitas en nuestra propia esencia. Luego, el ser humano, por mucho que la ciencia y la tecnología intenten vencer el sufrimiento, se encontrará en algún momento de su vida teniendo que mirar de frente al dolor. Es

58 Cf. Joseph Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, Madrid: Ediciones Fundación San Juan, 2007.

59 Cf. Lorraine Murray, Lorraine, "Celebrating A Simple Life", *The Georgia Bulletin* 12 (2007): 4-7. Así podemos leer: "From her Catholic perspective, the lupus was something to be accepted with humor and grace. Her Catholic faith taught that Christ's sacrifice on the cross had changed suffering forever, giving it a deeper meaning", 5.

entonces ante el misterio del mal, cuando deberá ser capaz de seguir dando un sentido a su vida, para seguir siendo el protagonista de esta y no dejar que el sufrimiento le aniquile. Si no queremos renunciar a ser Joy en vez de Hulga, debemos entender que es precisamente desde nuestra vulnerabilidad donde se nos invita a descubrir a Dios consufriente que vence el mal con el bien. La solución no pasa por renunciar a aquello que nos hace personas, sino en reconocer la naturaleza relacional entre nosotros para seguir descubriendo nuestra vocación pese a las dificultades.

El encuentro con el otro es primordial a la hora de desarrollar cada ser humano su mejor versión. Para que estas relaciones sean auténticas y no destructivas, O'Connor entiende que es posible vivirlas porque hay una relación originaria y amorosa del Creador con su criatura. Somos capaces de amar al otro porque primeramente Alguien nos amó de manera personal. Corresponde al hombre la posibilidad de abrirse a la gracia sanadora y dejarse hacer para descubrir el sentido de su existencia independientemente de lo que le suceda. La obra de la sureña además de ofrecer un disfrute literario provoca una reflexión sobre las grandes cuestiones, de ahí la riqueza de un enfoque holístico en su estudio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arbona Abascal, Guadalupe. *El acontecimiento como categoría del cuento contemporáneo: las historias de José Jiménez Lozano*. Madrid: Arco Libros, 2008.
- Ballesteros Llompart, Jesús. "Más allá de la eugenesia: el posthumanismo como negación del Homo Patiens". *Cuadernos de Bioética* 23 (2012): 15-23.
- Barzaghi, Amerigo y Jaime Vilarroig. "Filósofos cristianos ante el misterio del mal". *Cauriensia* 18 (2023): 489-506
- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Spe Salvi*. Roma, 30-XI-2007.
- Buber, Martin. *Yo y tú*. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- Buber, Martín. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Complutense Literaria*. <https://complutenseliteraria.wordpress.com/2013/05/15/critica-de-raul-asencio-sobre-la-buena-gente-del-campo-de-flannery-oconnor/>
- Cordovilla, Ángel. "Presentación. El Dios de la justicia y la Esperanza". En *El Dios crucificado. La luz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* por Jürgen Moltmann, 9-23. Salamanca: Sígueme, 2010.

- De la Calle Maldonado, Carmen, Castañera Ribé, Cecilia y Giménez Armentia, Pilar. "La incomunicabilidad del misterio del sufrimiento". *Comunicación y Hombre* 16 (2020): 303-315. doi: 10.32466/eufv-cyh.2020.16.605.303-315.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2005.
- Gómez Sancho, Marcos. "Dolor y sufrimiento. El problema del sentido". *Revista de la Sociedad Española del dolor* 5 (1998): 144-158.
- Guardini, Romano. *El Fin de la Modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*. Madrid: PPC, 1996.
- Itati Palermo, Alicia. "El acceso de las mujeres a los estudios universitarios (siglo XIX)". *Tebeto. Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* (2006): 375-417.
- Juan Pablo II. Carta Apostólica *Salvifici doloris*. Roma, 11-II-1984.
- Lorda, Juan Luis. *Antropología Teológica*. Pamplona: EUNSA, 2013.
- Marcos Martínez, Alfredo. (2012). "Dependientes y racionales. La familia humana". *Cuadernos de Bioética* 23 (2012): 83-96.
- Miró López, Susana. "Flannery O'Connor y Guardini: la presencia del amor de Dios en el misterio del sufrimiento". *Comunicación y hombre* 8 (2012): 41-50. Doi:10.32466/eufv-cyh.2012.8.149.41-50
- Miró López, Susana. *Aprender a fuego. El sentido del sufrimiento en la obra de Flannery O'Connor*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2013.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Murray, Lorraine. "Celebrating A Simple Life". *The Georgia Bulletin* 12 (2007): 4-7.
- O'Connor, Flannery. *Mystery and Manners. Occasional Prose*. Selected and edited by Sally and Robert Fitzgerald. Farrar, Straus and Giroux: New York, 1969.
- O'Connor, Flannery. *The Complete Stories. Introduction by Robert Fitzgerald*. Farrar, Straus and Giroux: New York, 1971.
- O'Connor, Flannery. *The Habit Of Being. Letters edited and with an Introduction by Sally Fitzgerald*. Farrar, Straus and Giroux: New York, 1979.
- Patíño, Rosario. "The Question of Authority in Flannery O'Connor's *Good Country People*". *The American Short Story: New Perspectives* (1997): 365-371.
- Ratzinger, Joseph. *Miremos al Traspasado*. Madrid: Ediciones Fundación San Juan, 2007.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Scquizzato, Paolo. *Elogio de la vida imperfecta: el camino de la fragilidad*. Madrid: Editorial Paulinas, 2014.
- Sendra Ramos, Cristina. "El acontecimiento en los relatos cortos de Flannery O'Connor". Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, 2022.

Spaemann, Robert. “El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano”. *Atlántida* 15 (2004): 322-332.

Susana Miró López

Departamento de Formación Humanística  
Universidad Francisco de Vitoria de Madrid  
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800  
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)  
<http://orcid.org/0000-0002-7373-2427>

Fernando Viñado Oteo

Vicerrectorado de Formación Integral  
Universidad Francisco de Vitoria de Madrid  
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800  
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)  
<http://orcid.org/0000-0003-2178-1750>

Ángel Barahona Plaza

Departamento de Formación Humanística  
Universidad Francisco de Vitoria de Madrid  
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800  
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)  
<http://orcid.org/0000-0002-8378-4597>





**MATERIALES PARA UNA DIACRONÍA DE LAS VERSIONES DE  
LOS EVANGELIOS ANDALUSÍES  
TÉCNICAS Y ESTRATEGIAS DE REVISIÓN UTILIZADAS POR LOS  
TRADUCTORES BILINGÜES LATINO-ÁRABES\***

***MATERIALS FOR A DIACHRONY OF THE VERSIONS OF THE  
ANDALUSIAN GOSPELS  
REVISION TECHNIQUES AND STRATEGIES USED BY BILINGUAL  
LATIN-ARABIC TRANSLATORS***

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA  
*Universidad de Córdoba*

Recibido: 04/07/2022 Aceptado: 22/09/2022

RESUMEN

En este artículo analizamos un texto (Mc 7,24-30.31-37) incluido en la versión arcaica de los evangelios andalusíes con el objeto de estudiar las varias revisiones que llevaron a cabo los traductores/revisores bilingües latino-árabes. De este modo podremos determinar como y cuantos fueron los diversos procesos de revisión a los que fueron sometidas las diversas versiones de los evangelios que circularon por al-Andalus durante los siglos IX al XII, y posteriormente por el norte peninsular y el norte de África. El

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación PGC2018-096807-B-I00: 'Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patristicos griegos, árabes y latinos', financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

estudio incluye un análisis de las técnicas y estrategias utilizadas por los traductores/revisores, una herramienta de suma importancia para poder conocer como fueron los diversos procesos de revisión que experimentaron las versiones andalusíes de los evangelios a lo largo de varios siglos.

*Palabras clave:* Evangelios, al-Andalus, mozárabes, revisiones, traducciones, versiones.

## ABSTRACT

In the present article we analyze a text (Mk 7,24-30.31-37) contained in the archaic version of the Andalusí gospels with the aim of studying the several revisions done by bilingual Latin-Arabic translators/revisers. Thereby, we will be able to determine how and how many were the several revision processes experienced by the various versions of the gospels that circulated in al-Andalus during the 9th to 12th centuries, and later in the north of the peninsula and North Africa. The study includes an analysis of the techniques and strategies used by the translators/revisers, a very important tool that helps us to know how the various revision processes that the Andalusí versions of the gospels underwent over several centuries.

*Keywords:* Gospels, al-Andalus, Mozarabs, revisions, translations, versions.

## I. INTRODUCCIÓN

En trabajos anteriores hemos llamado la atención sobre los descubrimientos que progresivamente hemos ido realizando<sup>1</sup>, gracias a la preparación de la edición crítica de los evangelios andalusíes<sup>2</sup>. Frente a la concepción tradicional que

1 Juan Pedro Monferrer-Sala, “Una perla mozárabe. El ms. 730 de la *Khizānat al-Qarawīyyīn* de Fez y la versión andalusí de los evangelios de la familia Ishāq b. Balashk al-Qurtubī”, *Aula Orientalis*, 34/1, 2016, pp. 71-122; J.P. Monferrer-Sala, “‘You brood of vipers!’ Translations and revisions in the Andalusí Arabic version of the Gospels”, *Le Muséon*, 131/1-2, 2018, pp. 187-215; J.P. Monferrer-Sala, “Más datos para la historia del texto andalusí de los evangelios y sus versiones”, en *Homenaje a la profesora Luce López-Baralt*, forthcoming; J.P. Monferrer-Sala, “Dos textos de *al-Maqāmi’ al-shūbān* de al-Ḥazraḡī (s. XII) con citas del evangelio de Juan”, *Estudios en homenaje a la profesora María Arcas Campoy*, forthcoming; J.P. Monferrer-Sala, “Revisions and textual diachrony; More data on the Andalusí translation of the Gospels by Ishāq b. Balashk al-Qurtubī”, en *The Scriptural Universe of Late Antiquity*. With a postface by Guy G. Stroumsa, ed. Emmanouela Grypeou, Madrid: Síndéresis, 2021, pp. 181-199; J.P. Monferrer-Sala, “El ‘texto arcaico’ de los evangelios andalusíes y sus posteriores revisiones, notas de diacronía textual”, *Al-Andalus-Magreb* 28 (2021), pp. 1-13.

2 J.P. Monferrer-Sala, *Leipzig Univ. Or. 1059B (olim Codex Tischendorf XXXI B)*. Fragmento sináptico de origen andalusí (c. s. IX). Edición diplomática con aparato crítico, traducción y estudio,

ha venido manteniendo que la llamada ‘familia de Ishāq b. Balashk al-Qurtūbī’ estaba compuesta por una serie de manuscritos que contenían copias de la versión árabe andalusí de los evangelios realizados por el traductor cordobés en el año 946 CE<sup>3</sup>, planteábamos la alternativa de que la traducción atribuida a Ishāq b. Balashk no es una traducción, sino más bien una revisión de una traducción anterior, cuyo texto más antiguo está representado por el texto fragmentario contenido en el MS Qarawiyyīn 730, que se conserva en la *Maktabat al-Qarawiyyīn* de Fez<sup>4</sup>.

Indicábamos, además, que a Ishāq b. Balashk muy probablemente solo le pueda ser atribuida la traducción, más bien revisión en nuestra opinión, del evangelio de Lucas, que es el único en el que figura su nombre en una breve nota que precede a la traducción del evangelio, dato que, por lo demás, sólo figura en tres de las seis versiones tradicionalmente atribuidas a Ishāq b. Balashk al-Qurtūbī, concretamente en el Codex Arabicus 238, Codex Arabicus 234 y León Códice nº 35. Además, en uno de los seis códices que se la atribuyen (BNE cod. 4971)<sup>5</sup>, los fragmentos añadidos *in margine* por otra mano, que están claramente emparentados con esos tres códices que incluyen el nombre de Ishāq b. Balashk al-Qurtūbī, su nombre en cambio no figura ¿Acaso con el paso del tiempo el

Madrid: Sínderesis, 2020; J.P. Monferrer-Sala, *Codex BNE 4971mg. Marginalia de una versión desconocida de los Evangelios andalusíes*. Edición diplomática con aparato crítico, Madrid: Sínderesis, 2021; J.P. Monferrer-Sala, *Evangelios de al-Andalus: British Library Add. 9061, ‘Revisión 1’*. Edición diplomática con aparato crítico e índices, Madrid: Editorial Sínderesis, 2021; J.P. Monferrer-Sala, *Evangelios de al-Andalus: Hizānat al-Qarawiyyīn, ms. 730, ‘Texto arcaico’*. Edición diplomática con aparato crítico e índices, Madrid: Editorial Sínderesis, 2021; J.P. Monferrer-Sala y Lourdes Bonhome Pulido, *Evangelios de al-Andalus: Bayerische Staatsbibliothek cod. Ar. 234, ‘Revisión 3ª’*. Edición diplomática con aparato crítico, Madrid: Editorial Sínderesis, 2021.

3 Anton Baumstark, “Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velaskez. Veröfentlich und unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs mit dem Diatessaron Gewürdigt”, *Oriens Christianus*, 31, 1934, pp. 226-239; Franz Taeschner, “Die monarchianischen Prologue zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der münchener Handschrift Cod. Arab. 238”, *Oriens Christianus*, 32, 1935, pp. 82-83; Ángel Custodio López y López, “La traducción de los evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X a. D.”, *Biblioteca Millares Carlo*, 13, 1994, pp. 79-84; Philippe Roisse, “Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishāq b. Balashk al-Qurtūbī en 946 d.C.”, en *Estudios Árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (En el XXV Aniversario de su muerte)*, ed. C. Castillo Castillo, I. Cortés Peña y J. P. Monferrer-Sala, Granada 1999, pp. 147-164. Cf. Theodore Pulcini, *Exegesis and Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta 1998, pp. 185, 187.

4 Eugène Tisserant, “Sur un manuscrit mozarabe de Fès”, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, ed. Romualdo Díaz Carbonell, Montserrat 1954, pp. 15-26. Cf. J. P. Monferrer-Sala, *Evangelio árabe fragmentario de Marcos (Ms. Qarawiyyīn 730). Una traducción árabe andalusí del siglo X*. Edición diplomática y estudio preliminar, Córdoba 2016, pp. 51-57.

5 Kashouh’s attribution of codex BNE 4971 to Ishāq b. Balashk’s family is wrong, cf. Hikmat Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2012, pp. 275-276.

nombre el traductor cordobés fue eliminado? Si esta fuera la explicación, entonces habría que explicar también porque su nombre no figura en los dos textos más antiguos: Qarawiyyīn 730 y British Library Add. 9061. Es este, pues, un aspecto al que habrá que prestar atención.

Además de lo que acabamos de exponer, y conectado con el nombre de Ishāq b. Balashk al-Qurṭubī, está el asunto de la fecha de la traducción, pues la nota indica que “fue traducido” (*qad turjima*) en el año 946, si bien no sabemos con certeza si esa fecha corresponde a la ‘era común’ o a la ‘era hispana’. En el caso de que correspondiese a la segunda, la data equivaldría entonces al año 908 de la ‘era común’, lo que situaría esa traducción no a mediados del siglo X, como se ha venido haciendo, sino a principios de ese siglo. Un rasgo no desdeñable en este sentido es que cuando la data de un manuscrito se refiere a la era común este extremo es indicado, como así sucede, *inter alia*, con la traducción del libro de los Salmos llevada a cabo por Ḥaṣṣ b. Albar al-Qūṭī en el año 998 de la era común.

Pero si, además, nuestra teoría de que Ishāq b. Balashk no realizó una traducción, sino más bien una revisión de una traducción o versión anterior, como así parece deducirse de las versiones que ofrecen los manuscritos conservados, entonces la traducción original, o incluso la copia que manejó Ishāq b. Balashk, sería cuando menos del siglo IX, compartiendo de este modo antigüedad con otras traducciones como el texto fragmentario de la Epístola a los Gálatas<sup>6</sup>.

Un último aspecto interesante que hemos descubierto durante el proceso de edición de los evangelios andalusíes es poder comprobar que las citas de los evangelios de Ibn Ḥazm, al-Imām al-Qurṭubī, al-Ḥazrajī e Ibn Barrajān<sup>7</sup> coinciden con las lecturas que ofrecen las distintas revisiones, i.e. Cod. Ar. 238 (revisión 3), Cod. Ar. 234 (revisión 3<sup>a</sup>) y León cod. n° 35 (revisión 3<sup>b</sup>), aunque como tendremos ocasión de comprobar en el estudio que sigue, también secundariamente exhiben coincidencias ocasionales con la versión contenida en British Library Add. 9061 (Revision 1). Esta información es de gran relevancia, ya que nos permite saber que los revisores de las versiones de las fases 3 y 3<sup>a/b</sup>, así como los autores musulmanes referidos, conocieron y utilizaron revisiones

6 J.P. Monferrer-Sala, “The fragmentary ninth/tenth century Andalusī Arabic translation of the Epistle to the Galatians revisited (Vat. lat. 12900, olim Seguntinus 150 BC Sigüenza)”, *Intellectual History of the Islamicate World* 7/1, 2019, pp. 125-191; J.P. Monferrer-Sala, “Reconstrucción hipotética de la versión árabe fragmentaria de la Epístola a los Gálatas (Vat. lat. 12900)”, *Aula Orientalis* 37/2, 2019, 293-327.

7 Para este último autor, véase Yousef Casewit, “A Muslim Scholar of the Bible: Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur’ān Commentary of Ibn Barrajān of Seville (d. 536/1141)”, *Journal of Qur’anic Studies*, 18/1, 2016, pp. 1-48.

diversas de textos que nosotros actualmente desconocemos. Ibn Ḥazm utilizó el texto arcaico (Qarawiyyīn 730), pero al-Imām al-Qurṭubī, al-Ḥazrajī e Ibn Barrājān utilizaron otras revisiones.

### Análisis filológico del texto

El texto contenido en Mc 7,24-30.31-37<sup>8</sup>, como es sabido, forma parte de una unidad narrativa que abarca 7,24-8,9<sup>9</sup>. En el análisis que sigue hemos dividido el texto por versículos. En cada uno de ellos analizamos la versión contenida en Qarawiyyīn 730 en relación con el original latino utilizado como texto base para la traducción, cotejada además con el resto de versiones correspondientes a la llamada ‘familia de Ishāq b. Balashk’ con el fin de mostrar los varios procesos de revisión que experimentaron los textos contenidos en los manuscritos, así como las técnicas y estrategias utilizadas por los revisores.

### Abreviaturas utilizadas:

|                |  |
|----------------|--|
| BL             | Londres, <i>British Library Add. 9061</i>                |
| L              | León, <i>Archivo Catedralicio, cod. 35</i>               |
| M              | Munich, <i>Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Ar. 238</i> |
| M <sup>2</sup> | Munich, <i>Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Ar. 234</i> |
| Q              | Fez, <i>Maktabat al-Qarawiyyīn, 730</i>                  |

### 24

|  |   |
|--|---|
| <i>et inde surgens abiit in fines Tyri et Sidonis et ingressus domum neminem voluit scire et non potuit latere</i> | ثم انطلق من هنالك الى جوار طيرة المعروفة بالمصبصة واحواز صيدان ودخل بيتا ولم يجب ان يبعث ذلك احدا ولاكن ما استتر ذلك ولا غاب عن احد |
|--|---|

La versión árabe contenida en Q añade la glosa *al-ma'rūfah bi-l-Maṣīṣah* (“conocida como al-Maṣīṣah”). Como consecuencia de la glosa, frente a *in fines Tyri et Sidonis*, Q añade *wa-aḥwāz* en la construcción *ilā jawār Ṭayrah (...)* *wa-aḥwāz Ṣaydān* y modula la frase siguiente añadiendo respectivamente *ḍalika*

<sup>8</sup> Entre otros, véase al respecto Eugene A. LaVerdiere, “Jesus among the Gentiles”, *Emmanuel* 96 (1990), pp. 338-345.

<sup>9</sup> Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium Markus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 17ª ed., pp. 144-154.

*aḥadan* en la primera oración y *ḍalika* y ‘*an aḥadin* en la oración adversativa, adiciones que no afectan al contenido del versículo.

El resto de versiones, además de no incluir la glosa *al-ma‘rūfah bi-l-Maṣṣīṣah*, de acuerdo con el texto latino, exhiben los cambios siguientes frente a Q:

| M <sup>2</sup> L           | M                          | BL              | Q                                   |   |
|----------------------------|----------------------------|-----------------|-------------------------------------|---|
| فام من هنالك               | فام من هناك                | انطلق من ذلك    | انطلق من هنالك                      | 1 |
| ومضى                       | ومضى                       | ولحق            | —                                   | 2 |
| إلى احواز                  | إلى احواز                  | بحوز            | الى جوار                            | 3 |
| طرسوس وشيذون               | طرسوس وشيذون               | طرسوس وشيذنا    | طيرة المعروفة بالمصيصة واحواز صيدان | 4 |
| ودخل                       | ودخل                       | فدخل            | ودخل                                | 5 |
| بيتا                       | بيتا                       | بيتا ليستتر فيه | بيتا                                | 6 |
| ولم يجب ان يعلم ذلك احد    | ولم يجب ان يعلم ذلك احد    | فلم يخب امره    | ولم يجب ان يفهم ذلك احدا            | 7 |
| لاكنه لم يفدر على الاختباء | لاكنه لم يفدر على الاختباء | —               | ولاكن ما استتر ذلك ولا عاب عن احد   | 8 |

Las diferencias son de tipo diverso en función de las opciones adoptadas en cada una de las versiones, como indicamos debajo por secuencias:

- 1) BL mantiene el verbo, pero modula el sintagma preposicional *min hunālika* como *min ḍalika al-mawḍi‘*. En cambio, M M<sup>2</sup> L mantienen ese sintagma preposicional (con la variante *hunāk/hunālika*), pero sustituyen el verbo *inṭalaqa* por *qāma*.
- 2) Frente a la ausencia de verbo en Q, las tres versiones restantes añaden un verbo en construcción oracional copulativa: BL (*wa-laḥiqa*), M M<sup>2</sup> L (*wa-maḍā*).
- 3) El sintagma preposicional *ilā jawāz* (Q) es sustituido por *bi-jawz* (BL) e *ilā aḥwāz* (M M<sup>2</sup> L).
- 4) Además de la glosa explicativa *al-ma‘rūfah bi-l-Maṣṣīṣah* que incluye Q (*vide ut supra*), tenemos formas distintas para los topónimos: frente al término árabe para la ciudad de Tiro, *Ṣūr*, tenemos la forma *Ṭayrah* (Q), calco del latín *Tyros*, que es sustituida por *Ṭarsūs* (BL M<sup>2</sup> L) y *Ṭarṭūs* (M), cuya forma se corresponde con la denominación de otras ciudades, la primera en la actual Turquía (*Tapróz*) y la segunda la célebre ciudad portuaria siria (*Tortosa*). A su vez, *Ṣāydān* (Q), junto con omisión de *aḥwāz* en las tres versiones restantes, por *Ṣayḍanā* (BL), *Ṣayḍan* (M) y

*Šaydūn* respectivamente, formas todas ellas calcos de latín *Sidon* (sobre *Šaydūn* vide *infra*), con el cambio /s/ > /š/ que exhiben BL M M<sup>2</sup> L, un rasgo fonológico documentado entre los traductores bilingües latino-árabes, donde /s/ es realizada como chicheante prepalatal /š/, probablemente debido a influencia del romance peninsular, que documenta una sibilante sorda (/s/) percibida como (/š/)<sup>10</sup>. En el caso de BL, la *lectio Šaydanā* es el calco de la variante *Sidōnia*.

- 5-6) El único cambio lo ofrece BL, que sustituye la *wāw* por una *fā'* y añade *yastatiru fīhi*.
- 7) Mientras que BL ofrece una versión completamente distinta de Q, en cambio M M<sup>2</sup> L siguen a Q con dos cambios: sustitución del subjuntivo *yafhama* por *ya 'lama* y del acusativo indeterminado *aḥadan* por el nominativo indeterminado *aḥadun*.
- 8) BL omite la lectura correspondiente a *et non potuit latere* y M M<sup>2</sup> L, con una diferencia morfológica (M *lakinnahu* ≠ M<sup>2</sup> L *lākinnahu*) exhiben una lectura distinta a Q.

## 25

|  |  |
|--|--|
| <i>mulier enim statim ut audivit de eo</i>   | فلما بلغ ذلك امرأة كانت لها ابنة مجننه ذات |
| <i>cuius habebat filia spiritum inmundum</i> | روح نجس دخلت اليه وسجدت عند رجليه          |
| <i>intravit et procidit ad pedes eius</i>    |  |

Un rasgo interesante frente a las cuatro versiones restantes es que BL mezcla los versículos 25-26, ofreciendo nuevamente una lectura distinta, si bien muestra una probable equivalencia con Q (*fa-sajadat* = *wa-sajadat*). Con diferencias entre ellos, las versiones de M M<sup>2</sup> L exhiben una estrecha relación entre ellas, con divergencias con respecto a Q, vgr. *fa-lammā sami 'at 'anhu* (M M<sup>2</sup> L), frente a *fa-lammā balaḡa ḡalika* (Q). En la oración *imra 'ah kānat lahā ibnah mujannah ḡāt rūh najas ḡaḡalat ilayhi* (Q), M<sup>2</sup> mantiene la lectura *kānat* de Q, frente a M L que leen *kāna*, mientras que el sintagma *ilayhi* (Q) es sustituido por *'alayhi* en M M<sup>2</sup> L. En la siguiente oración, frente a *wa-sajadat* (Q), M M<sup>2</sup> leen *wa-tarāmat* y L *wa-taramat*.

10 Federico Corriente, Christophe Pereira, Ángeles Vicente, *Dictionnaire du faisceau dialectal arabe andalou. Perspectives synchroniques, diachoniques et panchoniques*, Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp. 51-52; cf. J.P. Monferrer-Sala, “An Egyptian Arabic witness of the apocryphal epistle to the Laodiceans preserved in the Coptic Orthodox Patriarchate (Cairo)”, *Journal of Coptic Studies* 18 (2016), pp. 69-70; J.P. Monferrer-Sala, “Reconstrucción hipotética de la version árabe fragmentaria de la Epístola a los Gálatas (Vat. lat. 12900)”, *Aula Orientalis* 37/2 (2019), p. 307.

## 26

*erat autem mulier gentilis Syrophoe-* وكانت المرأة من الاجناس ليست من اليهود  
*nissa genere et rogabat eum ut* وكان جنسها من اهل مدينة سيراه فطلبت اليه  
*daemonium eiceret de filia eius* ان ينفي الجن عنها

En este caso, además de lo dicho sobre BL en el versículo anterior, M M<sup>2</sup> L presentan notables diferencias con respecto a Q. Aunque el inicio es exactamente igual en las cuatro versiones (*wa-kānat al-mar'ah min al-ajnās*), Q incluye una glosa explicativa (*laysat min al-yahūd*) inmediatamente después de *al-ajnās* (< *gentilis*), ausente en M M<sup>2</sup> L, así como en el texto latino, al que siguen literalmente leyendo *min jins sharufānish* (M)/*sharufānish* (M<sup>2</sup> L), que difiere sustancialmente de *wa-kāna jinsuhā min ahl madīnat Sīrāh* (Q). La diferencia que con respecto a Q exhiben M M<sup>2</sup> L es asimismo notable en la última oración, donde se ven los cambios que indicamos en el cuadro:

| L                    | M <sup>2</sup>  | M                    | Q              |
|----------------------|-----------------|----------------------|----------------|
| وَرغبت ان            | وَرغبت ان       | وَرغبت إليه ان       | فطلبت اليه ان  |
| يخرج الجنى عن ابنتها | يخرج الجنى عنها | يخرج الجنى عن ابنتها | ينفى الجن عنها |

La oración presenta los siguientes cambios: *fa-ṭalabat* (Q) es sustituido por *fa-raḡabat* (M M<sup>2</sup> L) y la extensión preposicional *ilayhi* es mantenida en M, pero omitida en M<sup>2</sup> L. Por su parte, la proposición sustantiva en función de CD *yanfī al-jinn 'anhā* (Q) da lugar a dos versiones distintas: *yahruja al-jinnī 'anhā* (M M<sup>2</sup> L).

## 27

*qui dixit illi sine prius saturari filios* فقال لها دعى الاولاد حتى يشبعوا فلا خير ان  
*non est enim bonum sumere panem* يوخذ خبز الاولاد ويطرح الى الكلاب  
*filiorum et mittere canibus*

Q ofrece una traducción *verbum e verbo* del original latino, con la excepción de la eliminación del adverbio de tiempo *prius* en la oración *sine prius saturari filios* (“deja que primero se sacien los hijos”), que sin embargo incorpora el resto de textos: M M<sup>2</sup> L (*vide infra* el primer ejemplo en el cuadro que sigue). Pero una vez más, como en casos anteriores, este versículo exhibe una notable diferencia entre la lectura que ofrece BL con respecto a Q y los tres textos restantes, tal como mostramos en el cuadro:



| M <sup>2</sup>                   | M L                                  | BL                         | Q                                    |   |
|----------------------------------|--------------------------------------|----------------------------|--------------------------------------|---|
| دعي اولاً الاولاد                | دعي اولاً الاولاد                    | خلوا الأولاد               | دعى الاولاد                          | 1 |
| حتى يشبعوا                       | حتي يشبعوا                           | ليربوا أولاً               | حتى يشبعوا                           | 2 |
| فلا خير ان                       | فلا خير ان                           | فلا خير فيمن               | فلا خير ان                           | 3 |
| يؤخذ خبز الاولاد<br>ويطرح للكلاب | يؤخذ خبز الاولاد<br>ويطرح إلى الكلاب | خبز يلفي للكلاب<br>الأولاد | يؤخذ خبز الاولاد<br>ويطرح الى الكلاب | 4 |

En el primer caso podemos apreciar claramente como M M<sup>2</sup> L ofrecen una lectura idéntica que, *de facto*, es la revisión de Q al añadir el adverbio de tiempo *awwalan* (< *prius*). En el caso de BL, esta versión utiliza el imperativo *ḥallū* (“dejad”), frente a la lectio *du‘īya* (“sean dejados”). En el segundo caso, Q M M<sup>2</sup> L recogen la misma lectura (*ḥattā yašba‘ū*), mientras que BL lee *li-yarbū awwalan*, recuperando de este modo el adverbio de tiempo, aunque recurriendo a la técnica del cambio de orden de las palabras del original latino que las otras versiones siguen *ad pedem litteræ: yarbū awwalan* < *prius saturari*. Lo mismo acontece en el tercer caso, donde Q M M<sup>2</sup> L ofrecen la misma lectura (*fa-lā ḥayr an*, “pues no está bien que”) frente a BL que lee *fa-lā ḥayr fīman* (“pues no está bien quien”) al optar por el par *fīman* (con *fī* expletivo) frente a la conjunción *an*. Pero es el cuarto y último caso de este versículo donde, además de la habitual lectura propia de BL, advertimos una diferencia en el grupo de versiones dependientes de Q, dado que Q M L recogen la misma lectura, frente a M<sup>2</sup>, donde el revisor ha optado por cambiar la preposición *ilā* por la preposición preclítica *li-*, aunque sin cambio en el significado del sintagma preposicional. Y como señalábamos, BL recoge una versión distinta a todas las anteriores omitiendo el verbo *yūḥaḍ*, sustituyendo *yaṭruḥ* por *yulqī* (sin alteración del significado) y alterando el orden de las palabras al posponer el sintagma *ḥubz al-awlād*.

28

فاجابته وقالت نعم ياسيدي ففد تاكل الاجرا  
Domine nam et catelli sub mensa co-  
medunt de micis puerorum  
العاطنه من فتات الصبيان تحت المايده

La traducción árabe que recoge Q sigue fielmente el original latino, aunque alterando el orden de las palabras por exigencias de las reglas del árabe clásico, registro al que el traductor pretende acercarse. La dinámica de las correspondencias entre las diversas versiones sigue idéntico camino en este versículo,

dado que Q M<sup>2</sup> L exhiben idéntica lectura, con dos variantes de lectura en M, mientras que BL, nuevamente, ofrece más alternativas al texto de Q tal como indicamos a continuación:

| M                          | BL                          | Q                                  |
|----------------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| نعم ياسيدي وفد تاكل الاجزا | صدفت ياسيدي وفد تصيب الكلاب | نعم ياسيدي وفد تاكل الاجزا العاطنه |
|                            | موايد الأولاد               | الصبيان تحت المايد                 |

En el primer caso, la revisión que recoge M exhibe el cambio de conjunción en *wa-qad* por *fa-qad* (Q) y la omisión de *al-‘āṭinah*. Hay que añadir, además, que la construcción vocativa *yā Sayyidī* es reproducida en M con *involutio*, v.gr. *yasayyidī*. Por su parte, BL ofrece una lectura distinta de este segmento oracional con los siguientes cambios con respecto a Q: *ṣadaqta* por *na‘am* para verter la partícula latina *utique*, el par *wa-qad* por *fa-qad* y *tuṣīb al-kilāb* (“cogen los perros”) por *al-ajrā’ al-‘āṭinah* (“los animalillos”). Y en el segundo caso ofrece una lectura totalmente distinta de la que presentan Q M M<sup>2</sup> L: (*min futāt*) *mawā'id al-awlād* (“(de las migajas) de las mesas de los niños”) ≠ (*min futāt*) *al-ṣubyān taḥt al-mā'idah* (“(de las migajas) de los niños debajo de la mesa”).

## 29

*et ait illi propter hunc sermonem vade*      فقال لها يسوع لاجل هذه اللَّفْظَةِ انطلقني وفد  
*exiit daemonium de filia tua*                      خرج الجنى عن ابنتك

La traducción árabe de este versículo, siguiendo fielmente el texto latino, ofrece sin embargo la adición del nombre propio *Yasū'*, que no figura en el original latino, pero que convenientemente con la *Vorlage* latina omite el resto de versiones (BL M M<sup>2</sup> L). El resto del texto que ofrece Q es el mismo que el que presentan M M<sup>2</sup> L, con la excepción del sintagma preposicional (formado por el preposición + adverbio + deixis) *liajl haḍihi* que L reduce a *liajl* y BL opta por *lihaḍā*. Sin embargo, BL exhibe una vez más una versión distinta para la secuencia oracional de Q *al-laḥẓah inṭaliqī fa-qad ḥaraja al-jinnī* (“la expresión vete, pues el demonio ha salido”) como *al-jawāb id hibbī wa-sayaḥruj al-jinn* (“la respuesta, entonces vete y saldrá el demonio”).

## 30

*et cum abisset domum suam invenit puellam iacentem supra lectum et daemonium exisse* فلما انطلقت الى بيتها وجدت الجارية مصجعه على السرير وقد خرج عنها الجنى

En este caso, la version que ofrece Q representa una traducción literal del original latino, con la excepción de la adición del par preposición + pronombre sufijo ‘*anhā*’ (“de ella”), ausente en el texto latino. Pero, con respecto a las versiones restantes, estas exhiben versiones que responden a estrategias de traducción/revisión distintas a las de Q. En el siguiente cuadro pueden apreciarse estas diferencias de modo más evidente:

| M <sup>2</sup> L             | M                           | BL                      | Q                               |
|------------------------------|-----------------------------|-------------------------|---------------------------------|
| فلما مضت الى بيتها           | فلما مضت الى بيتها          | ولما بلغت بنتها         | 1 فلما انطلقت الى بيتها         |
| وجدت الجارية مصطبعة على سرير | وجدت الجارية مضجعة على سرير | وجدتها متكئة علي سريرها | 2 وجدت الجارية مصجعه على السرير |
| وفد خرج عنها الجنى           | وفد خرج الجنى عنها          | وفد خرج الجن عنها       | 3 وفد خرج عنها الجنى            |

En el primer ejemplo, M M<sup>2</sup> L cambian el verbo *intalaqat* (“se fue”, Q) por *maḍat* (“fue”), aunque sin alterar sustancialmente el sentido del original latino (*abisset*, “volviese”). Lo mismo sucede en BL, que recurre al verbo *balagat* (“llegó”), al que sigue una lectura (*binṭihā*, “su hija”), que sin duda es una lectura defectuosa por *bayṭihā* (“su casa”). En el segundo caso, Q M M<sup>2</sup> L presentan un texto idéntico, con la excepción de *al-sarīr* (“el lecho”), que en M M<sup>2</sup> L no lleva el artículo. Hay que advertir que la lectura *muḍji‘ah* (“echada”) que exhiben Q M, en M<sup>2</sup> L es sustituida por *muḍṭaji‘ah*, sin cambio de significado. En cambio, BL sí que presenta cambios sustanciales con respecto al resto de versiones: adición de un pronombre sufijado a *wajadat* para omitir el CD *al-jāriyah*, v.gr. *wajadathā* ≠ *wajadat al-jāriyah*. Por su parte, para el participio *muḍji‘ah/muḍṭaji‘ah* ofrece otro participio: *muttakiyyah*, con significado muy similar (“echada”, con el sentido de recostada). Finalmente, para *al-sarīr/sarīr* (“(el) lecho”) BL ofrece *sarīrihā* (“su lecho”). En el tercer caso, frente a Q M<sup>2</sup>

L, que ofrecen la misma lectura, BL M presentan un cambio en el orden de las palabras: *wa-qad ḥaraja ‘anhā al-jinnī* (Q M<sup>2</sup> L) ≠ *wa-qad ḥaraja al-jinn/jinni ‘anhā* (BL M), con una diferencia mínima en esta segunda lectura: *jinn* (BL) frente a *jinnī* (M), también sin cambio en el significado.

## 31

*et iterum exiens de finibus Tyri venit per Sidonem ad mare Galilaeae inter medios fines Decapoleos*      ثم خرج من جواره طيره وافبل الى ناحيه صيدا الى بحر جلال ما بين احواز دقالبش

También en este versículo la version árabe de Q nos presenta una traducción que sigue fielmente el texto latino, aunque modulando el sintagma preposicional *per Sidonem* (“por Sidón”) como *ilā nāḥiyah Ṣaydā* (“a los confines de Sidón”). En cuanto al resto de versiones, como podemos apreciar a simple vista, M M<sup>2</sup> L ofrecen diferencias mínimas con respecto a Q, concretamente variantes morfológicas de los topónimos y preposiciones. Las diferencias fundamentales, de nuevo, se dan entre BL y el resto de versiones:

| M <sup>2</sup> L                    | M                                   | BL   | Q  |
|-------------------------------------|-------------------------------------|--|--|
| من احواز<br>طرسوس                   | من احواز<br>طرطوس                   | عن حوز<br>طرسوس                                      | 1 من جواره طيره                          |
| وافبل الى ناحيه<br>شينون            | وافبل على ناحيه<br>شينون            | واحد علي شيدنا                                       | 2 وافبل الى ناحيه<br>صيدا                |
| الى بحر جلال ما<br>بين احواز دقابلة | الى بحر جلال ما<br>بين احواز دقابلة | علي ساحل بحر<br>جلال عبي<br>احواز<br>موسطة<br>فبلاوش | 3 الى بحر جلال<br>ما بين احواز<br>دقالبش |

En el primer caso, las diferencias que se advierten entre Q M M<sup>2</sup> L son entre: a) las construcciones adverbiales *min jawārihi* (Q), *min aḥwāz* (M M<sup>2</sup> L) y *‘an ḥawz* (BL), y b) las variantes morfológicas toponímicas: *Tayrah* (Q), *Ṭarṭūs* (M) y *Ṭarsūs* (M<sup>2</sup> L BL). En el segundo caso, tenemos ese mismo tipo de diferencias entre las versiones, v.gr. a) entre preposiciones: *ilā* (Q), *‘alā* (M BL), y b) variantes morfológicas toponímicas: *Ṣaydā*’ (Q), *Ṣaydan* (M M<sup>2</sup> L) y *Ṣaydanā* (BL). Hay una variante más entre BL y el resto de versiones, pues mientras estas leen *wa-aqbala ilā/‘alā* (“y vino por”) BL opta por *wa-aḥaḍa*

‘*alā* (“y tomó (el camino) por”). En el tercer caso, la única diferencia entre Q y M M<sup>2</sup> L es la variante morfológica del topónimo *Daqābulīš* (Q) y *Daqābulah* (M M<sup>2</sup> L). En cambio, las diferencias con BL, además de la variante morfológica toponímica (BL: *Qabalā’uš*), son más, pues frente a *ilā* (“hacia”, Q M M<sup>2</sup> L) lee ‘*alā sāhil* (“por la ribera”, BL), mientras que el tramo final incluye una *lectio mendosa* en BL.

## 32

*et adducunt ei surdum et mutum et deprecantur eum ut inponat illi manum*      فسافوا اليه رجلا اصم ابكم وطلبوا اليه ان يضع يده عليه

La versión árabe de este versículo recogida en Q responde a una traducción *verbum e verbo*. Las diferencias entre Q y M M<sup>2</sup> L son mínimas, pero en el caso de BL, como puede apreciarse, son más importantes:

| M <sup>2</sup>                 | M L                            | BL                          | Q                                |
|--------------------------------|--------------------------------|-----------------------------|----------------------------------|
| فسافوا اليه رجلا<br>اصم ابكم   | فسافوا اليه رجلا<br>اصم ابكم   | فأوتي باصم ابكم             | 1 فسافوا اليه رجلا<br>اصم ابكم   |
| ورغبوا اليه ان<br>يضع يده عليه | ورغبوا اليه ان يضع<br>يده عليه | ورغبوا إليه ان<br>يمسه بيده | 2 وطلبوا اليه ان<br>يضع يده عليه |

En el primer caso, Q M M<sup>2</sup> L presentan el mismo texto, pero la versión de BL es distinta: *fa-sāqū ilayhi rajulan ašamm abkam* (Q M M<sup>2</sup> L) ≠ *fa-awtā bi-ašamm abkam* (BL), aunque sin cambio de significado de la oración. En el segundo caso, *wa-ṭalabū* (“y le pedían”, Q) es sustituido por *wa-ragabū* (“y le suplicaban”, M M<sup>2</sup> L = BL), sin alteración del significado, y cambio en el orden de las palabras de *yadahū* ‘*alayhi* (“su mano sobre él”, Q = M L) en ‘*alayhi yadahū* (M<sup>2</sup>), que con respecto a BL incluye, incluso, el cambio del verbo y su rección: *yamassahu bi-yadihi* (“le impusiese su mano”).

## 33

*et adprehendens eum de turba seorsum misit digitos suos in auriculas et expuens tetigit linguam eius*      فآخذه ناحية عن الجماعة وادخل اصبعه في اذنه وبصق في لسانه

La traducción de Q sigue fielmente el original latino, pero con una adición: el pronombre sufijo *-hu* en *uḡn* (“su oído”) frente al latín *auriculas* (“oídos”) y la omisión del verbo *tetigit*, que en el caso de la versión árabe se sobreentiende

por el uso de *adhala* (“metió”) en la oración anterior. En cuanto a las variantes que se dan entre las diversas versiones tenemos las siguientes:

| M <sup>2</sup> L | M      | BL     | Q       |
|------------------|--------|--------|---------|
| فاخذ             | فاخذہ  | فاخرجه | فاخذہ 1 |
| اصابعه           | اصابعه | اصابعه | اصبعه 2 |
| أذنيه            | أذنيه  | أذنيه  | اذنه 3  |

En el primer caso, Q y M exhiben la misma lectura (*fa-aḥaḍahu*, “y lo cogió”), frente a M<sup>2</sup> L que omiten el sufijo pronominal *-hu*. BL, en cambio, lee *fa-aḥrujuhu* (“y lo saco”). En el segundo caso, la lectura de Q (*iṣba ‘ahu*, “su dedo”) tiene como contrapartida en las otras versiones (M M<sup>2</sup> L = BL) su forma plural *aṣābi ‘ahu* (“sus dedos”), de acuerdo con el original latino *digitos suos*. En el tercer caso sucede lo mismo que en el previo, pues la lectura *uḏnihi* (“su oído”, Q) tiene como correspondencia en las otras versiones (M M<sup>2</sup> L = BL) su forma dual *uḏnayhi* (“sus oídos”).

## 34

ونظر الى السماء ومشهدا وقال انفتح بالعبرانيه  
*et suspiciens in caelum ingemuit et ait illi epheta quod est adaperire*

En este versículo, la traducción que exhibe Q no se corresponde plenamente con el original latino, dado que añade el sintagma preposicional *bi-l- ‘ibrāniyyah* (“en hebreo”) y omite la proposición de relativo *quod est adaperire*. Por lo que hace a las variantes que se dan entre Q y las versiones restantes tenemos los casos siguientes:

| M <sup>2</sup> L          | M                              | BL     | Q                  |
|---------------------------|--------------------------------|--------|--------------------|
| ونظر                      | ونظر                           | ثم نظر | ونظر 1             |
| وتنهّد                    | وتنهّد                         | وتنهّد | ومشهدا 2           |
| وفال له (M <sup>2</sup> ) | وفال له                        | وفال   | وفال 3             |
| اباطا وترجمته انفتح       | بالعبرانية اباطا وترجمته انفتح | انفتحي | انفتح بالعبرانيه 4 |

En el primer caso, Q coincide con M M<sup>2</sup> L en la lectura *wa-naẓara* (“y miró”) frente a la de BL *tumma naẓara* (“luego miró”) como correspondencias del latín *et suspiciens* (“y mirando”). En el segundo caso, la lectura *wa-*

*mušahhidan* (“y dando fe”, Q), que de facto complementa a *wa-naẓara*, tiene como contrapartida en el resto de versiones a *wa-tanahhada* (“y suspiró”, M M<sup>2</sup> L = BL), de acuerdo con la *Vorlage* latina *ingemuit*. En el tercer caso, Q y L (= BL) exhiben la misma lectura, que M M<sup>2</sup> modulan mediante adición del CI *lahu* (“a él” = lat. *illi*). En el cuarto caso, Q interpreta el latín *eppheta quod est adaperire* (“*eppheta*, que es abríos”) como *infatih bi-l-‘ibrāniyyah* (“ábrete en hebreo”), que M traduce modulando el original latino como *bi-l-‘ibrāniyyah afāṭā wa-tarjamatuhi infatih* (“en hebreo *afāṭā*, cuya traducción es ábrete”) y M<sup>2</sup> L traducen como *afāṭā wa-tarjamatuhi infatih* (“*afāṭā*, cuya traducción es ábrete”). En el caso de BL traduce *infatihī* (“ábrete”, fem.) y como Q omite la proposición de relativo *quod est adaperire*.

## 35

*et statim apertae sunt aures eius et solutum est vinculum linguae eius et loquebatur recte*      فَانْفَتَحَتْ اُذْنَاهُ تِلْكَ السَّاعَةِ وَاِنْحَلَّتْ عَفْدُهُ لِسَانَهُ وَتَكَلَّمَ تَكْلِيمًا مُسْتَفِيمًا

En este versículo Q ofrece una traducción prácticamente *verbum e verbo* del original latino, con la excepción de la oración *wa-takallama taklīman mustaqīman* (“y hablaba palabras rectas”, i.e. “y hablaba correctamente”) al modular la *Vorlage* latina *et loquebatur recte* añadiendo el *maṣḍar taklīman*. Las variantes que exhiben las versiones en este versículo son las siguientes:

| M <sup>2</sup> L                  | M                                 | BL                         | Q                                     |
|-----------------------------------|-----------------------------------|----------------------------|---------------------------------------|
| فَانْفَتَحَتْ (L om.)             | فَانْفَتَحَتْ                     | فَانْفَتَحَتْ              | فَانْفَتَحَتْ 1                       |
| اُذْنَاهُ                         | أُذْنَانَهُ                       | اُذْنَاهُ                  | اُذْنَاهُ 2                           |
| تِلْكَ الْوَقْتُ                  | تِلْكَ الْوَقْتُ                  | تِلْكَ الْوَقْتُ           | تِلْكَ السَّاعَةِ 3                   |
| وَتَكَلَّمَ كَلَامًا مُسْتَفِيمًا | وَتَكَلَّمَ كَلَامًا مُسْتَفِيمًا | وَتَكَلَّمَ بِاسْتِفَامَةٍ | وَتَكَلَّمَ تَكْلِيمًا مُسْتَفِيمًا 4 |

En el primer caso, todas las versiones coinciden (*fa-infatahat* < *et* (...) *aper-tae sunt*), salvo L que la omite. En el segundo caso, la lectura de Q (*uḏnāhu*, “sus oídos”) es la misma que ofrecen M<sup>2</sup> L (= BL), que M, en cambio, lee *uḏnānuhu* por ultracorrección. En el tercer caso, *tilka al-sā‘ah* (“aquella hora/instante/momento”, Q) tiene como correspondencia *ḍalika l-waqt* (“este momento” M M<sup>2</sup> L = BL), siendo ambas expresiones equivalentes del adverbio latino *statim* (“al momento”). En el cuarto caso se aprecia como M M<sup>2</sup> L

dependen de Q, cuya lectura siguen, pero con el cambio de uno de los tres términos que componen la oración: *taklīman* (Q) que M M<sup>2</sup> L revisan en *kalāman*. La version que recoge BL difiere de las restantes en el CD, cuya lectura es *bi-istiḡāmah* (“con rectitud”), frente a *taklīman mustaqīman* (“palabras rectas”, Q) y *kalāman mustaqīman* (“palabras rectas”, M M<sup>2</sup> L).

## 36

*et praecepit illis ne cui dicerent quanto autem eis praecipiebat tanto magis plus praedicabant*      وَاَمْرُ الْاِلَهِمْ اِلَّا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ فِشَا وَتَسْرِحَا

La traducción que ofrece Q sigue el texto latino, pero con una omisión (*illis*) y una adición (*‘alā ḡalika*) en la oración principal, mientras que la proposición adversativa *quanto autem eis praecipiebat tanto magis plus praedicabant* es modulada en *fa-kullamā kāna ya‘had ilayhim alā yabūhū kānū yazdādūna (if)ṣā’ wa-tasrīhan*. Por lo que respecta a las diferencias que exhiben las diversas versiones tenemos lo siguiente:

| L   | M <sup>2</sup>  | M   | BL   | Q   |
|---|---|---|--|---|
| وَاَمْرُهُمْ الْاِلَهِمْ اِلَّا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ فِشَا وَتَسْرِحَا                  | وَاَمْرُهُمْ اِنْ لَا يَبُوْحُوْا اَحَدًا بِذَلِكَ  | وَاَمْرُهُمْ اِلَّا يَبُوْحُوْا اَحَدًا بِذَلِكَ  | وَقَدْ مَّ لَهُمْ اِلَّا يَبُوْحُوْا اَحَدًا بِفَعْلِهِ                            | 1 وَاَمْرُ الْاِلَهِمْ اِلَّا يَبُوْحُوْا اَحَدًا عَلَى ذَلِكَ                                    |
| فَكَلَّمَا كَانَ يَعْهَدُ الْيَهُمُ اِنْ لَا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ اِهْشَاءُ وَتَسْرِحَا | فَكَلَّمَا كَانَ يَعْهَدُ الْيَهُمُ اِلَّا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ اِهْشَاءُ وَتَسْرِحَا | فَكَلَّمَا كَانَ يَعْهَدُ الْيَهُمُ اِلَّا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ اِهْشَاءُ وَتَسْرِحَا | وَكَانُوْا يَرِيْدُوْنَ عِنْدَ مَنْعِهِمْ فِي نَشْرِ خَيْرِهِ وَاَعْلَانِ دَكْرِهِ | 2 فَكَلَّمَا كَانَ يَعْهَدُ الْيَهُمُ اِلَّا يَبُوْحُوْا كَانُوْا يَزِدَادُوْنَ فِشَا وَتَسْرِحَا |

En el primer caso tenemos tres cambios: 1) *wa-amara* (“y mandó”, Q) es revisado en *wa-amarahum* (“y les ordenó”) por M M<sup>2</sup> L (BL: *wa-qaddama lahum*, “y los abordó”), restituyendo de este modo la lectura del original latino *et praecepit illis*; 2) *yaṭla ‘ūna* (“hicieran saber”, Q) por *ya ‘lamūna* (“informasen”, M M<sup>2</sup> L = BL); y 3) *‘alā ḡalika* (“sobre esto”, Q) por *bi-ḡalika* (“de esto”, M M<sup>2</sup> L), que BL adapta com *bi-fi ‘lihi* (“de su(s) acto(s)”). En el segundo caso, Q, M M<sup>2</sup> L ofrecen la misma lectura, con la excepción de la lectura defectuosa *ḡṣā* de Q (probablemente por interferencia del uso coloquial), que M M<sup>2</sup> L corrigen en la forma correcta *ifṣā’*. En el caso de BL, como puede apreciarse, su version –de



carácter más parafrástico y con cambio en el orden de las palabras con respecto al original latino— difiere considerablemente de la que exhiben Q M M<sup>2</sup> L.

37

*et eo amplius admirabantur dicentes* ويعجبون ويقولون فد احسن في الجميع لغد  
*bene omnia fecit et surdos facit au-* الصم واطلق السنه البكم  
*dire et mutos loqui*

La traducción que presenta Q de este versículo sigue fielmente el texto latino, con excepción de la interpretación de *et surdos facit audire* (“y a los sordos ha hecho oír”) como *lağada al-šumm* (“enderezaba (los oídos) de los sordos”) y de la modulación interpretativa que hace de *et mutos loqui* (“y (hace) hablar a los mudos”) como *wa-aṭlaqa alsinat al-bukm* (“y soltaba las lenguas de los mudos”). En cuanto a las diferencias que exhiben las versiones tenemos las siguientes:

| M M <sup>2</sup> L | BL            | Q               |
|--------------------|---------------|-----------------|
| ويتعجبون ويقولون   | وكانوا يقولون | ويعجبون ويقولون |
| om.                | om.           | فد              |
| جميع               | جميع          | الجميع          |
| فعله اسمع          | فعله اسمع     | لغد             |
| وأطلق              | وانطلق        | وأطلق           |

En el primer caso, la lectura que orfece Q del verbo *ya ‘jabūna* (“se asombraban”) en forma básica (I<sup>a</sup>) es sustituida por la forma recíproca (V<sup>a</sup>) *yata ‘ajabūna* (“se asombraban”) en M M<sup>2</sup> L, mientras que BL interpreta el latín *admirabantur dicentes* (“se admiraban diciendo”) con una construcción modal con *kāna* y el verbo *qāla* (*kānū yaqūlūna*, “solían decir”). En el segundo caso, el conector aspectual *qad* que exhibe Q no figura en el resto de versiones. A su vez, en el tercer caso, el artículo de la voz *jamī‘* (Q) es omitido en M M<sup>2</sup> L (= BL). En el cuarto caso, la interpretación de Q *lağada* (“enderezaba (los oídos)”) no es seguida por M M<sup>2</sup> L, que revisan el texto a la luz del original latino (*et surdos facit audire*). Por último, en el quinto caso, Q M M<sup>2</sup> L ofrecen la misma lectura, la forma causativa *aṭlaqa* (lit. “soltó”) mientras que BL recoge una forma reflexiva (VII): *inṭalaqa* (“se soltaron”).

## CONCLUSIONES

El análisis precedente nos permite constatar que, *prima facie*, nos encontramos ante dos versiones distintas: una representada por el grupo Q M M<sup>2</sup> L y la otra por BL. El texto contenido en BL es una versión que no guarda relación directa con el grupo Q M M<sup>2</sup> L, aunque la coincidencia de algunas lecturas podría deberse a que BL sea la copia o revisión de un texto anterior que nos es desconocido en la actualidad, pero con el cual el texto arcaico representado por Q pudiera haber tenido alguna relación.

Por su parte, las diferencias que exhiben las versiones del grupo Q M M<sup>2</sup> L muestran que M M<sup>2</sup> L dependen de Q, del cual son revisiones llevadas a cabo con posteridad y en momentos distintos. Sabemos, además, que el texto contenido en Q no es el texto original, sino una revisión del original, en la actualidad perdido<sup>11</sup>. De acuerdo con ello, M M<sup>2</sup> L representan tres revisiones hechas en distintos momentos de forma sucesiva. Con cierto margen de imprecisión difícil de determinar por ahora, creemos que la secuencia diacrónica puede establecerse del siguiente modo: de las tres, la primera revisión estaría representada por M, de la que derivarían M<sup>2</sup> y L, las cuales serían revisiones ulteriores de aquella y que, a su vez, representarían dos revisiones distintas entre ellas hechas en momentos y lugares distintos. Obviamente, entre estas tres revisiones, e incluso entre Q (y \*Q, i.e. la traducción original hoy perdida), cabe suponer la mediación de alguna otra revisión que en la actualidad desconocemos, hipótesis reforzada por los textos fragmentarios, citas y glosas contenidas en los códices visigóticos y en el Glosario de Leiden, en los que las citas de términos o expresiones de los evangelios proceden de versiones distintas<sup>12</sup>.

En suma, el presente estudio ofrece nuevos datos que confirman nuestra hipótesis de la existencia de un proceso constante de revisión de más de una versión de los evangelios que se conocían y circulaban por al-Andalus, el norte cristiano entre población arabizada emigrada de al-Andalus y el norte de África tras la deportación de grupos cristianos andalusíes a aquellas tierras. Los textos conservados nos informan de que los autores de las copias –o al menos de los originales de cada una de ellas– no eran meros copistas, sino revisores.

11 J.P. Monferrer-Sala, “El ‘texto arcaico’ de los evangelios andalusíes y sus posteriores revisiones, notas de diacronía textual”, *Al-Andalus-Magreb* 28 (2021), pp. 1-13.

12 J.P. Monferrer-Sala, “A propósito de dos glosas marginales en árabe contenidas en la *Biblia Hispalensis* (siglo X). Nuevos datos para la historia del texto árabe andalusí de los Evangelios”, *Boletín de la Asociación Castellonense de Cultura* XCV/1 (2019), pp. 321-332.

Pero estos autores no eran revisores sin más, pues tenían un buen conocimiento del latín y del árabe, como así lo indica el hecho de que en no pocos *loca* de versiones posteriores revisaron textos anteriores recuperando lecturas del texto original latino que había sido omitidas por procedimientos varios, ya por omisión ya por la modulación de segmentos oracionales o sintagmáticos. Además, es interesante advertir que el vocabulario con el que trabajaban estos traductores/revisores bilingües latino-árabes representa un interesante corpus léxico establecido, cuando menos, desde el siglo IX<sup>13</sup>.

Estudios como el presente siguen siendo necesarios una vez contamos con ediciones críticas de los textos, pues solo de este modo podremos confirmar con mayor certeza y menos riesgo de error cual fue el camino que recorrieron en al-Andalus las versiones de los evangelios andalusíes, cuando menos a lo largo de más de tres siglos (IX-XII), pero puede que casi cinco, desde el siglo VIII al primer tercio del XII<sup>14</sup>, si bien luego continuarían en el norte de África, en el seno de las comunidades de cristianos arabizados andalusíes allí establecidos con posterioridad a su deportación en otoño del año 1126.

#### APÉNDICE DOCUMENTAL: TEXTO ÁRABE Y TRADUCCIÓN CASTELLANA

(<sup>٢٤</sup>) ثم انطلق من هنالك الى جوار طيرة المعروفة بالمصيصة واحواز صيدان ودخل بيتا ولم يجب ان يفهم ذلك احدا ولاكن ما استتر ذلك ولا غاب عن احد (<sup>٢٥</sup>) فلما بلغ ذلك امراة كانت لها ابنه مجته ذات روح نجس دخلت اليه وسجدت عند رجليه (<sup>٢٦</sup>) وكانت المرأة من الاجناس ليست من اليهود وكان جنسها من اهل مدينة سيراه فطلبت اليه ان ينعي الجن عنها (<sup>٢٧</sup>) فقال لها دعى الاولاد حتى يشبعوا فلا خير ان يوخذ خبز الاولاد وي طرح الى الكلاب (<sup>٢٨</sup>) فاجابته وقالت نعم ياسيدي ففد تاكل الاجرا العاطنه من فتات الصبيان تحت المايده (<sup>٢٩</sup>) فقال لها يسوع لاجل هذه اللعظة انطلقني ففد خرج الجن عن ابنتك (<sup>٣٠</sup>) فلما انطلقت الى بيتها وجدت الجارية مصجعه على السرير وفد خرج عنها الجن (<sup>٣١</sup>) ثم خرج من جواره طيره وافيل الى ناحيه صيدا الى بحر جلجال ما بين احواز دفابليش (<sup>٣٢</sup>) فسافوا اليه رجلا اصم ابكم وطلبوا اليه ان يضع يده عليه (<sup>٣٣</sup>) فاخذته ناحية عن الجماعة وادخل اصبعه في اذنه وبصق في لسانه (<sup>٣٤</sup>) ونظر الى السماء ومشهدا وقال افتح بالعبرانيه (<sup>٣٥</sup>) فانفتحت اذناه تلك الساعة وانحلت عفده لسانه وتكلم تكليما مستقيما (<sup>٣٦</sup>) وامر الا يطلعوا احدا على ذلك فكلما كان يعهد اليهم الا يبوحوا كانوا يزدادون فيسا وتسريحا (<sup>٣٧</sup>) ويعجبون ويقولون فد احسن في الجميع لغد الصم واطلق السنه البكم

13 J.P. Monferrer-Sala, "Standardized theological Mozarabic vocabulary in *Kitāb Tathlūth al-Wahdāniyyah*", en Mark of Toledo. *Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, ed. Charles Burnett & Pedro Mantas-España, Córdoba: UCOPress – The Warburg Institute, 2021, pp. 197-211.

14 J.P. Monferrer-Sala, "*Diachronica mvzarabica*. Propuesta para una nueva periodización de la producción textual en árabe de los mozárabes", en prensa.

<sup>24</sup> Luego se fue de allí a las inmediaciones de Tiro, conocida como al-Maṣīṣah, y a la comarca de Sidón; entró a una casa y no quería que nadie lo supiese, pero eso [a nadie] se le ocultó y no se escondió de nadie. <sup>25</sup> Cuando esto llegó a oídos de una mujer cuya hija estaba poseída por un espíritu inmundo, vino a él y se postró a sus pies. <sup>26</sup> La mujer era gentil, no judía –era su linaje sirio– y le suplicaba que arrojase al demonio de su hija. <sup>27</sup> Entonces le dijo [Jesús]: “Deja a los hijos que se sacien, pues no está bien coger el pan de los hijos y echárselo a los perros”. <sup>28</sup> Y le respondió [la mujer] diciéndole: “¡Sí, Señor!, pero incluso comen los animalillos de las migajas de los niños debajo de la mesa”. <sup>29</sup> Y le dijo Jesús: “Por esto que has dicho, vete, pues el demonio ha salido de tu hija”. <sup>30</sup> Al llegar a su casa halló a la joven echada en el lecho, pues había salido de ella el demonio. <sup>31</sup> Luego salió de las inmediaciones de Tiro y vino a los alrededores de Sidón, hasta el mar de Galilea, que se halla entre la comarca de la Decápolis. <sup>32</sup> Entonces le trajeron un hombre sordomudo y le suplicaron que le impusiese la mano. <sup>33</sup> Y cogiéndolo aparte de la muchedumbre le metió el dedo en sus oídos y saliva en su lengua. <sup>34</sup> Y mirando al cielo, dando fe dijo en hebreo “Ábrete”. <sup>35</sup> Al instante se abrieron sus oídos y la atadura de su lengua se soltó y hablaba correctamente. <sup>36</sup> Les ordenó que no contasen esto a nadie, pero cada vez que les confiaba que no lo dijese más lo divulgaban y difundían. <sup>37</sup> Y se asombraban y decían: “Ha hecho todo bien: ha enderezado (los oídos) de los sordos y ha desatado las lenguas de los mudos”.

Juan Pedro Monferrer-Sala

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Córdoba

Plaza Cardenal Salazar, s/n

14071- Córdoba (España)

<https://orcid.org/0000-0001-9979-1890>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.289>

## **CAYETANO Y LA POLISEMIA DE LA NOCIÓN DE UNIVERSAL EN SU COMENTARIO AL *DE ENTE ET ESSENTIA* DE TOMÁS DE AQUINO**

***CAJETAN AND THE POLYSEMY OF THE NOTION OF UNIVERSAL IN  
HIS COMMENTARY ON THOMAS AQUINAS' DE ENTE ET ESSENTIA***

CEFERINO MUÑOZ MEDINA

*CONICET, Universidad Gabriela Mistral (Chile), FFyL-UNCuyo*

Recibido: 04/07/2022 Aceptado: 22/09/2022

### RESUMEN

El presente escrito pretende explicitar y comprender los diversos sentidos de la noción de universal que están presentes en Tomás de Vio Cayetano, más concretamente en su *Comentario al De Ente et essentia de Tomás de Aquino*. Una vez expuesta y comprendida la polisemia semántica de dicha noción se intentará especificar que el universal en sentido propio que propone Cayetano se corresponde con un término que es central en la doctrina de este autor, a saber, el concepto objetivo.

*Palabras clave:* Cayetano, universal, *Comentario al De ente et essentia*, concepto objetivo.

## ABSTRACT

This paper aims to explain and understand the various senses of the notion of universal that are present in Thomas of Vio Cajetan, more specifically in his Commentary on Thomas Aquinas' *De Ente et essentia*. Once the semantic polysemy of this notion is exposed and understood, we will try to specify that the universal in the proper sense proposed by Cajetan corresponds to a term that is central in the doctrine of this author, namely, the objective concept.

*Keywords:* Cajetan, universal, *Commentary on De ente et essentia*, objective concept.

## I. COMMENTARIA IN DE ENTE ET ESSENTIA D. THOMAE AQUINATIS

El comentario al *De Ente et essentia* de Tomás de Aquino fue compuesto por el también dominico Tomás de Vio Cayetano (1468-1534)<sup>1</sup>. El texto data de 1495 y se suma a los comentarios que ya habían hecho otros importantes autores como Armando de Bellovisu, Gerardo de Monte, Tomás Versorius y Pedro Crocchart<sup>2</sup>. La glosa de Cayetano es sumamente minuciosa, rigurosa y completa y tiene como objetivo principal rebatir los errores de Juan Duns Escoto y de su seguidor, el franciscano Antonio Trombeta<sup>3</sup>. Este franciscano era contemporáneo a Tomás de Vio e impartía clases como moderador en la cátedra de Escoto en la universidad de Padua. Cayetano también era profesor allí y en 1494 fue designado en la cátedra de metafísica tomista. Algo muy importante a destacar es que así como sucedió con otra de las famosas obras de Cayetano –el *De nominum analogia* (1498)– el *Comentario al De ente et essentia*, además de pertenecer a los escritos de juventud, fue redactado en medio de acalorados

1 Cfr. Romanus Cessario y Cajetan Cuddi, *Thomas and the Thomists: The Achievement of Thomas Aquinas and his Interpreters* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 135-139.

2 Cfr. Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, trad., estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (Pamplona: Eunsu, 2006), 53.

3 Algunos textos actuales que reflejan las polémicas entre Cayetano y Trombeta: Ceferino Muñoz Medina, “Sobre el origen de la doctrina de los grados de abstracción: la polémica sobre el primer objeto del conocimiento en Cayetano y Trombeta”, *Discusiones Filosóficas* 30 (2017): 125-138; Mauricio Beuchot, “Escoto y Ockham, negadores de la distinción real esencia-existencia: la lucha interna entre el escotista Trombeta y el tomista Cayetano”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 22 (1995): 175-182. Para el pensamiento univocista escotista cf. Vicente Llamas, “De univocatione entis: revisión basal de una ontología dinamicista”, *Cauriensia* 17 (2022): 213-242.

debates con los escotistas<sup>4</sup>. De allí que se hable de la influencia indirecta que habría tenido el Doctor Sutil en el pensamiento cayetaniano.

Por otro lado, ya Vitoria, Soto y Beltrán Heredia aludían a lo intrincado y complejo del estilo cayetaniano<sup>5</sup>. Asimismo, el texto que aquí tratamos también tendrá su dificultad particular dado el tema en sí y la metodología que ha elegido el Cardenal: empieza citando un pasaje del *De ente et essentia* de Santo Tomás, luego hace su comentario del mismo en base a otros textos de Tomás, de Aristóteles y de Averroes, al tiempo que va precisando dificultades que surgen de Duns Escoto y de los escotistas. Luego de esta glosa, plantea diversas cuestiones en base a objeciones que se han esgrimido desde el escotismo y desde el averroísmo y las intenta confutar mediante una explicación de la posición de Santo Tomás tal como la interpreta Cayetano.

Para ser más precisos, de las dieciocho cuestiones propuestas por Cayetano solo cinco se originan en base a planteos averroístas (la cuatro, la once, la quince, la diecisiete y la dieciocho), mientras que las trece restantes provienen de disputas directamente vinculadas con Duns Escoto y sus discípulos. En este sentido, es importante atender a lo que Laurent dice en su introducción al comentario de Tomás de Vio al *De anima* de Aristóteles: “[...] si se quiere percibir su profunda originalidad [la de Cayetano], es necesario no considerar a ésta en sí misma, desvinculada de su entorno. Puesto que el mismo es esencial para introducirse en este siglo [XVI], en cuya presencia se desarrolló dicha originalidad [...]”<sup>6</sup>.

Descripto brevemente el contexto de escritura y la metodología del comentario de Cayetano al *De ente et essentia* —más al respecto puede verse en el reciente trabajo de Cajetan Cuddy<sup>7</sup>—, a continuación, nos introduciremos de lleno en la noción de universal y en los múltiples sentidos que este dominico del siglo XVI va excogitando a medida que avanza en su compleja pero rigurosa y original glosa.

4 Cfr. Franco Riva, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano* (Milán: Vita e Pensiero, 1995), 29.

5 Cfr. Virginia Aspe Armella y María Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España* (Pamplona: EUNSA, 2014), 121.

6 Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, ed. Joannes Coquelle (Roma: Scripta Philosophica, 1938), 8-9.

7 Cfr. Cajetan Cuddy, “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by Cajetan”, en: *The Oxford handbook of the reception of Aquinas*, ed. por Matthew Levering y Marcus Plested (Oxford: Oxford University Press, 2021), 149-153.

## II. LOS MODOS DE LA ESENCIA

Para la época de Cayetano el problema de los universales ya había sido tratado profusamente por varias escuelas y ya estaban consolidadas diferentes posturas doctrinales sobre la cuestión<sup>8</sup>. Al comentar la *Isagoge* de Porfirio, nuestro autor dirá que el tema de los universales es un asunto elevadísimo y quien debe ocuparse de ello es el metafísico y no el lógico, razón por la cual se resiste a tratarlo allí<sup>9</sup>. El lugar en donde el Cardenal aborda la cuestión con profundidad meridiana es en el capítulo IV de su comentario al *De ente et essentia* de Tomás de Aquino<sup>10</sup>. La única forma de inteligir a dónde va el de Gaeta con sus planteos acerca del universal será seguir detalladamente el desarrollo del capítulo (incluyendo las cuestiones VII y VIII<sup>11</sup>), pues nos obligan a esto las copiosas divisiones que va estableciendo a medida que penetra en el tema.

En este capítulo IV de su comentario al *De ente et essentia* Cayetano intenta explicar, siguiendo la mirada del Aquinate, cómo se entiende la esencia de las sustancias compuestas en relación a las intenciones lógicas de género, especie y diferencia. Para ello, dirá que de los diferentes modos de la esencia que pueden encontrarse hay uno que se identifica con el universal propiamente dicho. En este sentido, nuestro autor explica que la esencia de las sustancias compuestas puede abordarse de una triple manera: «por modo de parte», en cuanto existe «por sí separada de los singulares» y «por modo de todo». A su vez, la esencia tomada de este último modo puede subdividirse: según ella misma, según el ser que tiene en los individuos y según el ser que posee en el entendimiento<sup>12</sup>. Así explica Beuchot estos tres tipos de esencia por modo de todo:

8 Cfr. Alain De Libera, *La querelle des universaux* (Paris: Du Seuil, 1996). Para abordar el tema de los universales hasta el siglo XII recomendamos el libro de María Florencia Marchetto y Antonio Tursi, *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, introducción, trad. y notas a cargo de los autores, estudio preliminar de Francisco Bertelloni (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010). Cfr. especialmente el estudio preliminar, pp. 9-41.

9 “Quaestiones autem, quas omittendas censet, quoniam de esse universalium sunt, quod metaphysici est negotii, quod altissimum est”. Cayetano, *Commentaria in Isagogen Porphyrii ad praedicaamenta Aristotelis*, ed. Isnardus M. Marega (Roma: Institutum Angelicum, 1934), 8.

10 Cfr. Mauricio Beuchot, *El problema de los universales* (México: UNAM, 2010), 201-216. También Adam Wood, “Aquinas, Scotus, and Cajetan on ‘Horseness is Just Horseness’”, en *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007), 60. Aquí seguimos de cerca el esquema explicativo del filósofo mexicano por su claridad expositiva.

11 Cuestión VII: “De si la naturaleza, absolutamente tomada, sea la que se predica de los individuos”. Cuestión VIII: “Si hay en acto fuera del alma universales”.

12 “Natura seu essentia substantiae compositae potest tripliciter accipi: primo, ut significata per modum partis: secundo, ut per se existens separata a singularibus: tertio, ut significata per modum totius. Secunda distinctio, quae est subdivisio tertii membri, est ista: Natura substantiae compositae significata per modum totius potest accipi tripliciter: primo, secundum se: secundo, secundum esse quod habet in



“(a) Según ella misma o según su razón propia, es lo mismo que la naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen según su definición o según el primer modo de decir *de suyo*, (b) Según su existir en los individuos, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en este individuo o estos individuos, (c) Según su existir en el entendimiento, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en el entendimiento”<sup>13</sup>.

Toda la argumentación cayetaniana que está presente en el capítulo IV del mencionado comentario se estructurará a partir de cuatro conclusiones negativas y dos positivas en derredor a la cuestión del universal. La primera es negativa y afirma que: “la esencia de la sustancia compuesta, significada por modo de parte —como animalidad, humanidad, racionalidad— no es género, ni especie, ni diferencia”<sup>14</sup>. No lo es pues estos se predicán *in recto* del supósito particular, por ejemplo de Sócrates; pero la esencia de las sustancias compuestas cual modo de parte no se predica de este supósito particular, ergo, la esencia así tomada no es ni género, ni especie ni diferencia<sup>15</sup>.

La segunda de las conclusiones también es negativa y afirma que “La esencia de la sustancia compuesta, que no existe *per se* en los singulares, no es ni especie ni género”<sup>16</sup>. Cayetano prueba esta sentencia por medio de dos razones. La primera dice que género y especie se predicán de un determinado particular, en cambio una esencia que fuera subsistente *per se* y no en los singulares, no se predicaría de este singular concreto. La segunda razón es que género o especie son un medio a través del cual se conocen los individuos; pero una esencia subsistente *per se* y no en los singulares no es ni género ni especie<sup>17</sup>.

La tercera de las conclusiones es afirmativa: “la esencia de la sustancia compuesta, significada por modo de todo, es especie, género o diferencia, etc.”<sup>18</sup>. El Cardenal prueba ésto sosteniendo que género, especie o diferencia contienen

singularibus: tertio, secundum esse quod habet in intellectu”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 80.

13 Beuchot, *El problema de los universales*, 201. Los resaltados son del autor.

14 “Essentia substantiae compositae significata per modum partis, sicut animalitas, humanitas, rationalitas, non est genus neque species neque differentia”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 81.

15 Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 81. La argumentación se apoya en Avicena.

16 “Essentia substantiae compositae per se non in singularibus existens non est species sive genus”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 81.

17 Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 81.

18 “Essentia substantiae compositae significata per modum totius est species, genus vel differentia, etc.”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 82.

substancial e implícitamente todo lo que hay en los individuos<sup>19</sup>, y la esencia de la substancia compuesta también lo hace, pero sólo si se la considera por modo de todo. Sólo entonces tal esencia será capaz de contener implícitamente todo el ser de los individuos y será género, especie o diferencia<sup>20</sup>. Y éste modo de la esencia es el universal *per se loquendo*.

Varias páginas más adelante nuestro autor menciona la cuarta conclusión: “la esencia de la sustancia compuesta, tomada absolutamente, no es universal, en tanto especie, etc.”<sup>21</sup>. Y la justifica diciendo que universal es algo uno pero común a muchos, sin embargo la esencia de la sustancia compuesta no es algo uno común a muchos, luego dicha esencia no es universal en sentido propio. A continuación, prueba esto diciendo que si la esencia de la sustancia compuesta, en sentido propio, fuese una y común, en cualquier individuo que se encontrara sería una y común a muchos, lo cual va contra toda razón, pues la humanidad de Sócrates no es común a él y a Platón<sup>22</sup>.

La quinta conclusión es negativa: “la esencia de la sustancia compuesta, según el ser que está teniendo en los singulares, no es universal”<sup>23</sup>. Esto lo prueba diciendo que lo universal está siendo en muchos, pero la esencia de la sustancia compuesta tal como está siendo en el individuo no es una en muchos, sino dividida en muchos, por ello no es ni género ni especie ni diferencia, los cuales implican directamente universalidad<sup>24</sup>.

Finalmente, la sexta conclusión tiene un carácter positivo y resolutivo frente problema inicial que había planteado el dominico de Gaeta: “la esencia, según el ser que tiene en el entendimiento, es universal —género, especie, diferencia, etc.—”<sup>25</sup>. Cayetano esgrime la siguiente prueba al respecto: lo universal es algo uno en muchos y de muchos; la naturaleza, por estar en el entendimiento, es una en muchos y de muchos, luego, la naturaleza sí es universal. Así explica la premisa menor: lo que se tiene de un modo uniforme respecto de muchos, por ser

19 En el capítulo III del mismo comentario, Cayetano ya había explicado que género, especie o diferencia convienen en que significan todo lo que hay en los inferiores y que sus abstractos excluyen lo que haya en ellos, pues animal es género, hombre es especie y racional es diferencia.

20 Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 82.

21 “*Essentia substantiae compositae absolute sumpta non est universalis, ut species, etc.*”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 102. Recordemos que la esencia absoluta es una de las formas en que se subdivide la esencia tomada como todo.

22 Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 102.

23 “*Essentia substantiae compositae secundum esse quod habet in singularibus, non est universalis*”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 103.

24 Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 103.

25 “*Essentia secundum esse in intellectu est universalis, genus, species, differentia, etc.*”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 104.

imagen esencial de ellos, es algo uno en muchos y de muchos. Por ello, la naturaleza por ser en el entendimiento es tal, porque tiene en él un existir abstraído de toda variedad de forma en los individuos, engendrando además su conocimiento esencial. Luego, la naturaleza —por su estar siendo en el entendimiento— es algo uno en muchos y de muchos<sup>26</sup>. Para fortalecer la conclusión, el comentarador de Gaeta hace una nueva distinción:

“Estar siendo en el intelecto ocurre de un doble modo: subjetal y objetivamente. Ser en el intelecto subjetalmente es lo mismo que inherir en él cual accidente en su sujeto, como blancura en una superficie. Ser en el intelecto objetivamente, es lo mismo que hacer de termino de un acto del intelecto”<sup>27</sup>.

Pero el entendimiento es doble, agente<sup>28</sup> y posible. El primero es el que abstrae de las imágenes de la fantasía la especie inteligible y el segundo es el que recibe en sí mismo la intelección. Así también el universal será doble: *in repraesentando* e *in praedicando*. Uno es el universal que representa una cosa sin representar sus condiciones individuantes, y el otro es el que se predica de muchas cosas diferentes en su ser<sup>29</sup>. Así explica este último universal el Cardenal:

“Es universal *in praedicando* lo que en el intelecto es posible que sea predicado de muchos, o (como dice Aristóteles) lo que es apto por naturaleza para predicarse de muchos; así, la cosa según el ser objetivo en el intelecto agente es de este modo. Luego, la cosa según el ser objetivo [*esse obiectivum*] en el intelecto

26 Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 104.

27 “Esse in intellectu contingit dupliciter; subiective et obiective. Esse in intellectu subiective est inhaerere ipsi, sicut accidens suo subiecto, ut albedo superficiei. Esse in intellectu obiective est terminare actum intellectus”. Cfr. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 104.

28 Cfr. Juan Fernando Sellés, “El intelecto agente según Capreolo y Cayetano”, en *Scripta Mediaevalia* 7.2 (2014), 161-176. Mariano Tobes Arrabal, “El «entendimiento agente» según Cayetano”, en: *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, ed. por Juan Fernando Sellés (Pamplona: Euns, 2006): 81-109. Es curioso cómo Cayetano, si bien recoge la función iluminante del intelecto agente, dice que la comparación de Aristóteles (la de la luz) no es del todo clara y puede dar lugar a equívocos. En verdad nuestro autor está convencido de que el entendimiento agente agrega algo positivo sobre los fantasmas. Cfr. Tobes Arrabal, “El «entendimiento agente» según Cayetano”, 99-104.

29 “Intellectus est duplex in nobis, agens et possibilis, ut dicitur III de Anima, text. XVII. Intellectus agens, est ille qui abstrahit speciem intelligibilem a phantasmatis. Intellectus possibilis est ille qui intellectionem recipit in se. Universale duplex, in repraesentando et in praedicando. Universale in repraesentando in proposito est quod repraesentat rem, non repraesentando condiciones eius individuales. Universale in praedicando est illud quod praedicatur de multis differentibus secundum esse”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 104.

agente es el universal *in praedicando* [...]. En efecto, tratamos aquí del universal *in praedicando*, que significa una intención lógica”<sup>30</sup>.

Como vemos, este es el universal de segunda intención lógica y al que propiamente se lo puede llamar universal, pues no es imposible que se predique de muchos. Ahora bien, dicha predicación puede darse de tres modos: primero, que esos muchos estén en acto en la naturaleza universal, como hombre en cuanto objeto del intelecto es universal respecto de Sócrates y Platón. Segundo, que esos muchos no existan pero que puedan hacerlo, así como una casa heptangular, en cuanto objeto entendido, es universal en relación con muchas casas heptangulares que no existen pero que pueden existir. Tercero, que esos muchos no existan ni tampoco puedan existir, así como la luna, en cuanto objeto entendido, es universal respecto de muchas lunas, las cuales no pueden existir. O Gabriel<sup>31</sup>, en cuanto objeto entendido, respecto de muchos Gabrieles, es contradictorio que los haya<sup>32</sup>.

### III. NUEVAS DIVISIONES DEL UNIVERSAL

Al pasar al tratamiento de la *quaestio* VIII del comentario (*Utrum universalis in actu sint extra anima*), Cayetano precisa lo que ya venía sosteniendo sobre el universal:

“Bajo el nombre de universal entendemos tres cosas: *primera*, la universalidad, que es una relación de razón. *Segunda*, la realidad denominada universal por tal universalidad. *Tercera*, la aptitud para ser en muchas, que es un cierto medio entre las dos primeras; y es el fundamento próximo por el que una realidad recibe tal denominación relativa; porque el entendimiento atribuye a una cosa

30 “[...] id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis, seu (ut Aristotelis verbis utar) aptum natum est praedicari de multis, est universale in praedicando: sed res secundum esse obiectivum in intellectu agente est huiusmodi; ergo res secundum esse obiectivum in intellectu agente est universalis in praedicando [...]. Intendimus enim hic de universali in praedicando, quod intentionem logicam sonat”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 107-108.

31 Se refiere al Arcángel Gabriel, que es un ángel, y cada ángel agota su especie, por eso el ejemplo.

32 “Primo, quod illa multa sint actu in rerum natura: sicut homo obiectus intellectui est universale respectu Sortis et Platonis. Secundo, quod illa multa non sint, possint tamen esse: sicut domus heptangula obiecta intellectui est universale respectu plurium heptangularum, quae non sunt, possunt tamen esse. Tertio, quod illa multa nec sint nec esse possint: sicut luna obiecta intellectui est universale respectu plurium lunarum, quas impossibile est esse. Et Gabriel obiectus intellectui est universale respectu plurium Gabrielium, quos implicat contradictionem esse”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 106.

la relación de universalidad, precisamente porque tal cosa es, por naturaleza, apta para estar siendo en muchos”<sup>33</sup>.

Es decir que universal implica tres sentidos: la universalidad, en cuanto es una relación de razón que nuestro entendimiento añade a la naturaleza real en tanto inteligida y a la que puede llamarse «universal formal u objetivo». Luego, la realidad denominada universal por tal universalidad, que es la naturaleza común, a la que se llama «universal material» y, finalmente, la aptitud para estar en muchos, la cual es un cierto medio entre los otros dos universales. Esta aptitud es el fundamento próximo por el que una realidad recibe tal denominación relativa, puesto que el entendimiento atribuye a una cosa la relación de universalidad, porque tal cosa es naturalmente apta para estar siendo en muchos. A este universal se lo llama «universal fundamental»<sup>34</sup>.

Tal como destaca Beuchot, el universal formal u objetivo es al que propiamente se le puede llamar universal, y éste a su vez puede tomarse de cinco maneras:

- a. Formalmente, es la misma universalidad como relación de razón.
- b. Subjetalmente, es la misma universalidad que, tomada como relación de razón, es un ente de razón, y por lo mismo inhiere como en su sujeto en el entendimiento.
- c. Objetalmente, es la misma universalidad como término de un acto del entendimiento. A su vez, éste puede dividirse en dos:
  - c.1. Universal objetalmente en potencia, es la misma cosa, una formalmente, sin añadir la aptitud para estar siendo en muchos.
  - c.2. Universal objetalmente en acto, es un todo, a saber: una cosa, una y apta, de natural, para estar siendo en muchos.

Beuchot estima que llegados a este punto se está en el máximo de precisión en cuanto al *status* ontológico del universal, ya que “el universal es el que se da objetalmente en acto, como naturaleza existente en el entendimiento en cuanto objeto suyo”<sup>35</sup>. Por ello, cuando se hable de universal se hará referencia al

33 “In nomine universalis tria intelligimus. Primo universalitatem, quae est relatio rationis. Secundo rem; quae denominatur universalis ab illa universalitate. Tertio, aptitudinem ad essendum in multis, quae est quid medium inter illa duo, et est fundamentum proximum, quare res suscipiat illam relativam denominationem; ideo enim rei intellectus attribuit relationem universalitatis, quia res illa apta nata est esse in pluribus”. Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia*, 108-109.

34 Beuchot, *El problema de los universales*, 210.

35 Beuchot, *El problema de los universales*, 211.

universal objetivamente en acto, es decir, a la esencia objetiva, o a lo que se ha denominado *concepto objetivo* (la naturaleza real como término del acto de entender) o también *obiectum ut rem*<sup>36</sup>. En este sentido, el filósofo mexicano afirma que: “Cayetano se coloca en la línea que explica el *status* ontológico de los universales según el realismo moderado, como un concepto objetivo, que tiene ser de accidente en el alma”<sup>37</sup>.

De acuerdo con el pensador mexicano, la postura del dominico de Gaeta en torno al universal sigue la posición tomasiana, dado que resalta que el universal es un concepto pero fundado en la realidad; es un accidente del alma. Y como substancia, es una substancia segunda, porque se abstrae de una substancia primera e individual, con lo cual tiene un ser de accidente en el intelecto que opera esa abstracción. Y al ser justamente el intelecto quien obra dicha abstracción, sólo hay universalidad gracias a la intervención del mismo<sup>38</sup>.

#### IV. CONSIDERACIONES FINALES

Si bien no es este el momento para acometer un estudio comparativo con los textos en los que Tomás de Aquino aborda la noción de universal<sup>39</sup>, empero, sobre la base de estudios anteriores estimamos que la posición de Cayetano es original *per se* y alejada, en cierta medida, de la del Aquinate. Éste, en el *De ente et essentia*, habla sólo de tres modos de la esencia<sup>40</sup>, en cambio en el comentador de Gaeta las divisiones superan las diez. Así, le da un cariz preeminentemente lógico a las clasificaciones (en tanto se mueven en el ámbito de las segundas intenciones), cuando en el Aquinate el abordaje es primordialmente metafísico<sup>41</sup>, pues el fundamento siempre es el mismo sujeto, esto es, el ente concreto y sus perfecciones<sup>42</sup>. Sin embargo, como resalta Rubio Hípola, “el

36 Cayetano, in Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica cum comentario Cardenali Caietani*, vol. IV de la *Opera Omnia, prima pars*, q. 27, a. 1, XVII (Roma: Leonina, 1883), 308.

37 Beuchot, *El problema de los universales*, 214.

38 Beuchot, *El problema de los universales*, 194.

39 Incluso la misma posición de Tomás sigue siendo objeto de discusión. Cfr. Jeffrey E. Brower, “Aquinas on the Problem of Universals”, *Philosophy and Phenomenological Research* 92.3 (2016): 715-735.

40 En *Quodl.* VIII, q. 1 a. 1 co, Tomás habla de cuatro modos de ser de la esencia. El primer modo correspondería a la esencia en el intelecto divino, la cual no es referida por Cayetano en ninguna de sus vastísimas distinciones.

41 Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, trad., estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (Pamplona: Euns, 2006), 107-109.

42 Otro punto interesante que también debería considerarse es que en Santo Tomás lo universal también está en la misma sustancia concreta. Cfr. Gabriele Galluzzo, “Aquinas on common nature and universals”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 71.1 (2004): 131-171. Asimismo, Frost

proyecto tomista de Cayetano se encuentra en un plano diverso al de la metafísica tomista original. En esos dos siglos de historia el problema del ente [...] se ha trasladado del plano de la teología filosófica característica de Santo Tomás a un plano lógico-formal”<sup>43</sup>.

Con todo, y aún suponiendo la fidelidad cayetaniana hacia el Aquinate, es necesario llamar la atención en que el universal del Cardenal si bien reside en la inteligencia, lo hace de una manera objetiva, puesto que es un *conceptus obiectalis*. Diversos autores han demostrado con abundantes pruebas textuales y filosóficas que la idea de un concepto objetivo está ausente (explícita e implícitamente) en la visión aquiniana, que es un agregado de los comentaristas<sup>44</sup> y que también surge en el marco de las discusiones doctrinales con Escoto y sus seguidores<sup>45</sup>. José Miguel Gamba marca, incluso, la influencia indirecta que sufrió Cayetano por parte del conceptualismo de Escoto en torno a su noción de ente y a la distinción formal entre el *esse obiectivum* y el *esse mentis* o *formalis*<sup>46</sup>. Asimismo, se ha llamado la atención en que la incorporación de este *conceptus obiectalis* a la gnoseología tomasiana suele acarrear inconvenientes a la hora de hacer una correcta hermenéutica de los textos del Aquinate<sup>47</sup> y acercarlo a planteos más propios del pensamiento moderno que del medieval<sup>48</sup>.

Otra situación a resaltar es lo que ya enunciábamos en el primer punto de este trabajo y nuevamente en el párrafo anterior: la influencia indirecta que habría tenido el Doctor Sutil sobre Tomás de Vio. Kendzierski en su introducción

plantea que Tomás de Aquino generalmente usa la noción de universal para referirse a lo eterno. Gloria Frost, *Thomas Aquinas on Necessary Truths about Contingent Beings* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2009), 116.

43 Francisco Rubio Hipola, *La fundación ontológica del acto operativo en el tomismo contemporáneo* (Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2018), capítulo 1.

44 Jennifer Ashworth, “Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan”, en *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. por John Marenbon (Leiden-Boston: Brill, 2007), 181-197; Étienne Gilson, *Linguistique et philosophie* (Paris: Vrin, 1969), 143; Raúl Echeauri, “Para la historia del concepto”, *Philosophica* 11 (1988), 116-117.

45 Ceferino Muñoz, “Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al *De ente et essentia*”, *Estudios Filosóficos* 179, n° 62 (2013), 49-61; Michael McCaules, “Univocalism in Cajetan’s Doctrine of Analogy”, *The New Scholasticism* 42 (1968), 18-47.

46 José Miguel Gamba, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (Pamplona: Eunsa, 2002), 65.

47 Alejandro Llano, *Metafísica y Lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 2011), 83.

48 Guillaume De Tanoüarn, *Cajétan. Le personnalisme integral* (Paris: Les Éditions du cerf, 2009), 675; Olivier, Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédiente: de l’homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’*, ed. por Bruno Pinchard y Saverio Ricci (Nápoles: Vivarium, 1993), 31-69; Tomás Alvira, “Esencialismo y Verdad”, *Anuario filosófico* 15, n° 2 (1982), 155-156.

a la traducción inglesa al comentario cayetano al *De ente et essentia* precisa<sup>49</sup> que el mismo está repleto de análisis detallados de la posición escotista y de argumentos a favor de esta posición, seguidos de las respuestas de Cayetano a los argumentos de sus oponentes escotistas y de una explicación de la posición de Santo Tomás tal cómo la entiende el Cardenal. En tal sentido, no resulta llamativo que en muchas ocasiones Cayetano termine empleando en sus explicaciones algunas doctrinas y hasta el instrumental metafísico-gnoseológico del escotismo<sup>50</sup>, al que tanto criticó. Aunque si se ve en su contexto, el hecho tampoco debería resultar extraño toda vez que se considera lo que señala Francisco León Florido con respecto al modo de argumentar que se inicia en el siglo XIV –al que denomina el siglo de la «escolástica crítica»–, en donde “se mezclan los argumentos propios del autor con las objeciones y las respuestas a esas objeciones, a veces de modo inextricable, como sucede especialmente en el caso de Duns Escoto, no en vano designado con el apelativo de «Doctor Sutil»”<sup>51</sup>.

Por lo visto, la época de Cayetano ya es deudora de lo sembrado en aquel siglo XIV<sup>52</sup>, y tal deuda aflora en el afán por multiplicar casi indefinidamente las cuestiones, inquisiciones y conclusiones<sup>53</sup>. Es un clima intelectual en donde la preocupación del tomismo por proliferar en distinciones para defender la doctrina del maestro de las críticas adversas fue excesiva, al punto de perder de vista en muchas ocasiones el sentido de los problemas más esenciales y de desatender

49 Lottie H. Kendzierski y Francis C. Wade, *Cajetan, Commentary On Being and Essence (In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis)* (Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1964), 3.

50 Dominique D'Ettore, *Analogy after Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers* (Washington: The Catholic University of America Press, 2018), 29; Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics* (Leiden-New York: Brill, 1996), 161; Leo J. Elders, “Cayetano, comentador de la Suma de teología de Santo Tomás” [en línea], en: XXXVI Semana Tomista. Interpretes del pensamiento de Santo Tomás: 5 a 9 de septiembre (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina; Sociedad Tomista Argentina, 2011). Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4125>

51 Francisco León Florido, *La filosofía del siglo XIV* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2013), 10. También dice a renglón seguido: “Así pues, si el siglo XIV es el considerado como siglo de la «escolástica crítica» no es sólo porque los maestros ingleses se opongan críticamente al edificio teológico «oficial» tomista, sino también porque ejercen la crítica filosófica como un fin en sí mismo, debatiendo con una gran diversidad de autores y doctrinas, y abandonando en no pocas ocasiones la vía de la verdad [...] los textos del siglo XIV transcriben el espíritu de la disputa obligacional, con sus cambios de rol y su dialéctica argumentativa no orientada hacia una causa final, que sería la verdad, sino hacia un mero fin eficiente, que es la conclusión del tiempo de la argumentación, en todo caso cerrado por el cumplimiento o incumplimiento del principio de no-contradicción”. Las comillas en la cita del cuerpo como las de la cita al pie de página son del autor.

52 Cfr. Mechthild Dreyer, Edouard Mehl y Matthias Vollet, eds., *La posterité de Duns Scot/ Die Rezeption des Duns Scotus/ Scotism through the Centuries Proceedings of 'The Quadruple Congress' on John Duns Scotus. Part 4* (Münster: Aschendorff, 2013), 327.

53 Cfr. Frédéric Nef, “Le rationalisme analogique en question? A propos de la théorie cajétanienne de l'analogie”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio «Il Gaetano»*, ed. por Bruno Pinchard y Saverio Ricci (Nápoles: Vivarium, 1993), 20.



el motivo y el fin por los que habían sido concebidos tal doctrina y sus principios<sup>54</sup>. Con todo, y más allá de lo que se nos presenta como una logicización excesiva en los planteos cayetanianos, no podemos negar la rigurosidad, importancia y originalidad de sus teorizaciones<sup>55</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvira, Tomás. “Esencialismo y Verdad”. *Anuario filosófico* 15, nº 2 (1982): 149-158. doi: 10.15581/009.15.30215.
- Ashworth, Jennifer. “Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan”. En *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, editado por John Marenbon, 181-197. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Aspe Armella, Virginia y María Idoya Zorroza. *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: Eunsa, 2014.
- Beuchot Mauricio. *El problema de los universales*. México: UNAM, 2010.
- Beuchot Mauricio. “Escoto y Ockham, negadores de la distinción real esencia-existencia: la lucha interna entre el escotista Trombetta y el tomista Cayetano”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 22 (1995): 175-182.
- Boulnois, Olivie. “Puissance neutre et puissance obédientielle: de l’homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”. En *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’*, editado por Bruno Pinchard y Saverio Ricci, 31-69. Nápoles: Vivarium, 1993.
- Brower, Jeffrey E. “Aquinas on the Problem of Universals”. *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (2016): 715-735. doi: 10.1111/phpr.12176.
- Cayetano. *Commentaria in De anima Aristotelis*. Editado por Joannes Coquelle. Roma: Scripta Philosophica, 1938.
- Cayetano. *Commentaria in Isagogen Porphyrii ad praedicamenta Aristotelis*. Editado por Isnardus M. Marega. Roma: Institutum Angelicum, 1934.
- Cayetano. *Summa Theologica cum comentario Cardenali Caietani*, vol. IV de la *Opera Omnia, prima pars*. Roma: Leonina, 1883.
- Cessario, Romanus y Cajetan Cuddi. *Thomas and the Thomists: The Achievement of Thomas Aquinas and his Interpreters*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Cuddy, Cajetan. “Sixteenth-Century Reception of Aquinas by Cajetan”. En *The Oxford handbook of the reception of Aquinas*, editado por Matthew Levering y Marcus Plested. Oxford: Oxford University Press, 2021.

54 Cfr. Carlo Giacon, *La segunda escolástica. Siglos XVI y XVII* (Madrid: Rialp, 1965), 559-562.

55 Cfr. Michael Paluch, “Analogical Synthesis: An Impossible Project?”, *Nova et vetera* 14.2 (2016), 598; Bruno Pinchard, *Métaphysique et sémantique, autour de Cajétan* (Paris: Vrin, 1987), 33.

- D'Ettore, Dominique. *Analogy after Aquinas: Logical Problems, Thomistic Answers*. Washington: The Catholic University of America Press, 2018.
- De Libera. Alain. *La querelle des universaux*. Paris: Du Seuil, 1996.
- De Tanoüarn, Guillaume. *Cajétan. Le personnalisme integral*. Paris: Les Éditions du cerf, 2009.
- Dreyer, Mechthild, Edouard Mehl y Matthias Vollet, eds. *La posterité de Duns Scot/ Die Rezeption des Duns Scotus/ Scotism through the Centuries Proceedings of 'The Quadruple Congress' on John Duns Scotus. Part 4*. Münster: Aschendorff, 2013.
- Echauri, Raúl. "Para la historia del concepto". *Philosophica* 11 (1988): 116-117.
- Elders, Leo. "Cayetano, comentador de la Suma de teología de Santo Tomás". En *Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2011. url: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cayetano-comentador-suma-teologia-tomas.pdf>
- Frost, Gloria. *Thomas Aquinas on Necessary Truths about Contingent Beings*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2009.
- Galluzzo, Gabriele. "Aquinas on common nature and universals". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 71 (2004): 131-171.
- Gambra José Miguel. *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Giacon, Carlo. *La segunda escolástica. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Rialp, 1965.
- Gilson, Étienne. *Linguistique et philosophie*. Paris: Vrin, 1969.
- Kendzierski, Lottie H. y Francis C. Wade. *Cajetan, Commentary On Being and Essence (In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1964.
- León Florido, Francisco. *La filosofía del siglo XIV*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2013.
- Llamas, Vicente. "De univocatione entis: revisión basal de una ontología dinamicista". *Cauriensia* 17 (2022): 213-242.
- Llano, Alejandro. *Metafísica y Lenguaje*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Marchetto, María Florencia y Antonio Tursi. *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*. Introducción, traducción y notas a cargo de los autores, estudio preliminar de Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010.
- McCanles, Michael. "Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy". *The New Scholasticism* 42 (1968): 18-47.
- Muñoz Medina, Ceferino. "Concepto formal y concepto objetivo en Cayetano. Un análisis a partir de su comentario al *De ente et essentia*". *Estudios Filosóficos* 179 (2013): 49-61.

- Muñoz Medina, Ceferino. “Sobre el origen de la doctrina de los grados de abstracción: la polémica sobre el primer objeto del conocimiento en Cayetano y Trombetta”. *Discusiones Filosóficas* 30 (2017): 125-138.
- Nef, Frédéric. “*Le rationalisme analogique en question? A propos de la théorie cajétanienne de l'analogie*”. En *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La cultura de Thomas de Vio «II Gaetano»*, editado por Bruno Pinchard y Saverio Ricci. Nápoles: Vivarium, 1993.
- Paluch, Michał. “Analogical Synthesis: An Impossible Project?”. *Nova et vetera* 14 (2016): 591-608.
- Pinchard, Bruno. *Métaphysique et sémantique, autour de Cajétan*. Paris: Vrin, 1987.
- Riva, Franco. *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano*. Milán: Vita e Pensiero, 1995.
- Rubio Hipola, Francisco. *La fundación ontológica del acto operativo en el tomismo contemporáneo*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2018.
- Sellés, Juan Fernando. “El intelecto agente según Capreolo y Cayetano”. *Scripta Mediaevalia* 7.2 (2014): 161-176.
- Sylwanowicz, Michael. *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. Leiden-New York: Brill, 1996.
- Tobes Arrabal, Mariano. “El «entendimiento agente» según Cayetano”. En *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, editado por Juan Fernando Sellés, 81-109. Pamplona: Euns, 2006.
- Tomás de Aquino. *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment. Pamplona: Euns, 2006.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones de quodlibetales*. Roma-Paris: Éditions du Cerf, 1996.
- Wood Adam. “Aquinas, Scotus, and Cajetan on ‘Horseness is Just Horseness’”. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007): 54–65.

Ceferino Muñoz Medina  
 CONICET- Facultad de Filosofía y Letras  
 Universidad Nacional de Cuyo  
 Centro Universitario  
 M5502JMA Mendoza (Argentina)  
<https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>





## LA RELEVANCIA DE LA LATERALIZACIÓN CEREBRAL PARA LA COMPRENSIÓN DE LA RELIGIÓN\*

### *THE RELEVANCE OF BRAIN LATERALIZATION TO THE UNDERSTANDING OF RELIGION*

MOISÉS PÉREZ MARCOS  
*Universidad Católica de Valencia*

Recibido: 12/03/2022 Aceptado: 20/06/2022

#### RESUMEN

El artículo presenta la tesis de Iain McGilchrist sobre la lateralización cerebral y su relevancia para la comprensión de la religión. A continuación, se expone la crítica que Daniel de Haan ha hecho al planteamiento de McGilchrist, al que acusa, principalmente, de no poder evitar las falacias mereológica y del homúnculo. Se exponen después las respuestas de McGilchrist a esas críticas, que desde mi punto de vista salvan parcialmente su tesis principal, aunque reducen su fuerza. Se concluye con una valoración de la polémica que señala algunos puntos de interés para la neuroteología y para cualquier interpretación de las neurociencias.

\* Este artículo ha sido posible gracias a una estancia de investigación en el *Ian Ramsey Centre for Science and Religion* de la Universidad de Oxford, subvencionada por el Centro Internacional de Neurociencia y Ética (CINET) de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Agradezco al CINET y a la Fundación todo su apoyo, no solo económico, para realizar dicha estancia.

*Palabras clave:* falacia del homúnculo, falacia mereológica, Iain McGilchrist, lateralización cerebral, neuroteología.

#### ABSTRACT

The article presents Iain McGilchrist's thesis on cerebral lateralization and its relevance for the understanding of religion. This is followed by Daniel de Haan's critique of McGilchrist's approach, which he accuses mainly of being unable to avoid the mereological and homunculus fallacies. McGilchrist's responses to these criticisms are then presented, which in my view partially save his main thesis, although they reduce its force. It concludes with an assessment of the controversy that points out some points of interest for neurotheology and for any interpretation of neuroscience.

*Keywords:* homunculus fallacy, mereological fallacy, Iain McGilchrist, brain lateralization, neurotheology.

### I. INTRODUCCIÓN: LA NEUROTEOLOGÍA

Desde que Aldoux Huxley utilizase la palabra por primera vez en 1923, la realidad de la *neuroteología* se ha transformado sustancialmente. El escritor y filósofo británico la propuso como un proyecto más que como una realidad, que consistiría según él en la elaboración de una síntesis entre los diferentes conocimientos que poseemos del fenómeno religioso, vengan estos de donde vengan. Se trata, por lo tanto, de la búsqueda de un lenguaje común que pueda expresar aquello a lo que hemos llegado a través de las distintas disciplinas<sup>1</sup>. A partir de 1980 James Ashbrook utilizó el término neuroteología de un modo estrictamente científico. En esta misma línea, durante los últimos 20 años la neuroteología ha venido a identificarse con la búsqueda de los correlatos neuronales de las experiencias religiosas, llegando a veces a hablarse de un “lugar de Dios” (*God spot*) o de un “módulo de Dios” (*God module*) que se encontraría en el cerebro. Persinger, Britton, Ramachandran o Gazzaniga son algunos de los neurocientíficos embarcados en la búsqueda de esos correlatos. Aunque evidentemente la obra de estos pioneros no puede descartarse sin más, pues contiene elementos muy valiosos, este tipo de investigaciones han sido fuertemente

1 Cf. Leandro Gaitán, “Neuroteología”, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017, <http://dia.austral.edu.ar/Neuroteología>; Leandro Gaitán, *La experiencia religiosa. Aldous Huxley y la neuroteología* (Pamplona: EUNSA, 2021).

criticadas por su semejanza con la frenología. Malcolm Jeeves y Warren Brown, por ejemplo, cuestionan fuertemente la posibilidad de una neuroteología, a la que consideran una versión moderna y sofisticada de la frenología, pero igualmente falsa<sup>2</sup>. Intentando ir más allá de las limitaciones que plantea la mera búsqueda de correlatos, Eugene d'Aquili y su discípulo Andrew Newberg concebían la neuroteología como algo más amplio, que parte de la perspectiva neurológica, pero que pretende arrojar luz en el intento de comprender la tendencia del ser humano hacia la religión<sup>3</sup>. Una cosa que conviene aclarar es que la neuroteología no se refiere, de hecho, al estudio neurocientífico del discurso teológico, tal y como parecería indicar su nombre, sino más bien a la experiencia religiosa. Por eso algunos han propuesto que sería mejor denominarla “neuro-rreligión”. En cualquier caso, adoptando las precauciones terminológicas necesarias, no hay inconveniente en conservar el vocablo, siempre que se comprenda la “teología” desde una perspectiva amplia, y no solo como un discurso racional sobre Dios<sup>4</sup>.

Una de las aportaciones más originales de los últimos años al ámbito de la neuroteología es la del psiquiatra británico Iain McGilchrist, que ha trabajado, entre otras ocupaciones, como investigador en técnicas de neuroimagen en la Escuela de Medicina del Hospital de la Universidad John Hopkins (Baltimore), y actualmente es miembro del Green Templeton College de la Universidad de Oxford. En su libro *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of Western World* (2009), McGilchrist trata de comprender el origen y el sentido del hecho de que poseamos un cerebro dividido y asimétrico. Muchos de los descubrimientos de la neurociencia, según él, ofrecen una descripción de los correlatos cerebrales de la experiencia humana, y lo hacen al nivel meramente neurofisiológico, pero no parecen iluminar la naturaleza de la experiencia. A veces se ha dicho que la neurociencia no puede enseñarnos nada sobre unas experiencias que descubrimos por introspección. La tesis de McGilchrist es que el conocimiento sobre las diferencias entre los hemisferios puede aportar información relevante sobre el modo como funciona nuestra mente, una información a la que no tenemos acceso mediante introspección. Su postura, por lo tanto, se distancia de la de aquellos que meramente buscan un correlato neuronal de las experiencias, pero también se distancia de la de aquellos que descreen

2 Malcolm Jeeves y Warren S. Brown, *Neuroscience, Psychology and Religion. Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature* (Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009).

3 Eugene d'Aquili y Andrew Newberg, “The Neuropsychological basis of religions, or Why God won't go away”, *Zygon* Vol. 33, No. 2 (1998) 187-201.

4 Cf. Miguel Acosta, “Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?”, *Naturaleza y libertad* 5 (2015) 11-51, doi: <https://doi.org/10.24310/NATyLIB.2015.v0i05.6315>.

completamente de la utilidad de las neurociencias a la hora de intentar comprender al ser humano y, más concretamente, su tendencia hacia la religión o lo divino. La propuesta de McGilchrist supone un intento de interpretar las neurociencias que, tomándolas en serio, va más allá de ellas. Trata de superar el reduccionismo cientificista de muchos autores contemporáneos (de los que se distancia expresamente), pero también la idea de que la neurociencia no tiene nada que decir a nuestra manera de hacer filosofía o teología.

A continuación, expondré las tesis básicas del planteamiento de McGilchrist sobre la lateralización cerebral (apartado 2), para pasar después a su aplicación a la cuestión de la religión (apartado 3). Sus ideas han sido ampliamente discutidas<sup>5</sup>, pero desde el punto de vista filosófico y teológico las críticas más interesantes son las del filósofo, teólogo y neurocientífico Daniel de Haan (que serán expuestas en el apartado 4). Afortunadamente McGilchrist respondió por escrito a algunas de estas críticas, y en su respuesta hay reflexiones muy valiosas, no solo para salvar su argumento, sino para cualquiera que pretenda embarcarse en la neuroteología (apartado 5). Finalmente, y a modo de conclusión, ofrezco mi valoración personal sobre esta polémica (apartado 6).

## II. EL CEREBRO DIVIDIDO EN HEMISFERIOS, SUS MODOS DE ATENCIÓN Y SUS MUNDOS

La tesis principal de McGilchrist puede resumirse de la siguiente manera<sup>6</sup>. Algunos organismos han necesitado desarrollar la capacidad de alimentarse al mismo tiempo que vigilan el entorno para protegerse de los depredadores. Esta capacidad implica dos tipos de atención enteramente diferentes y opuestos. Uno, de pequeño espectro, fuertemente enfocado, fragmentario y ya comprometido con su objeto (al que en cierto modo conoce de antemano). El otro, más amplio, abierto, prolongado, vigilante y no comprometido con lo que pueda ocurrir (en

5 Cf. Wesley Wildman y Sarah Coakley (eds.), *Engaging Iain McGilchrist: Ascetical Practice, Brain Lateralization, and Philosophy of Mind*, Special Issue: Religion, Brain & Behavior, Vol. 9, Issue 4 (2019).

6 Pueden encontrarse la defensa de su tesis principal, expuesta con gran detalle y gran aparato crítico en sus dos grandes obras dedicadas al asunto: Iain McGilchrist, *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World* (New Haven and London: Yale University Press, 2019) y *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World* (London: Perspectiva Press, 2021). Estas dos obras suman 2088 páginas, por lo que lo que expreso a continuación es un resumen de lo que allí defiende el autor. Voy a prescindir, además, de todo el arsenal de investigaciones neurocientíficas, minucioso y numerosísimo (más de 2000 citas en cada uno de los volúmenes), que aduce el autor en favor de sus tesis. Tener que consignarlos aquí haría el artículo impracticable, además de que no hay espacio para ello.



el sentido de que está abierto a lo desconocido). No es fácil encontrar la manera en la que poseer estos dos tipos de atención simultáneamente, pero la evolución lo ha conseguido mediante el cerebro dividido. Este aparece en reptiles, aves, peces y mamíferos, en los que los dos hemisferios se encuentran lo suficientemente divididos como para funcionar de modos diferentes, pero suficientemente conectados como para hacerlo de modo coordinado. Los seres humanos no somos una excepción. La evidencia de la que disponemos parece indicar que también en nuestro caso el hemisferio izquierdo tiende a prestar el primer tipo de atención, mientras que el hemisferio derecho se encarga del segundo. Dado que la naturaleza de la atención, el modo en el que atendemos, gobierna la naturaleza del mundo que aparece, y dado que cada hemisferio por sí mismo es capaz de sostener un mundo de experiencias coherente, dos tipos radicales de atención conducen a dos tipos radicalmente diferentes de mundos experienciales, con diferentes atributos, objetivos y valores. Un gran número de investigaciones, basadas en estudios de daños cerebrales, experimentos neuropsicológicos en sujetos normales y comisuotomizados, y de neuroimagen en un amplio espectro de modalidades, sugieren que en efecto este es el caso.

A partir de ahí, McGilchrist intenta explicar, siempre basándose en los conocimientos de las neurociencias, cómo son esos dos modos de atención. Resumiendo mucho, algunas de las diferencias entre el hemisferio izquierdo (LH) y el hemisferio derecho (RH) quedarían como sigue<sup>7</sup>:

1. LH está interesado por la manipulación del ambiente; RH está interesado por la comprensión del entorno considerado como un todo y en cómo se relaciona con él.
2. RH es mejor detectando y tratando con nuevos estímulos, pero a medida que estos se vuelven más familiares son procesados por el LH. RH trata con la información periférica o sobre el contexto, mientras que LH trata preferencialmente con lo que es central y está en primer plano.
3. LH pretende reducir las cosas a certezas, mientras que RH las deja abiertas en el ámbito de lo posible. RH es capaz de convivir con la ambigüedad, y puede mantener al mismo tiempo informaciones que aparentemente tienen consecuencias contradictorias, sin necesidad de hacer distinciones tajantes del tipo “una

7 Sigo la síntesis que el propio autor realiza en Iain McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach”, *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 319-339, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604411.2019a, 321-323.

de dos”, mientras que LH tiende a resolver las ambigüedades en una decisión clara que ve como cierta.

4. LH tiende a ver las cosas aisladas, discretas, fragmentarias, mientras que RH tiende a ver las cosas como todos interconectados.

5. El mundo del LH tiende a la fijeza y lo estático, mientras que el del RH tiende al cambio y a lo que fluye.

6. El LH tiende a ver las cosas como piezas que han están colocadas juntas mecánicamente, y ve las partes más que el todo, que es visto por el RH.

7. Las máquinas y las herramientas están cifradas solo en el LH, y lo inanimado es preferencialmente codificado también en el LH. Lo animado se codifica en ambos hemisferios, aunque preferencialmente en el RH.

8. El LH ve las cosas como explícitas y descontextualizadas, mientras que el RH tiende a verlas implícitas e insertas en un contexto. El LH falla a la hora de interpretar metáforas, mitos, ironía, tono de voz, chistes y poesía, y toma el significado literal.

9. El RH comprende la narrativa, mientras que el LH, si se le ofrece una historia cuyos episodios están desordenados, los reagrupa de modo que coloca los episodios similares juntos, más que reconstruirlos en un orden en el que posean un significado humano.

10. Ambos hemisferios categorizan, pero lo hacen basándose en dos estrategias diferentes. LH tiende a categorizar utilizando para ello la presencia o ausencia de una determinada característica. El RH tiende a hacerlo por referencia a un ejemplar único y mediante el “parecido de familia”. Las categorías más generales son gestionadas preferencialmente por LH, mientras que las más detalladas lo son por RH. Daños en el RH pueden conducir a la pérdida de capacidad para reconocer individuos, o a la pérdida del sentido de singularidad.

11. RH contiene la imagen del cuerpo, no como una imagen visual, sino como un esquema multimodal del cuerpo como un todo. El RH es superior a la hora de leer el lenguaje corporal y las emociones expresadas en el rostro o en la voz.

12. LH es superior en la secuenciación analítica fina, y posee un más amplio vocabulario y una sintaxis más compleja que RH. La pragmática, la habilidad para comprender el significado implícito de una frase en el contexto, es una función del RH. Comprender la prosodia, el aspecto musical del lenguaje, su tono, su inflexión, etc., depende, como la percepción de la música, en gran medida, del RH.

13. El RH es esencial para la “teoría de la mente”. Es más capaz de comprender el punto de vista del otro, y de empatizar. Es capaz de realizar juicios morales teniendo en cuenta las intenciones del agente, mientras que el LH lo hace teniendo en cuenta las consecuencias de las acciones. El LH tiende al utilitarismo y el RH a la deontología.

14. En términos generales, tanto la receptividad emocional como su expresividad son mayores en el RH.

15. El sentido de la belleza depende mayoritariamente del RH.

16. El RH es mejor viendo las cosas tal y como son preconceptualmente: frescas, únicas, encarnadas y tal cual se nos presentan. LH ve las cosas tal como son “representadas” (literalmente, presentadas de nuevo), ya como signos o abstracciones familiares. En cierto sentido, LH es el hemisferio de la teoría y RH el de la experiencia, LH el del mapa, RH el del terreno.

17. LH es ilógicamente optimista y carece de conocimiento de sus propias limitaciones. El RH es más realista, pero tiende al pesimismo.

Estas 17 diferencias entre los dos hemisferios dibujan dos versiones distintas e internamente coherentes de ver el mundo. El mundo que se sigue del modo de atención del hemisferio izquierdo es, como en un mapa, simplificado. En él hay elementos familiares, fiables, claros, ciertos, estáticos, aislados, fragmentarios, y pueden ser manipulados fácilmente. Están descontextualizados, abstraídos, separados, desencarnados; son mecánicos, relativamente poco complicados por consideraciones sobre la belleza o la moral (excepto la moral considerada en términos consecuencialistas). No interfieren con ellos cuestiones complejas como la empatía, las emociones o el significado humano. Están puestos juntos como los ladrillos formando una pared, lo que permite extraer conclusiones impecables. Hay un exceso de confianza y un defecto de conocimiento. Es un mundo muy útil cuando hay algo que manipular, pero no es buena guía cuando de lo que se trata es de comprender la naturaleza de la realidad subyacente. Su uso es local y a corto plazo.

Por el contrario, el mundo que se sigue del hemisferio derecho es más fiel al que la física contemporánea nos describe, pero también al de la poesía o la vida cotidiana. En él las cosas son infinitamente más complejas que en la versión del otro hemisferio. Ninguna cosa es lo mismo que otra. Todo es tentativo, incierto, provisional, todo está conectado con todo. Nada es siempre estático, separado de nuestra conciencia de ello, o desencarnado, y todo necesita ser comprendido en contexto, en el que debe permanecer implícito si no quiere ser desnaturalizado. Los todos son más que la suma de las partes, y la belleza y la

moralidad, junto con la empatía y la profundidad emocional, nos ayudan a intuir el significado que yace oculto tras la banalidad y la familiaridad de lo cotidiano. El tono general es sobrio y tentativo. Este mundo es más fiel a lo que existe, pero es difícil de comprender o expresar en un lenguaje, y menos útil para cuestiones prácticas que sean locales y a corto plazo. Pero es esencial para una comprensión más amplia y a más largo plazo.

Estas dos versiones del mundo no aparecen en nuestra conciencia en circunstancias normales, en las que lo que experimentamos es una síntesis de ambas formas de ver el mundo. Pero las diferencias entre estos modos de ver el mundo no aparecen solamente cuando hay una lesión cerebral o realizamos un experimento que silencia alguno de los hemisferios, sino que se perciben también en cualquier proyecto filosófico o teológico, que pueden ser vistos como intentos de reconciliar modelos fundamentalmente incompatibles del mundo, pero cada uno de los cuales revela aspectos diferentes del mundo.

### III. LA LATERALIZACIÓN CEREBRAL Y LA RELIGIÓN

McGilchrist dedica algunos fragmentos de sus dos grandes obras, pero también algunos artículos, a aplicar su teoría de la división cerebral a la comprensión de la religión. Estas implicaciones se dividen en tres ámbitos: metafísico, epistemológico y ético<sup>8</sup>.

#### 1. IMPLICACIONES METAFÍSICAS

En el ámbito metafísico McGilchrist aborda cinco cuestiones: el “Otro”, intermediación (*betweenness*), paradoja, causación y encarnación (*embodiment*). En primer lugar, no hace falta una definición precisa de lo divino para afirmar que al menos en la mayor parte de las religiones es considerado como algo enteramente diferente a los objetos de la vida cotidiana. Lo divino es “lo Otro” en un sentido profundo y ontológico, tanto que ni siquiera es comprensible ni expresable con propiedad en el lenguaje. El hemisferio derecho es el que parece más capacitado para acercarse a la consideración de “lo Otro”, pues suele estar implicado en la captación de aquello que no conocemos bien, por novedoso, aquello que no cabe en unos esquemas dados o familiares (que estarían más bien

<sup>8</sup> Ver por ejemplo Iain McGilchrist, “Divine Understanding and the Divided Brain”, en *Handbook of Neuroethics*, editado por Jens Clausen y Neil Levy (Dordrecht: Springer, 2015) 1583-1601, o el ya citado McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”.

del lado izquierdo). El hemisferio izquierdo no ve lo que no está esperando, por lo que estaría bastante cerrado a esa experiencia de lo divino. Además, este hemisferio basa su concepto de verdad en la coherencia, mientras que el derecho lo basa en la experiencia. Y parece claro que en las religiones la coherencia (lógica) desempeña un papel inferior al de la experiencia.

En segundo lugar, la intermediación desempeña un papel fundamental en lo religioso. Frente a la perspectiva analítica del hemisferio izquierdo, que descompone la realidad en partes constituyentes y las examina aisladamente, el hemisferio derecho ve más bien las relaciones de las cosas con el contexto. No se trata solo de que vea la relación entre A y B, por ejemplo, en el sentido de que ve el espacio que hay entre ellas, y ni siquiera se trata solo de que vea A, B y el espacio que hay entre ellas, sino que es capaz de percibir ese algo enteramente nuevo que surge en el conjunto. Esos sentidos que a veces afloran a partir del conjunto, en ocasiones necesitan ser expresados mediante lo implícito, de modo indirecto. La creatividad, la narrativa, la metáfora y el mito son elementos fundamentales en la religión, y dependen más bien de la perspectiva del hemisferio derecho. Además, este hemisferio es experto en concebir las cosas en su unión con el observador, que se ve implicado en todo lo que percibe, mientras que la visión del hemisferio izquierdo es más descomprometida o distante. Por supuesto, esa conexión con lo conocido es más obvia en el caso de los otros humanos: la responsabilidad hacia los otros es también un elemento fundamental de las religiones, y es posible en parte por la perspectiva que aporta el hemisferio derecho.

En tercer lugar, el hemisferio derecho es más apto para aceptar y convivir con la paradoja, la ambigüedad y el conflicto de las interpretaciones. De hecho, a menudo la paradoja puede ser vista como el conflicto que surge entre la visión del hemisferio izquierdo, que quiere tener las cosas claras y ciertas, y la del hemisferio derecho, que ve elementos de la realidad dispares e irreducibles a una sola perspectiva. Este elemento paradójico desempeña un papel fundamental en las religiones.

En cuarto lugar, el hemisferio izquierdo procesa en serie y por partes, mientras que el derecho lo hace en paralelo y considerando el todo. Esto puede dar una idea distinta de la causación, que dejaría de ser concebida como una cadena lineal para ser considerada, gracias a la visión del hemisferio derecho, como una conjunción de diferentes elementos. Esta distinción nos ayuda a ver la diferencia entre causas y limitaciones (*constrictions*). Aplicado al caso del cerebro: comprender la estructura del cerebro y cómo funciona puede ayudar a ver las limitaciones a las que está sometida la experiencia humana, de la misma manera

que las orillas del río limitan su marcha. Las orillas, sin embargo, no son suficientes para causar el río, ni son por sí solas el río, ni lo explican totalmente. Del mismo modo, lo que podemos aprender del cerebro no tiene por qué ser concebido como la causa de la experiencia, ni lo que la explica en su totalidad, ni tiene por qué ser confundido o sustituido con la propia experiencia. Pero es obvio que ayuda a comprender la experiencia. Todas las experiencias que tenemos en esta vida vienen a nosotros a través del cerebro, por lo que inevitablemente están limitadas y conformadas por él. Otra cosa es cómo concibamos la mente: si generada por el cerebro, concomitante con él o lo que sea. Pero aceptar que el cerebro constriñe y moldea en algún modo nuestra experiencia no tiene por qué significar la afirmación de que el cerebro es la causa de la experiencia (al menos no la causa suficiente).

En quinto lugar, el elemento de la encarnación está presente de un modo especial en las religiones. No encarnación como dogma cristiano, que también, sino como corporalización de lo sagrado o lo divino en general. Los santuarios, iconos y rituales, por ejemplo, son, de uno u otro modo, materializaciones de lo sagrado o lo divino, realidades encarnadas. El hemisferio derecho es el especialista en este tipo de realidades.

## 2. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Por lo que respecta a las cuestiones epistemológicas, McGilchrist aborda cinco aspectos: conocimiento, creencia y verdad; lo implícito y el mito versus lo explícito y el *lógos*; la meditación y el *mindfulness*; la negación; y la “pasividad activa”. Sobre el primer aspecto, hay que decir que cada uno de los hemisferios posee un tipo de conocimiento diferente. El hemisferio izquierdo conoce de manera más adecuada lo que no está vivo, junta “piezas” de información que son relativamente generales, impersonales, fijas, ciertas y producto de una actitud de distanciamiento. El hemisferio derecho, por el contrario, se adapta mejor al conocimiento de los seres vivos: los reconoce como individuos únicos, se resiste a las generalizaciones, y su conocimiento es personal, procede de la experiencia, depende de la intermediación, que supone siempre un encuentro, es relativamente incierto y no fijado, y no es fácil captarlo en el lenguaje. Aquí el todo no puede comprenderse solo como la suma de las partes. Estos dos modos de conocer a veces reciben nombres distintos, pero pueden ser asimilados al conocimiento proposicional y al conocimiento por encuentro. Las religiones frecuentemente reposan más sobre el segundo: no se trata solo de conocer en un sentido proposicional, sino de haberse encontrado de una u otra manera con lo divino. Además, el conocimiento religioso es uno que abarca los diferentes

ámbitos de la persona, no solo sus capacidades intelectuales abstractas, por lo que el conocimiento del que disponemos gracias al hemisferio derecho encaja mejor con él. La palabra “verdad” en religión, como la palabra “fe”, hablan en gran medida de un encuentro, de una relación bidireccional en la que hay una responsabilidad y en la que está en juego una fidelidad. Implican, además, un proceso, no algo estático o dado de una vez para siempre. Además, la verdad es altamente contextual y nunca está aislada o estática (al menos esa era la concepción tradicional: la idea de la verdad como independiente de nosotros, cierta y estática es un invento reciente, según McGilchrist). Está claro que estas características casan mejor con el modo de conocer del hemisferio derecho.

En segundo lugar, no es infrecuente hablar de la distinción entre mito y *lógos* como de dos tipos diferentes de conocimiento, el primero apoyado en la metáfora, que daría acceso a algunas formas de conocimiento solo accesibles por este medio, y el segundo comprendido de un modo más racional (entendiendo razón en un sentido muy amplio). Lo cierto es que actualmente hemos llegado al convencimiento de que la metáfora está en la base de cualquier forma de conocimiento. Los modelos o las metáforas son intrínsecos a cualquier modo de comprensión, y cualquier modo de conocer no está más allá o es independientemente de las metáforas que elige emplear. La metáfora y los modelos están, por lo tanto, en el fundamento del conocimiento “mítico”, pero también del racional. El hemisferio izquierdo, sin embargo, ve las metáforas como mentiras o como ornamentos innecesarios que más distraen que ayudan, y percibe las connotaciones del lenguaje como una limitación (recordemos que su interés es aislar significados; busca, podemos decir, la univocidad). El hemisferio derecho, sin embargo, comprende las metáforas, la narrativa, lo implícito, la música y la poesía. Todos estos elementos son fundamentales para la religión.

En tercer lugar, la meditación y el *mindfulness* son prácticas que pretenden alcanzar ciertos estados de conciencia. Existen muchos tipos de meditación, y los distintos experimentos que se han hecho sobre ellos tienen muchos límites y han sido ampliamente discutidos. Pero se puede decir que, en general, los estados de conciencia alcanzados en la meditación acontecen asociados a procesos en los que el hemisferio derecho es capaz de liberarse de los modos de funcionar del hemisferio izquierdo y de las limitaciones e inhibiciones que este le impone<sup>9</sup>.

9 Sobre los diferentes tipos de experimentos sobre la meditación y sus interpretaciones el autor ofrece abundante bibliografía, por ejemplo en McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”. Sobre este asunto puede verse también José María Valderas, “Introducción al estudio de la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso”, *Escritos del Vedat* 43 (2013) 7-64.

En cuarto lugar, la negación puede ser un instrumento poderoso de las religiones. A veces las experiencias solo se alcanzan retirando cosas, por así decir, que las estorban. La verdad, interpretada como des-ocultación (*alétheia*), consistiría en remover algo que impide la visión y el conocimiento. A veces lo que oculta la verdad o imposibilita que se manifieste es precisamente lo familiar, lo fijo y ya definido. Muchas religiones pretenden poner eso dado por conocido entre paréntesis, lo niegan, para que pueda aflorar un conocimiento más profundo. Estos procesos pueden verse como un intento del hemisferio derecho de negarse al intento del hemisferio izquierdo de reducir lo real a lo claro, definido y ya sabido, y permanecer abierto a lo que pueda ocurrir, a la novedad, a los aspectos contradictorios o conflictivos, etc. La quietud y el silencio no son “ausencias” de otra cosa o lugares vacíos, sino que precisamente encierran un potencial enorme para que en ellos se manifieste algo que de otro modo quedaría excluido.

Lo que conduce, en quinto lugar, a la idea de “pasividad activa”. En la inmensa mayoría de las tradiciones religiosas podemos encontrar una alta valoración del silencio y la quietud como lugares de un gran poder creativo. La espera y la paciencia como actitudes que buscan generar un vacío en el cual pueda manifestarse lo que es son características de muchas religiones (los budistas dicen que la oración más importante es la paciencia). Esa apertura sin necesidad de actuar ni de poseer el control es más característica del modo en el que el hemisferio derecho se relaciona con el mundo. De hecho, ese silencio y esa espera pueden interpretarse como un modo de frenar la necesidad que el hemisferio izquierdo tiene de convertir todo en familiar, catalogarlo, encerrarlo en un lenguaje y unas categorías claras y unívocas. Siguiendo a Heidegger, McGilchrist diferencia entre esperar algo (*wait for*) y atender (*wait on*). La primera actitud supone que hay algo concreto, ya sabido, que se espera reaparezca. La segunda es una actitud de mayor amplitud y apertura: se está atento a lo que pueda ocurrir, sin constreñirlo de antemano con conceptos o expectativas previas. Esta apertura es propia del tipo de atención asociada al hemisferio derecho, y es cultivada en muchas religiones.

### 3. IMPLICACIONES ÉTICAS

Finalmente, por lo que respecta a las cuestiones éticas, McGilchrist distingue también cinco aspectos: el yo, la necesaria vulnerabilidad, el lado oscuro, el crecimiento a través del sufrimiento y la sanación. Con respecto al yo, las religiones necesitan, por así decirlo, de un yo permeable. No solo el sentido del yo se diluye en algunas experiencias religiosas, sino que otros elementos de la



religión necesitan de los elementos contextuales, más propios de la percepción del hemisferio derecho: la pertenencia a una comunidad, los actos de sacrificio por los otros, el perdón, la aceptación... Son realidades que requieren de una concepción del yo más abierta o en relación con lo otro, no solo lo divino, sino también los otros seres humanos y el resto de la realidad. Como ha escrito Lavelle, la caridad es pura atención a la existencia del otro. Esta atención, esta apertura dirigida al otro es la esencia del amor.

En segundo lugar, el reconocimiento de la vulnerabilidad es esencial a muchas religiones (o a todas). Los mitos de la caída, el pecado, la fragilidad humana... De una forma u otra las religiones asumen esta limitación propia de lo humano (de hecho, se puede decir que en cierto modo aspiran a su superación, aunque esta implique un cambio radical en el modo de existencia). El hemisferio derecho se sabe incompleto, es consciente de que necesita de los modos del hemisferio izquierdo. Conoce sus límites. No así el hemisferio izquierdo, que se siente autosuficiente y tiende a ignorar otra cosa que no sea su propia lógica interna. Por decirlo con la metáfora de McGilchrist, el maestro sabe que necesita un emisario, pero el emisario no se da cuenta de que sin su maestro no es nada.

En tercer lugar, es necesario asumir que existe un lado oscuro en la naturaleza humana. Sería peligroso negarlo. La vida espiritual no es una excepción. En este sentido, aunque McGilchrist no niega la necesidad de que la experiencia típica del hemisferio izquierdo esté incluida también en lo religioso, alerta de los peligros de una vida religiosa centrada solo en el hemisferio izquierdo, que básicamente puede entenderse como un cierto fanatismo. Entonces, los intentos de controlar el cuerpo pueden convertirse en ataques contra el propio cuerpo, el miedo a la superstición o a la idolatría pueden convertirse en ataques a la creación o al desprecio de lo real en nombre de algo abstracto, los textos espirituales se convierten en la única y unívoca fuente de la única verdad, el deseo de purificación puede conducir a un estéril perfeccionismo, al orgullo espiritual y, en último término, a la intolerancia, el fanatismo y la agresión. Es obvio que estas formas de religiosidad existen, y lo que sugiere McGilchrist es que pueden ser interpretadas como una vivencia de lo religioso decantada hacia el hemisferio izquierdo.

En cuarto lugar, de acuerdo con un modo lineal de pensar, el sufrimiento sencillamente es malo, y lo ideal sería una vida en la que este no existiese. Aunque el sufrimiento no debe ser querido por sí mismo, existe un modo de "humanizarlo", dado que además es imposible erradicarlo totalmente. Humanizar el sufrimiento pasa por no considerarlo como un asunto estrictamente individual y con un sentido unívoco (que sería la perspectiva del hemisferio

izquierdo) y abrirlo a otros posibles sentidos que viniesen de la relación con los demás (a través de la compasión o de la experiencia de comunión en el sufrimiento).

En quinto y último lugar, está bastante claro que las prácticas espirituales en un gran número de casos conducen a la sanación, o ayudan a ella. La meditación budista o el *mindfulness* han probado su capacidad sanadora en este sentido, por lo que son utilizadas, junto con otros medios, en la curación de algunas enfermedades. El conocimiento de uno mismo, pero también la recuperación del sentido, que los pacientes encuentran a veces en estas prácticas, están fuertemente relacionados con el modo en el que el hemisferio derecho percibe el mundo.

En definitiva, aunque McGilchrist reconoce la necesidad que tenemos de una experiencia equilibrada por la mediación de ambos hemisferios, y aunque reconoce formas de religiosidad propias del hemisferio izquierdo, parece bastante claro que la inmensa mayoría de los modos de experimentar el mundo que se asocian típicamente a las religiones están relacionados con la experiencia propia del hemisferio derecho. En algunos casos patológicos, como el autismo, que están relacionados con déficits en el funcionamiento del hemisferio derecho, se constata una mayor inclinación hacia el ateísmo. Tal y como concluye McGilchrist, cabe esperar que el hemisferio derecho esté más abierto a las insinuaciones de lo divino, y que provenga de él una actitud de apertura a la posibilidad de que hay algo más allá de la experiencia y el lenguaje cotidianos.

#### IV. LAS FALACIAS MEREOLÓGICA Y HOMUNCULAR

La crítica de Daniel de Haan afecta a la legitimidad de la tesis central de McGilchrist y niega su carácter de genuina explicación<sup>10</sup>. De Haan defiende que, a pesar de los esfuerzos de McGilchrist para evitarlo, su planteamiento cae en la falacia del homúnculo. Formulada con este nombre por Anthony Kenny, dicha falacia consiste en la violación de uno de los dichos de Wittgenstein: “sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes”<sup>11</sup>. Esta afirmación es obviada a menudo en la práctica, pues enunciados que normalmente solo se aplican a los seres

10 Daniel de Haan, “McGilchrist’s hemispheric homunculi”, *Religion, Brain & Behaviour* 9 (4) 2019, 368-379, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604417.

11 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Madrid: Gredos, 2009), 365 (I, §281).

humanos o a los animales se aplican también, erróneamente, a sus partes, como cuando decimos, por ejemplo, que uno de los hemisferios cerebrales ve o experimenta el mundo de una determinada manera. Aunque habitualmente se dice que se trata de un recurso pedagógico inofensivo, Kenny ve en él una práctica peligrosa que conduce a la confusión metodológica y conceptual. “Llamaré a la aplicación imprudente de enunciados sobre seres humanos a objetos insuficientemente humanos ‘falacia del homúnculo’, ya que en su formulación más ingenua supone la postulación de un pequeño hombre dentro de un hombre para explicar la experiencia y el comportamiento humanos”<sup>12</sup>.

Como hace notar De Haan, Kenny está identificando dos errores que, aunque íntimamente conectados, son lógicamente diferentes. El primero de esos errores, denominado también “falacia mereológica”, consiste en atribuir o predicar sobre las partes lo que puede ser solo atribuido al todo<sup>13</sup>. El segundo de esos errores, la falacia del homúnculo propiamente dicha, consiste en afirmar que se ha explicado un fenómeno sin darse cuenta de que ese fenómeno se está reintroduciendo por principio, de manera que lo que había que explicar es supuesto al comienzo de la explicación, que, como consecuencia, no explica nada. Esta falacia se cometería, por ejemplo, cuando tratando de explicar en qué consiste la conciencia decimos que esta se produce por la suma o la combinación de las conciencias parciales que aporta cada uno de los hemisferios cerebrales. Parece que estamos explicando la conciencia, pero es solo una pseudoexplicación, porque realmente hemos reintroducido aquello que queríamos explicar (la conciencia) desde el principio, solo que en una forma aparentemente más degradada (conciencias parciales). Otro ejemplo de ambas falacias es el que nos encontramos en la famosa explicación de las neuronas espejo. Para explicar la capacidad imitativa y empática de los seres humanos se apela a la capacidad empática e imitativa de determinadas neuronas. Estamos, así, atribuyendo a la parte lo que solo corresponde al todo, pero también suponiendo desde el principio (las neuronas poseen capacidad empática e imitativa) lo que tratábamos de explicar (la capacidad empática e imitativa del ser humano).

12 Anthony Kenny, “The homunculus fallacy”. En *Interpretations of Life and Mind. Essays Around the Problem of Reduction*, editado por Marjorie G. Green (New York: Humanities Press, 1971) 65-74. Reimpresión en Anthony Kenny, *The legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984) 125.

13 La presencia de esta falacia en el ámbito de la neurociencia ha sido estudiada en las importantísimas obras de Maxwell Richard Bennett y Peter Hacker: *History of Cognitive Neuroscience* (Hoboken: Blackwell, 2013) y *Philosophical Foundations of Neuroscience*, (Hoboken: Blackwell, 2003), de la que acaba de publicarse la segunda edición de 2022.

La hipótesis del cerebro dividido de McGilchrist intenta eludir las dos falacias de las que estamos hablando. Según sus propias palabras:

Soy consciente de que no se puede decir que un hemisferio, por sí mismo, sea capaz de hacer lo que solo una persona puede hacer: ‘creer’, ‘pretender’, ‘decidir’, ‘querer’, y así sucesivamente. Estas y otras formulaciones semejantes deben ser comprendidas como modos de evitar repeticiones engorrosas tales como ‘un sujeto dependiendo de las facultades cognitivas del hemisferio izquierdo [o derecho] cree’, etc.<sup>14</sup>.

McGilchrist reconoce, en primer lugar, que la falacia es inaceptable. Y, en segundo lugar, intenta explicar cómo su propuesta escapa a ella. Hablar de que cada uno de los hemisferios posee una visión propia de la realidad, por ejemplo, no sería sino una especie de resumen o traducción para evitar expresiones más complejas y que harían farragoso un texto. En otro lugar, cuando se enfrenta a la falacia mereológica, repite:

Soy la última persona en pensar que los todos pueden reducirse a sus partes [...], uno de los temas recurrentes de mi libro [*The Master and His Emisary*] es precisamente que eso es una falacia. Personas como Bennett y Hacker obviamente tienen razón, en un sentido literal, en que el hemisferio izquierdo no ‘cree’, ‘pretende’, ‘decide’, ‘quiere’ ni nada de este tipo, porque estos son todos predicados de la mente de una persona, no del cerebro –*por supuesto*, estoy de acuerdo. Pero creo que el asunto es relativamente trivial, y fácil de resolver en el caso de los hemisferios. Por ejemplo, cuando digo que ‘al hemisferio izquierdo le gustan las cosas artificiales’, esta afirmación puede parafrasearse como ‘al ser humano que depende solo de su hemisferio izquierdo le gustan las cosas artificiales’. [...] Todo el mundo comprende el asunto, que es por qué todos los neurocientíficos invariablemente cometen esta falacia (y sí, es una falacia, estoy de acuerdo) hasta cierto punto. Pero, desde mi punto de vista, aquí entramos en un terreno de un puntillismo insatisfactorio. No creo que haya aquí un tema filosófico devastador esperando a explotarme en la cara. Tengo que elegir, o hablar de los hemisferios como máquinas, como habitualmente hacen los científicos, lo cual es también cometer una falacia, o como si tuviesen

14 McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”, 321. Ver también, sobre esta cuestión, Jonathan Rowson e Iain McGilchrist, *Divided Brain, Divided World. Why The Best Part of Us Struggles to be Heard* (RSA, Action and Research Centre, 2013), <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/blogs/rsa-divided-brain-divided-world.pdf>.

intereses y valores, lo que sugiere, al menos, que son parte de una persona. Prefiero esto último, y no me arrepiento<sup>15</sup>.

Es interesante la comparación de este planteamiento con el de Daniel Dennett. McGilchrist reconoce que la asignación de actividades propias de los seres humanos a los hemisferios es, literalmente considerada, una falacia, pero cree que se puede evitar mediante un “protocolo de traducción” (por llamarlo de alguna manera). Dennett, sin embargo, reconoce desde el principio que la falacia mereológica y la falacia del homúnculo no son tales. De hecho, explicar algo consiste precisamente en hacer algo parecido a lo que denuncian esas falacias. No es otra la idea que se esconde tras su defensa de la “actitud intencional”:

Lejos de ser un *error*, atribuir una semi-demi-proto-cuasi-seudo intencionalidad a las partes mereológicas de las personas es precisamente el movimiento habilitador que nos permite ver cómo se obtienen maravillosas personas completas a partir de estúpidas partes mecánicas. Se trata de algo endemoniadamente difícil de imaginar, y la licencia poética que permite la actitud intencional facilita sustancialmente la tarea<sup>16</sup>.

Es decir: suponer que en las partes componentes existe una cierta versión (aunque sea aminorada o reducida) de lo que se trata de explicar como atribuible al conjunto no solo no es una falacia, sino que es la única manera de intentar explicar el asunto. Estoy de acuerdo con Dennett en que se trata de un problema “endemoniadamente difícil”, pero la cuestión es si en efecto esto es o no “hacer trampa” de algún modo. En qué medida se puede decir que la explicación que supone la reintroducción de lo explicado por la puerta de atrás sea una genuina explicación es algo muy discutible. Como sumando “estúpidas partes mecánicas” no soy capaz de obtener “maravillosas personas completas”, supongo que esas partes realmente no son tan estúpidas, sino que de algún modo son ya inteligentes. Pero la cuestión es si ese “de algún modo” es un protocolo válido (o si sigue siendo una explicación tan naturalista como Dennett pretende).

De Hann cree que McGilchrist, a buen seguro sin pretenderlo, está en una posición muy parecida a la de Dennett. O puede que peor, porque Dennett niega el carácter falaz de su argumentación, mientras que McGilchrist lo reconoce. La clave del asunto es: ¿puede McGilchrist evitar el carácter falaz de su argumentación literalmente considerada mediante la traducción o la regla de sustitución que él mismo propone? De Hann cree que no. No solo no resuelve el problema,

15 Rowson y McGilchrist, *Divided Brain, Divided World*, 23.

16 Daniel Dennett, “La filosofía como antropología ingenua”. En *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, editado por Daniel Robinson (Barcelona: Paidós, 2007), 111-112.

sino que lo agrava. Si antes teníamos el problema de explicar una determinada experiencia del mundo, ahora tenemos el problema de explicar tres: la experiencia del mundo de la persona, y la experiencia del mundo de cada uno de los hemisferios. Pero además, y de aquí viene el empeoramiento de la situación, la experiencia del mundo de cada uno de los hemisferios es una experiencia sin sujeto, pues realmente no podemos decir con propiedad que los hemisferios experimenten algo. Proponer una experiencia del mundo sin un sujeto propiamente hablando es un sinsentido. La tesis de McGilchrist, para De Haan, cae en el absurdo de suponer que la experiencia ordinaria del mundo que tiene cualquier ser humano normal es explicada por dos experiencias del mundo en conflicto (las de cada uno de los hemisferios) que de hecho nadie experimenta (pues ningún ser humano experimenta esas dos sub-experiencias y hablando con propiedad cada uno de los hemisferios tampoco). Este planteamiento, por lo tanto, lo único que hace es añadir oscuridad a la oscuridad. Además de este problema, la supuesta solución de McGilchrist deja otras dos cuestiones de calado sin responder. La primera: cómo es posible que esas dos experiencias no fenoménicas provenientes de cada uno de los hemisferios se sinteticen en una sola experiencia fenoménica. Y la segunda: cuál es el filtro selectivo o censor para realizar esa síntesis entre los mundos del hemisferio derecho y el izquierdo. Si reconocemos que hablar de que los hemisferios tienen una determinada experiencia del mundo es solo un recurso metafórico, pues no puede haber una experiencia sin un sujeto real, parece difícil aceptar que la propuesta de McGilchrist pretenda ser una explicación filosófica fuertemente basada en la ciencia, y más en concreto en el fenómeno de la lateralización, como su autor pretende.

Si De Haan está en lo correcto, la regla de sustitución falla, pues realmente no consigue evitar la falacia del homúnculo, e incluso la empeora (al suponer dos tipos de experiencia contrapuestos sin experimentador). Para De Hann solo hay dos posibilidades. O aceptamos con Dennett algo así como una “actitud intencional” como legítimamente válida (lo que es tanto como negar el carácter falaz del razonamiento homuncular), y asumimos todos los problemas que se derivan de esta opción; o reconocemos que la metáfora de las dos experiencias diferentes del mundo aportadas por cada uno de los hemisferios es una metáfora que confunde más que clarificar. Si se opta por esta última, como hace el propio De Hann, la conclusión es inevitable: el planteamiento de McGilchrist realmente está desconectado de la presunta base empírica que presenta y además no aporta una genuina explicación de los problemas que dice resolver.

## V. LA RESPUESTA DE MCGILCHRIST A LAS CRÍTICAS

### 1. LOS DIFERENTES TIPOS DE EXPLICACIÓN

McGilchrist está de acuerdo con De Haan en que es un error intentar explicar la empatía acudiendo a las habilidades empáticas de las neuronas espejo<sup>17</sup>. También rechaza, por ejemplo, la idea de que el amor puede explicarse acudiendo a los circuitos neuronales que operan de ciertos modos cuando uno se enamora. Las afirmaciones que él plantea no son de este tipo. Lo que él pretende hacer no es conectar los fenómenos con las regiones cerebrales que explicarían cómo es posible que tengamos esas experiencias, o que darían cuenta de lo que realmente es esa experiencia. Por eso, según él, su propuesta no necesita de ningún homúnculo.

Para aclarar más su postura tenemos que comprender a qué llamamos explicación, y qué tipos de explicación maneja McGilchrist. Para ello tenemos que partir de la pregunta a la que estamos intentando responder, pues en función de cuál sea la pregunta estaremos demandando una u otra explicación. En primer lugar, podemos preguntarnos *qué es*: en el caso de la conciencia y las experiencias mentales, McGilchrist no pretende tener un conocimiento superior al de otros, pero sí afirma al menos que el hecho de que existan es condición para el conocimiento de cualquier otra cosa.

En segundo lugar, podemos preguntarnos *qué permite que surja*: hay una íntima conexión entre la actividad cerebral y la experiencia mental, puesto que si se altera la una la otra resulta modificada. Sin embargo, eso no significa reconocer que el cerebro *genera* la experiencia y menos aún saber cómo lo hace. McGilchrist no se compromete con ninguna explicación en este terreno: su propuesta no pretende ser una explicación en este sentido. Dennett, por ejemplo, pretende haber explicado la conciencia en este sentido, pero no es esa la intención de McGilchrist. De Haan en su crítica dice que explicar cómo cada uno de los hemisferios genera su propia experiencia coherente del mundo sería tanto como explicar el problema de la relación entre la mente y el cerebro. Y se queja de que McGilchrist no lo hace. En efecto, no lo hace, pero porque tampoco es su intención. Y tampoco lo necesita: si el cerebro de alguna manera genera nuestra visión del mundo, y si cada hemisferio genera la suya propia, podemos tener en cuenta este hecho sin necesitar para ello de una explicación que aclare cómo es posible que sea así.

17 Cf. Iain McGilchrist, "A response to commentators", *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 399-422, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604418.

En tercer lugar, podemos preguntarnos *qué constriñe su posible manifestación*: hasta donde sabemos, toda nuestra experiencia pasa necesariamente por el cerebro, por lo que lo lógico es pensar que está condicionada y configurada de algún modo por dicho cerebro. Es obvio, por ejemplo, que algunos animales no tienen la capacidad de experimentar lo que nosotros, y viceversa, porque nuestros sistemas nerviosos son diferentes. Además, cuando el sistema nervioso resulta dañado algunos aspectos de la experiencia normal del sujeto desaparecen por completo (y otros se ven severamente modificados). En estas lesiones podemos observar algunos patrones que muestran la contribución específica de cada hemisferio, y esto es precisamente lo que McGilchrist trata de averiguar.

En cuarto lugar, podemos preguntarnos *qué determina la forma particular que la experiencia adopta en cada momento*: aquí, más que de una explicación podemos hablar de un gran abanico de distintas explicaciones, que cuentan como posibles causas dependiendo del contexto de la investigación. Podemos tener en cuenta, por ejemplo, qué factores concretos moldean la experiencia desde las perspectivas psicológica, fisiológica, antropológica, sociológica, medioambiental, genética, económica o política. Los argumentos de McGilchrist no pretenden ser más verdaderos o sustituir estas otras explicaciones, sino que pueden verse como complementarios a ellas. Así, por ejemplo, cuando se le acusa de pretender explicar la religión (o la falta de la misma) basándose solo en las diferencias de los hemisferios, o cuando se le acusa de explicar el surgimiento de la Reforma por una mayor preponderancia de los modos de percibir del hemisferio izquierdo, él negará que esté tratando de hacer esto. No se trata de dar cuenta de por qué surge la religión o de por qué ha surgido la Reforma; son fenómenos complejos que necesitan de la consideración de otras causas. Pero una vez que ya han surgido (sea como sea que lo han hecho), sí podemos intentar comprender qué papel ha desempeñado la experiencia típica que aporta cada uno de los hemisferios.

En definitiva, es cierto que McGilchrist no pretende “explicar” qué es la mente, ni cómo surge del cerebro (si es que surge del cerebro; esta cuestión queda abierta). Pero sí pretende realizar una tarea de aclaración, y en este sentido sería también de explicación, de cómo la experiencia humana está moldeada por los modos concretos de experimentar que poseen cada uno de los hemisferios. Y eso a veces se aplica a los casos concretos, es decir, a veces se intenta dilucidar si en un determinado momento de la historia, o en una determinada corriente filosófica, se percibe más influencia de los modos de percepción de un hemisferio o del otro. Y esto, naturalmente, ni pretende excluir ni puede prescindir de otro tipo de consideraciones. Pero junto con ellas puede ayudar a “explicar”, al menos en cierto sentido, por qué ocurre lo que ocurre.



Es cierto, por seguir con el ejemplo que pone De Haan, que no podemos explicar la empatía acudiendo a la presunta capacidad empática de las neuronas espejo. Pero según McGilchrist el conocimiento sobre las neuronas espejo puede ayudarnos a comprender mejor algo sobre cómo la percepción y la acción están íntimamente conectadas con el cerebro. Nos enseña, por ejemplo, que la experiencia de ver a otro hacer algo está íntimamente relacionada con la experiencia de hacerlo nosotros mismos. Y esto es interesante para conocer cómo percibimos el mundo y cómo funciona nuestra mente (en este caso en relación con la percepción y la acción). Y para esto no hace falta suponer ningún homúnculo.

## 2. LA FALACIA MECANICISTA

La reflexión de McGilchrist sobre la falacia del homúnculo es sumamente interesante. El psiquiatra británico cree que la falacia del homúnculo, al igual que la falacia mereológica, supone a su vez otra falacia: la falacia mecanicista. Solo tiene sentido plantear la falacia del homúnculo cuando previamente se ha reducido el ser humano a un mecanismo. Entonces es necesario acudir al recurso del homúnculo para, de algún modo, hacer volver al ser humano que antes has “despiezado”. Pero McGilchrist niega caer en este extremo. De hecho, toda su obra puede ser comprendida como una denuncia de esta falacia mecanicista y un intento de elaborar una explicación que no caiga en ella. Merece la pena detenerse un poco más en ello, porque en la discusión aparecen cuestiones de gran interés.

La falacia mecanicista se puede explicar diciendo que consiste en la idea de que la analogía con la máquina es el mejor modo, si no el único, de comprender un todo complejo y orgánico. Solo cuando tenemos un modelo mecánico de la realidad compleja y orgánica que pretendemos comprender decimos que tenemos una explicación. Es fácil entender el éxito de este modo de razonar. Las máquinas son algo artificial, las hemos fabricado nosotros, por lo que solemos conocer muy bien su funcionamiento, la razón de ser de cada una de sus partes y de qué manera cada una contribuye al funcionamiento del todo (que está orientado por nuestro propósito). Pero precisamente por eso las máquinas no se parecen a casi ninguna otra cosa, y de manera especial, no se parecen a los organismos.

A la hora de hablar de lo que es el cerebro y cómo funciona existen fundamentalmente dos opciones. La primera, es utilizar la metáfora de la máquina, es decir, mirar al cerebro como si fuese una máquina, opción que se aprecia en la inmensa mayoría de los estudios científicos y filosóficos actuales. La segunda, es utilizar la metáfora de la persona y suponer que, como esta, el cerebro tiene

perspectivas, fines, propósitos, etc. McGilchrist opta por esta versión, pues ofrece algunas ventajas. Para empezar, un cambio en el cerebro se refleja inmediatamente en un cambio en la experiencia de la persona. La relación entre ellos, por lo tanto, es muy estrecha. Por otra parte, el cerebro, o incluso uno de los hemisferios, es una parte manifiestamente importante de una persona. Y una persona no se parece en nada a una máquina que nosotros hayamos inventado. Naturalmente, el cerebro no es una persona, igual que tampoco es una máquina. Todos los modelos y las metáforas tienen sus ventajas y sus inconvenientes, iluminan unas partes de la realidad y oscurecen otras. Puede, incluso, que necesitemos ambas metáforas, la de la máquina y la de la persona, para distintos ámbitos.

Pero es obvio que la opción preferencial de McGilchrist es desarrollar la metáfora o el modelo de la persona. Por eso insiste en atribuir capacidades que en principio solo son de las personas (como ver, oír, percibir, etc.) al cerebro, e incluso a uno solo de los hemisferios. Esta opción le parece más valiosa que la “neurojerga” (*neurotalk*) ampliamente extendida en nuestros días, basada en el modelo de la máquina, y más concretamente, de la máquina informática. No es extraño ver cómo se habla del cerebro o la mente en términos de “circuitos”, “módulos”, “funciones” y “mecanismos” de todos los tipos. McGilchrist tiene la intención explícita de alejarse de este lenguaje basado en el modelo de la máquina. Este modo de hablar no solamente genera problemas de suyo, sino que lleva a que la neurociencia en gran medida pierda la perspectiva del contexto más amplio de la persona humana y su ser-en-el-mundo, que es precisamente lo que da sentido a la empresa neurocientífica. La metáfora del mecanismo observa a las personas desde fuera, convirtiendo sus experiencias en “funciones”. Pero las experiencias de las personas, la experiencia religiosa, por ejemplo, no es una “función” que una máquina realiza. “Necesitamos –dice McGilchrist– rehumanizar la discusión sobre el cerebro, y su relación con la experiencia de la persona completa, viéndola ‘desde dentro’. Por lo tanto, evito las asunciones incluidas en el lenguaje mecánico donde sea”<sup>18</sup>.

En el fondo, la razón más fuerte para rechazar este lenguaje mecánico o mecanicista reside en el hecho, tan cierto como ignorado, de que los organismos no son mecanismos. A un nivel local el modelo de la máquina puede ser útil: si restringimos lo suficiente el enfoque a una parte minúscula y la aislamos de manera artificial, quizá aparezca una relación causal lineal que quepa comprender como un mecanismo. Y esta perspectiva puede tener su utilidad. Pero si lo

18 McGilchrist “A response to commentators”, 403.

que queremos es comprender el todo, se trata de un modelo deficiente, que está precisamente obviando lo esencial.

### 3. LA FALACIA DE LA FALACIA MEREOLÓGICA

El modo en el que en una máquina las partes se relacionan con el todo tiene poco que ver con el modo en el que en un organismo las partes se relacionan con el todo. De hecho, mientras que en una máquina tiene mucho sentido hablar de “partes” y de “todo”, está por ver que en los organismos este lenguaje tenga sentido. Para McGilchrist los organismos no están hechos de partes, sino que son un todo que crece y se va diferenciando en el mismo proceso. La división de los organismos en partes es artificial, y depende de los intereses del que “trocea” o analiza dicho organismo. Eso no significa que no se puedan establecer diferencias. Los cerebros tienen atributos de los que las neuronas carecen, y las personas poseen características que no tienen los cerebros. Pero no podemos establecer entre ellos distinciones absolutas, como sí podemos hacer entre las piezas que componen un reloj, por ejemplo. La falacia mereológica, entonces, supone un contexto en el que se ha asumido la mecanización, pues se acepta que cabe la separación clara en partes de las que está compuesto el todo. Es lo que McGilchrist llama “la falacia de la falacia mereológica”, de la que acusa a De Haan.

Para explicar la falacia mereológica a veces se ha puesto el ejemplo del reloj y sus partes. Es el reloj en su conjunto el que marca la hora, no alguna de sus partes. Y es cierto. Pero lo relevante aquí no es quién marca el tiempo, sino quién es capaz de experimentarlo: no es ni el reloj ni alguna de sus partes, es la persona, que no cabe entender como una máquina. La persona no es una máquina, ni un homúnculo que reside solo en una de sus partes (el cerebro). La persona experimenta el tiempo en su conjunto, como tal persona. Pero es cierto que si el cerebro falla o está dañado la experiencia de la temporalidad, que es una parte importante de eso en lo que consiste ser persona, se puede resentir de muchas maneras. Reconocer este hecho nos puede enseñar mucho de cómo somos, y del papel que el cerebro desempeña en la experiencia humana del tiempo. Pero para eso no hace falta suponer que estamos hechos de partes, ni suponer que hay un homúnculo en alguna de ellas.

Una parte nunca puede identificarse con el todo, por lo que no es cierto que seamos nuestro cerebro. Somos complejos, todos irrompibles en piezas, lo que significa que no podemos diseccionar el cerebro, quedarnos con él, y descartar la persona. Pero McGilchrist hace notar que esta limitación también funciona en la otra dirección: tampoco podemos diseccionar a la persona y descartar el

cerebro. Es cierto que es un error identificar a la persona con su cerebro, pero también sería un error suponer que la persona es sin su cerebro. El hecho de que podamos designar con una palabra al cerebro no debe llevarnos a pensar que podemos aislarlo totalmente del resto del cuerpo, ni del resto de lo que es la persona. El cerebro y el resto del cuerpo están inseparablemente unidos, y el cuerpo es parte de lo que significa ser humanos, puesto que somos seres encarnados. Tenemos entonces que evitar el “colapso de la persona en su cerebro”, pero también su opuesto, el olvido de que el cerebro es parte integral de una persona (y no una “pieza” de una persona).

En definitiva, en los seres vivos el todo y las partes no pueden distinguirse de modo tajante, como sí puede hacerse en una máquina. Esto hace que la falacia mereológica, la atribución a las partes de características que son del todo, no siempre sea falaz, pues las fronteras se desdibujan. McGilchrist parece reconocer que a veces, en efecto, se puede dar esta falacia, pero pensar que se da siempre es también falaz. “*Algunos* grados de atribución de *algunos* atributos a *algunas* partes de *algunos* todos pueden ser falaces en cierto *grado*, otros puede que no lo sean en absoluto o al menos puede que no lo sean más que la alternativa, que es negar absolutamente cualquier atributo en común [entre las partes y el todo]”<sup>19</sup>.

#### 4. LA EXPERIENCIA SIN SUJETO

Por último, De Haan supone que la idea de un tipo de experiencia como la atribuida a cada uno de los hemisferios es absurda, porque se trata de una experiencia sin sujeto, una experiencia que nadie experimenta. Pero esta idea está lejos de ser absurda para McGilchrist: de hecho, es algo que ocurre constantemente. Gran parte de lo que pasa en el cerebro, e incluso la mayor parte de lo que pasa en él, permanece inconsciente. Pero eso no significa que esa actividad cerebral inconsciente no forme parte de nosotros, y tampoco significa que, a pesar de ser inconsciente, no contribuya a moldear de un modo u otro nuestra experiencia.

19 McGilchrist, “A response to commentators”, 406.

## V. VALORACIÓN DE LA POLÉMICA Y CONCLUSIONES

La obra de McGilchrist es un intento muy valioso de interpretar la experiencia humana a la luz de las neurociencias. Creo que cualquier intento de hacer filosofía o teología teniendo en cuenta lo que dicen las ciencias debe ser bienvenido, pues estoy convencido de que lo que conocemos por la ciencia natural no puede ser ignorado por quienes se dedican de manera principal a esas otras ramas del saber. En este sentido, McGilchrist navega entre la Escila del reduccionismo naturalista y la Caribdis de un pensamiento ignorante de las aportaciones de las neurociencias. Estas singladuras no siempre son fáciles, e implican un riesgo. Pero ese riesgo merece la pena y será el único que nos permita integrar los conocimientos de las ciencias naturales en perspectivas más amplias de carácter filosófico, teológico o cosmovisional<sup>20</sup>.

Al no circunscribirse a la identificación de los correlatos neuronales de las experiencias, McGilchrist tiene necesariamente que entrar en la cuestión de la interpretación. Su tarea no consiste en identificar correlatos, sino en elaborar una interpretación de lo que sabemos del cerebro (y más concretamente del fenómeno de la lateralización) para intentar aportar luz a nuestra comprensión de la experiencia humana (de lo mental, si se quiere) y más concretamente de la experiencia religiosa. Quizá esta tarea no puede llamarse “explicación” en los términos en los que un científico o un neurólogo utilizaría esta palabra. El propio McGilchrist reconoce que no es esa su intención. Pero la cuestión es: ¿aporta alguna luz el planteamiento de McGilchrist? Yo creo que en algunos aspectos sí. De manera concreta, resulta muy interesante la asociación que hace entre algunas de las características fundamentales de la religión o la experiencia religiosa con el modo de ver el mundo del hemisferio derecho. Y resulta interesante, también, cómo son los modos de religión que se basan sobre todo en las experiencias del hemisferio izquierdo. Naturalmente estas diferencias entre los hemisferios no son absolutas, y también existe cierta variabilidad en función de los individuos, pero de nuevo la cuestión es si nos ayudan a elaborar generalizaciones que sean útiles (todo conocimiento avanza en base a generalizaciones no carentes de excepciones).

Resulta especialmente interesante la manera en la que McGilchrist afronta la acusación de caer en las falacias mereológica y del homúnculo. Creo que es capaz de esquivarlas con éxito, e incluso de mostrar algunos límites a la hora de

20 La necesidad de ir más allá de las ciencias naturales pero teniendo en cuenta lo que estas dicen es algo defendido recientemente, por ejemplo, en Moisés Pérez Marcos, *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas* (Salamanca: San Esteban, 2021).

invocarlas, pero al precio de reconocer que la fuerza de sus argumentos es menor de lo que a veces parece pretender. No creo que el planteamiento de McGilchrist sea una metáfora que confunde más que aclara, como llega a sugerir De Haan, pero tampoco creo que McGilchrist sea capaz de seguir afirmando que su propuesta tiene la fuerza de los hechos (pues él sigue defendiendo que su propuesta emana de la ingente cantidad de apoyo experimental que aduce para defenderla). McGilchrist esquivo las acusaciones que De Haan le plantea al precio de reconocer que su propuesta es una explicación en un sentido distinto al de las ciencias naturales, que se basa en la asunción expresa de la metáfora de la persona (en detrimento de la metáfora de la máquina) y que claramente va más allá de lo que dicen las ciencias. Ninguna de estas tres cosas hace que su intento sea ilegítimo, y en este sentido creo que supera la acusación de falaz con éxito, pero también es cierto que eso da a su propuesta un tono un poco más especulativo de lo que a veces el propio McGilchrist está dispuesto a reconocer. Ir más allá de los datos para integrar estos en una visión más amplia es algo esencial y deseable, pero también es verdad que cuanto más nos alejemos de los datos más discutibles parecerán algunos elementos de nuestra propuesta. No obstante, la prueba de que McGilchrist sigue lo suficientemente pegado a los datos, es que su propuesta podría mostrarse falsa desde el punto de vista científico (es decir, las neurociencias podrían mostrar que el cerebro realmente no funciona como él defiende que lo hace). Este riesgo del que hablo, lejos de ser una falacia, es sin embargo el destino inevitable de todo intento de comprender qué significa lo que sabemos, gracias a las ciencias, para la vida humana en general. Comparto la expresión de McGilchrist: hay que humanizar las neurociencias. Y yo diría, en general: hay que humanizar las ciencias. Lo que no significa otra cosa que acoger sus descubrimientos e interpretarlos en una concepción cosmovisional más amplia, en la que dichos descubrimientos puedan tener algún sentido (y de manera especial, un sentido antropológico y teológico). Eso no significa que haya que olvidar críticas como las que plantea De Haan, que son sumamente valiosas porque nos ayudan a evitar el reduccionismo naturalista, pero renunciar al intento más general por comprender el sentido, aunque esta tarea sea arriesgada, sería tanto como renunciar a la que quizá es la razón principal por la que hacemos ciencia, filosofía o teología, y sería, incluso, renunciar a la tarea de la propia razón.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Miguel. “Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?”. *Naturaleza y libertad* 5 (2015) 11-51, doi: <https://doi.org/10.24310/NATyLIB.2015.v0i05.6315>.
- Bennett Maxwell Richard y Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Hoboken: Blackwell, 2003. Acaba de publicarse la segunda edición, de 2022.
- Bennett Maxwell Richard y Hacker, Peter. *History of Cognitive Neuroscience*. Hoboken: Blackwell, 2013.
- D’Aquili, Eugene y Newberg, Andrew. “The Neuropsychological basis of religions, or Why God won’t go away”. *Zygon* Vol. 33, No. 2 (1998) 187-201.
- De Haan, Daniel. “McGilchrist’s hemispheric homunculi”. *Religion, Brain & Behaviour* 9 (4) 2019, 368-379, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604417.
- Dennett, Daniel. “La filosofía como antropología ingenua”. En *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, editado por Daniel Robinson. Barcelona: Paidós, 2007, 93-120.
- Gaitán, Leandro. “Neuroteología”. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017, <http://dia.austral.edu.ar/Neuroteología>.
- Gaitán, Leandro. *La experiencia religiosa. Aldous Huxley y la neuroteología*. Pamplona, EUNSA, 2021.
- Jeeves, Malcolm y Brown, Warren S. *Neuroscience, Psychology and Religion. Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature*. Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009.
- Kenny, Anthony. “The homunculus fallacy”. En *Interpretations of Life and Mind. Essays Around the Problem of Reduction*, editado por Marjorie G. Green. New York: Humanities Press, 1971, 65-74. Reimpresión en Anthony Kenny, *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1984.
- McGilchrist, Iain. *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven and London: Yale University Press, 2009. Hay edición de 2019.
- McGilchrist, Iain. “Divine Understanding and the Divided Brain”, en *Handbook of Neuroethics*, editado por Jens Clausen y Neil Levy (Dordrecht: Springer, 2015) 1583-1601.
- McGilchrist, Iain. “Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach”. *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 319-339, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604411.2019a, 321-323.
- McGilchrist, Iain. “A response to commentators”. *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 399-422, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604418.
- McGilchrist, Iain. *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*. London: Perspectiva Press, 2021).

- Pérez Marcos, Moisés. *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*. Salamanca: San Esteban, 2021.
- Rowson, Jonathan e Iain McGilchrist. *Divided Brain, Divided World. Why The Best Part of Us Struggles to be Heard*. RSA: Action and Research Centre, 2013, <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/blogs/rsa-divided-brain-divided-world.pdf>.
- Valderas, José María. “Introducción al estudio de la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso”. *Escritos del Vedat* 43 (2013) 7-64.
- Wildman, Wesley y Coakley, Sarah (eds.). *Engaging Iain McGilchrist: Ascetical Practice, Brain Lateralization, and Philosophy of Mind*. Special Issue: *Religion, Brain & Behavior*, Vol. 9, Issue 4 (2019).
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos, 2009.

Moisés Pérez Marcos  
Facultad de Teología san Vicente Ferrer  
Universidad Católica de Valencia  
Carrer de la Sènia 10  
46001, Valencia (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-8594-6097>





**A PROMESSA DE MELHORAMENTO HUMANO (HUMAN ENHANCEMENT) PELO DESIGN: PERFEIÇÃO, DESEJO E BIOTECNOLOGIAS**

***THE PROMISE OF HUMAN ENHANCEMENT BY DESIGN: PERFECTION, DESIRE AND BIOTECHNOLOGIES***

LÉO PERUZZO JÚNIOR

*Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil*

*Fae Centro Universitário, Brasil*

Recibido: 10/04/2022

Aceptado: 22/09/2022

RESUMO

A tese do melhoramento humano (Human Enhancement), embora tenha despertado uma ampla gama de debates acadêmicos e públicos, é epistemologicamente desafiadora e eticamente fraca. Isso se deve, em linhas gerais, ao fato de que apenas as melhorias biomédicas merecem o título de “melhorias dos seres humanos”, uma vez que os outros tipos de aprimoramento [moral, cognitivo, entre outros] não são acoplados diretamente ao corpo. Este artigo enfoca algumas questões conceituais do melhoramento humano a partir da ideia de design, as quais têm importantes implicações éticas. Em particular, examina-se como o conceito de melhoramento humano se relaciona falsamente à necessidade de superação do design e, conseqüentemente, à preocupação de que a rápida expansão tecnológica poderia colocar a nossa espécie em risco. Contra este argumento,

defende-se que a “promessa de um futuro melhor” é apenas um ranço do modo como evoluímos naturalmente ao longo da história.

*Palabras-chave:* Melhoramento Humano; Aperfeiçoamento; Design; Tecnologias de Aprimoramento.

#### RESUMEN

La tesis de la mejora humana, aunque ha suscitado una amplia gama de debates académicos y públicos, es epistemológicamente desafiante y éticamente débil. Esto se debe, en términos generales, a que sólo las mejoras biomédicas merecen el título de «mejora humana», ya que otros tipos de mejora [moral, cognitiva, entre otras] no están directamente vinculadas al cuerpo. Este artículo se centra en algunas cuestiones conceptuales de la mejora humana basadas en la idea de diseño, que tienen importantes implicaciones éticas. En particular, se examina cómo el concepto de mejora humana se relaciona falsamente con la necesidad de superar el diseño y, en consecuencia, con la preocupación de que la rápida expansión tecnológica pueda poner en peligro a nuestra especie. Frente a este argumento, se argumenta que la «promesa de un futuro mejor» no es más que un rencor a la forma en que hemos evolucionado naturalmente a lo largo de la historia.

*Palabras clave:* Human Enhancement; Enhancement; Design; Enhancement Technologies.

#### ABSTRACT

Although it has triggered a wide range of academic and public debates, the human enhancement thesis is epistemologically challenging and ethically weak. In general terms, this is due to the fact that only biomedical enhancements justify the title of “human being enhancements”, as other types of enhancement [moral, cognitive, among others] are not directly coupled to the body. This paper is focused on some conceptual matters of human enhancement based on the idea of design, having important ethical implications. In particular, it analyzes how the concept of human enhancement is falsely related to the need to overcome design and, consequently, to the concern that the rapid technological expansion could put our species at risk. Against this idea, it is argued that the “promise of a better future” would be just a remnant of the way that we naturally evolved throughout history.

*Keywords:* Human enhancement; Enhancement; Design; Enhancement technologies.

## INTRODUÇÃO

Um terceiro caminho para a criação de uma inteligência superior à humana é o aprimoramento da performance dos cérebros biológicos. Em princípio, isso poderia ser obtido através da reprodução seletiva, sem ajuda da tecnologia. Qualquer tentativa de iniciar um programa eugenista clássico em larga escala enfrentaria, entretanto, uma série de restrições políticas e morais.

Nick Bostrom, Superinteligência: Caminhos, Perigos e Estratégias para um novo mundo.

O texto de Russell Powell e Allen Buchanan, *Breaking Evolution's Chains: The Promise of Enhancement by Design*, inicia apresentando uma das teses mais sedutoras, e ao mesmo tempo mais controversas, para delimitar os alcances éticos da atuação humana sobre si mesma: “Só muito recentemente, na história da vida, é que a natureza produziu uma espécie cuja compreensão da evolução torna possível a modificação intencional de seu próprio genoma”<sup>1</sup>. Esta afirmação, por si só, reflete a possibilidade de a consciência humana determinar os fins intencionais que pretende alcançar, por um lado, e, por outro, a crescente expansão do domínio técnico sobre a manipulação da sequência genética dos organismos – humanos e não-humanos. Entretanto, seria razoável aceitar que o simples controle sobre a modificação intencional do próprio genoma possa justificar a intervenção ilimitada sobre o melhoramento humano? Ou, então, a interferência sobre o curso evolutivo da espécie e, portanto, a amplificação de suas potencialidades, entre as quais estariam, por exemplo, o aumento da expectativa de vida e a retenção de informações, seria legítima na medida em que permite forjar novos dispositivos mesmo sem determinar suas consequências? Caberia esclarecer, nestas situações e em tantas outras, se as mencionadas suposições das ações tecnológicas estariam submersas ou não ao âmbito da axiologia e, assim, poder avaliar vantagens e desvantagens a longo prazo.

A este respeito, Buchanan, em *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*, por exemplo, sustenta que a espécie humana é caracterizada pela interferência constante e intencional sobre o seu ambiente. Neste sentido, ao produzirem artefatos para a manipulação do meio (criação da escrita, sistema de contagem do tempo, novos hábitos de vida e novas dietas) também,

1 Powell, Russell; Buchanan, Allen, “Breaking Evolution's Chains: The Promise of Enhancement by Design”, Kanfo, Shira; Venero, César (Eds.). *Cognitive Enhancement: Pharmacologic, Environmental and Genetic Factors* (Cambridge: Academic Press, 2015), 49.

consequentemente, provocaram importantes alterações na própria constituição biológica, isto é, acabaram modelando nossos corpos e cérebros. Assim, conforme destaca Buchanan<sup>2</sup> já nas primeiras linhas, “seres humanos têm sempre tentado melhorar a si mesmos – melhorar suas capacidades mentais, físicas e emocionais. A invenção da escrita, por exemplo foi um melhoramento dramático de nossos poderes cognitivos”. Por isso, segundo ele, o melhoramento não é algo novo na história humana, uma vez que foi enraizado na própria constituição de nossa biologia ao longo do tempo.

Obviamente, Buchanan pretende argumentar que as práticas de melhoramento não nos levam a vícios de caráter, pois as deficiências naturais do caráter humano poderiam ser aperfeiçoadas e, para tanto, poderíamos nos valer disso para o aprimoramento das funções mentais em que apoiamos o julgamento moral. Claro, a posição de Buchanan é que justamente memórias mais potentes e raciocínio lógico preciso poderiam impedir escolhas inadequadas e, portanto, permitir que avaliássemos melhor o impacto de nossos comportamentos sobre os outros: “Na medida em que podemos dar sentido ao conceito de natureza humana, e fazê-lo de uma forma que seja pelo menos compatível com o que sabemos sobre a evolução, podemos ser capazes de dizer que a nossa natureza proporciona alguns *constrangimentos* ao que poderia ser uma moralidade defensável ou uma boa vida para seres como nós”<sup>3</sup>. É justamente neste ponto de encontro que está calcada a valorização em torno de reivindicações sobre a natureza humana e o natural: afinal, seria o melhoramento cognitivo uma modificação intencional sempre presente na história humana ou, ao contrário, por não ser natural e, em alguns casos nem mesmo terapêutico, não seria defensável por colocar em risco o próprio design não intencional da natureza? Aqui, por conseguinte, reside a crítica contundente de Buchanan a conservadores como Michael Sandel e Leon Kass, para os quais “melhorar” significa, equivocadamente, lutar pelo domínio total das condições da existência humana e visar obsessivamente a perfeição e o desejo de imortalidade. De todo modo, segundo Buchanan

a emergência de tecnologia de melhoramento é um fenômeno institucional: até agora, os melhoramentos biomédicos têm surgido num quadro de instituições de investigação e regulação que estão orientadas para o tratamento e prevenção

2 Buchanan, Allen, *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011<sup>a</sup>), xi.

3 Buchanan, Allen, *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011a), 8.

de doenças, e não para o melhoramento. Há todos os motivos para acreditar que respostas moralmente sólidas e eficazes terão uma componente institucional<sup>4</sup>.

O otimismo em torno da ideia de que um determinado *melhoramento*, ao ser considerado um bem social ao invés de um bem de mercado, poderia contribuir para a produtividade nacional, como defende Buchanan, parece ignorar a celeuma entre a atividade liberal do próprio mercado e a mensuração das desvantagens a longo prazo. Quando a tecnociência oferta um novo objeto tecnológico, ou pretende assim fazê-lo, nosso senso comum é rapidamente levado a pensar que suas vantagens superariam as deficiências de algo anterior. Carros, celulares, aviões, computadores, armas nucleares, entre outros, podem superficialmente nos contar a revolução experimentada no último século e, invariavelmente, a ambiguidade de algumas de suas consequências. Obviamente, não se trata de combater esta sutil evidência, mas de apontar que certas ilustrações ou partes da tecnologia insuflaram o cenário irrefletidamente a ponto de nortear um amplo grupo de ideias no qual o melhoramento cognitivo poderia alterar os rumos da nossa própria condição. Entre estas ideias está aquela do melhoramento através do *design*, isto é, de que as modificações genéticas bem sucedidas poderiam permitir que os seres humanos fossem capazes de mudar as suas capacidades físicas, emocionais e cognitivas. Em outras palavras, significa dizer que “os seres humanos seriam capazes de tomar o controle de seu próprio desenvolvimento e evolução biológica”<sup>5</sup>.

A tese que está em questão, portanto, é que seria um erro assumir que apenas as melhorias biomédicas merecem o título de “melhorias dos seres humanos”, pois na história de nossa biologia, isto é, de nossa composição genética, criaram-se oportunidades e modificações que, embora problemáticas e sutis, não podem ser avaliadas do ponto de vista moral. Por essa razão, conforme sustentamos, a ideia de *melhoramento*, mais do que uma propriedade ou qualidade moral, assume na história humana um papel de sinalização e modelagem diante de uma série de modificações e acoplamentos ao ambiente. Pode-se, com alguma dificuldade, mapear a velocidade destes melhoramentos ao longo dos séculos e, com isso, preocupa-se sobre a rápida expansão tecnológica que pode colocar a nossa espécie em risco. Contudo, uma rápida análise dos princípios que governam a evolução da estrutura cerebral, por

4 Buchanan, Allen, *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011a), 12.

5 Powell, Russell; Buchanan, Allen, “Breaking Evolution’s Chains: The Promise of Enhancement by Design”, Kanfo, Shira; Venero, César (Eds.). *Cognitive Enhancement: Pharmacologic, Environmental and Genetic Factors* (Cambridge: Academic Press, 2015), 49.

exemplo, poderia nos indicar que os seres humanos se tornaram mais encefalizados do que todos os outros primatas na medida em que novas atividades e preocupações causaram-lhe a necessidade de aperfeiçoamento em escala neurofisiológica. Isso significa dizer, portanto, que a tendência evolutiva caminhou associando-se ao melhoramento do design deste órgão e de suas funções.

Em seu conjunto, e apesar das discussões filosóficas sobre o tema, o *melhoramento* permitiria, portanto, que construíssemos nosso próprio *design* e, associado ao uso de drogas ou à utilização de dispositivos tecnológicos, pudéssemos modificar o curso de nossa própria evolução. Embora a extensão e a amplitude desta questão ainda sejam impossíveis de serem medidas, como discutem alguns autores (Jotterand, 2008; Buchanan, 2009; McMahan, 2009; Savulescu; Bostrom, 2009; Allhoff; Lin; Mooder; Weckert, 2010; Ferrari; Coenen; Grunwald, 2012; Savulescu; Persson, 2012; Roduit; Baumann; Heilinger, 2013; Heilinger; Crone, 2014; Rembold, 2014; Vukov, 2021), o fato é que a discussão tem revelado que a tentativa de melhoria da cognição em termos não relacionados com a saúde, por exemplo no uso de medicamentos para melhorar a função cognitiva de adultos saudáveis, é inócua e ingênua se o termo “melhoria”, minimamente, não for capaz de diferenciar fins terapêuticos de outros objetivos. É neste sentido que a expectativa de um aprimoramento do *design* humano deveria, por um lado, ser capaz de justificar seus riscos e desvantagens e, por outro, mostrar que o rigor e a eficácia da modificação intencional, ao não ser terapêutica, é uma estratégia potencialmente interessante para melhorar a vida dos seres humanos. Ao propor que estaremos cada vez mais inaptos diante do futuro, como procuramos discutir, a promessa do *melhoramento pelo design* simplesmente opta por construir suas bases sobre as funções da engenharia molecular ignorando, para tanto, os possíveis riscos [éticos, legais e políticos] deste percurso. Em outras palavras, precisamos pensar que o *melhoramento humano* não é simplesmente uma questão do modo intencional como as tecnologias biomédicas podem agir sobre nós, mas dos importantes incrementos e artefatos que expandiram o desenvolvimento de nossas capacidades físicas, cognitivas, emocionais e morais ao longo do tempo. Tais incrementos e artefatos, assim como as drogas que potencializam a distribuição normal do QI, indicam que a adição de algo se refere apenas ao hibridismo que nossa espécie, assim como em outras, sempre estiveram sujeitas. Portanto, se o melhoramento se define como algo que *melhora* nossas habilidades *normais* de humanos, então, as vacinas, por exemplo, seriam uma espécie de melhoramento moralmente necessário.

## I. A EPIFANIA DO MELHORAMENTO COGNITIVO

Antes de ingressarmos em alguns outros argumentos, é interessante observarmos que a tese do *melhoramento pelo design* não está assentada apenas no domínio biotecnológico de objetos ou sistemas. Ela está traduzida, por sua vez, na afirmação de que a produção técnica é um saber necessário, quiçá artificial, originalmente importante para acompanhar a existência humana e permitir-lhe um alcance que a natureza por si só não poderia fornecer. Dubljević, Venero e Knafo<sup>6</sup>, por exemplo, alertam para o fato de que o termo “melhoramento cognitivo” está “associado a uma vasta gama de tecnologias biomédicas existentes, emergentes e visionárias que pretendem melhorar o estado cognitivo dos animais e dos seres humanos”. Indicam, ainda, que o termo está associado a um extenso conjunto de práticas e pressupostos os quais, por sua vez, colidem com outros conceitos. Assim, na medida em que se reconhece a existência de uma semântica polissêmica, torna-se difícil, já em um primeiro momento, aceitar que a promessa, mesmo em forma de ameaça, seja drasticamente necessária ou, então, represente um novo tipo de encantamento.

É evidente que, conforme afirma Buchanan, agora em *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves*, “é tarde demais para “simplesmente dizer não” aos aprimoramentos biomédicos: eles estão aqui e mais estão a caminho. (...) Já temos drogas de aprimoramento cognitivo, e elas já são amplamente usadas como tal”<sup>7</sup>. Não obstante, essa posição assume, mesmo que indiretamente, que o diagnóstico do presente é sempre inapto e insuficiente diante do futuro promissor. Por isso, não basta supor que o argumento do progresso científico possa também justificar sua própria finalidade, uma vez que aquilo que ele nos mostra é apenas uma equação pautada na ideia de conhecimento. Ele não nos oferta, por exemplo, a disposição do *por que* devemos apostar no uso de tais melhoramentos. O equívoco da proposta de Buchanan, como se pode notar, é confundir episteme com teleologia, afinal, ilustrar vantagens e desvantagens a longo prazo, e de forma *a priori*, não impedem o aparecimento de novos desafios e dilemas. Assim, o otimismo de Buchanan é, via de regra, carente de uma avaliação crítica e imprevisível quanto aos resultados:

6 Dubljević, Veljko; Venero, César; Knafo, Shira, “What is Cognitive Enhancement?”. Kanfo, Shira; Venero, César (eds.). *Cognitive Enhancement: Pharmacologic, Environmental and Genetic Factors* (Cambridge: Academic Press, 2015), 1-2.

7 Buchanan, Allen, *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves* (Oxford: Oxford University Press, 2011b), 3.

Os medicamentos para melhoramento cognitivo são apenas o começo. A ciência Biomédica está produzindo novos conhecimentos em uma surpreendente taxa – conhecimento este que nos permitirá, se quisermos, nos transformar. Os melhoramentos biomédicos podem nos tornar mais inteligentes, ter melhores memórias, ser mais fortes e mais rápidos, ter mais resistência, viver muito mais tempo, ser mais resistentes às doenças e às fragilidades do envelhecimento, e desfrutar de vidas emocionais mais ricas. Eles podem até melhorar nosso caráter ou pelo menos fortalecer nossos poderes de autocontrole<sup>8</sup>.

O reconhecimento do progresso do conhecimento científico não significa, por sua vez, que precisemos ou devamos assumir o controle da evolução humana. Com isso, embora seja um fato de que as *drogas de aprimoramento* (*enhancement drugs*) representem apenas uma parte da história e de que existem evidências crescentes suficientes para afirmar a possibilidade de mudarmos nossas capacidades físicas, cognitivas e emocionais deliberadamente, há um problema normativo ligado à ética do seu desenvolvimento, isto é, às implicações de sua difusão, justiça na distribuição<sup>9</sup> e, ainda, a ubiquidade dos altos riscos futuros. Ao contrário do que argumenta Buchanan, por exemplo, o “melhoramento para nos ajudar a adaptar fisiologicamente às mudanças climáticas”<sup>10</sup>, entre as quais estariam o uso de drogas ou terapias genéticas para melhorar a capacidade do corpo na regulação térmica ou uma pele mais resistente ao câncer, poderiam apenas acelerar, por um lado, as desigualdades em termos globais e, por outro, condenar aqueles que “naturalmente” estariam menos favorecidos.

Assim, embora o *melhoramento* represente uma espécie de estratégia moral para enfrentar melhor os riscos existenciais do futuro, a legitimidade de seus pressupostos ainda é carente de alguns elementos para sustentar suas coordenadas. Por isso, quando Buchanan afirma, por exemplo, que “é a melhoria de uma capacidade ou função, sem pressupor que isso signifique uma melhoria do bem-estar em geral, quer para o indivíduo que é melhorado, quer para a sociedade”<sup>11</sup>, o autor simplesmente está ignorando que os riscos globais da

8 Buchanan, Allen, *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves* (Oxford: Oxford University Press, 2011b), 4.

9 Vásquez, María Teresa, “Justicia como imparcialidad o reconocer el bien del otro”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 17, 63–83.

10 Buchanan, Allen, *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves* (Oxford: Oxford University Press, 2011b), 56.

11 Buchanan, Allen, *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves* (Oxford: Oxford University Press, 2011b), 57.



atividade individual poderiam pôr em risco o próprio futuro da espécie humana, ou melhor, da vida de outros animais em geral. A tirania deste argumento reflete-se, portanto, na tese de que o melhoramento é necessário apenas para evitar um agravamento da condição individual, mesmo que isso signifique suplantar interesses sociais mais amplos ou possíveis riscos a longo prazo, inclusive às outras espécies<sup>12</sup>.

Neste sentido, é ingênuo afirmar que “a melhoria de uma capacidade ou função” não pretenda adotar um sentido mais positivo ou otimista da condição humana como supõe, então, a leitura de Buchanan. Este mesmo argumento está implícito no trabalho de Michael R. Rose, biólogo evolucionista e professor no Departamento de Ecologia e Biologia Evolutiva da Universidade da Califórnia, cuja obra *The Long Tomorrow: How Advances in Evolutionary Biology Can Help us Postpone Aging* é uma defesa de que o envelhecimento não é imutável, mas um problema genético que pode ser resolvido<sup>13</sup>. Por essa razão, ao dominarmos os vários genes que influenciam a longevidade, tanto na espécie humana como nos animais em geral, poderíamos aumentar significativamente o clique vital e, conseqüentemente, afrouxar os limites de questões que envolvem a vida, a finitude da existência e o controle populacional. É evidente, portanto, que a neutralidade que estaria ao redor da ideia *melhoramento*, em seu sentido amplo, revela-se um fantasma aos avanços e ambições da biotecnologia.

## II. O DESIGN HUMANO INAPTO AO FUTURO

Ao afirmar que os futuros avanços em tecnologia genética poderiam introduzir “genes que não estão presentes em nenhum dos pais, incluindo alelos de baixa frequência na população, mas que poderiam vir a ter um significativo impacto positivo na cognição”<sup>14</sup>, o filósofo Nick Bostrom, em *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, aposta que os possíveis impactos da seleção genética resolveriam, por exemplo, as diferenças individuais na inteligência. Estas diferenças, segundo ele, estariam com os dias contados, uma vez que com a sistematização genética, poder-se-ia construir uma versão livre de distorções acumuladas pelas múltiplas mutações. A correção genética dos

12 Cf. Peruzzo Júnior, Léo, *O que pensam os filósofos contemporâneos? Um diálogo com Singer, Dennett, Searle, Putnam e Bauman* (Curitiba: PUCPress, 2017).

13 Cf. Rose, Michael R., *The Long Tomorrow: How Advances in Evolutionary Biology Can Help us Postpone Aging* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

14 Bostrom, Nick, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 72.

embriões, portanto, estaria subordinada a preferência dos futuros pais e, assim, ligada a replicação do genoma de indivíduos excepcionalmente talentosos. Entretanto, segundo Bostrom, estas intervenções na linha germinal, isto é, aquelas que poderiam ser feitas a partir de gametas ou embriões, são menos complexas do que aperfeiçoamentos genéticos somáticos. Para ele,

Aperfeiçoamentos genéticos somáticos gerados sem a necessidade de guardar a finalização de ciclos geracionais poderiam, em princípios, produzir impactos mais rapidamente. Entretanto, eles são tecnologicamente muito mais desafiadores. Tais processos exigem que os genes modificados sejam inseridos em um grande número de células de um organismo vivo – incluindo o cérebro, no caso de aperfeiçoamento cognitivo<sup>15</sup>.

O quadro de propostas assumido por Bostrom está assentado sobre a premissa de que máquinas inteligentes poderia tornar o trabalho intelectual humano obsoleto. Para tanto, o aprimoramento da inteligência através do uso da seleção genética permitiria o desenvolvimento de uma série de vantagens substanciais aos seres humanos, mesmo que isso signifique romper quaisquer políticas ou éticas. Assim, quando Bostrom afirma, por exemplo, que “nações que ficassem de fora correriam um sério risco de se tornar defasadas cognitivamente e experimentariam enormes prejuízos econômicos, científicos e militares”<sup>16</sup> e que “as pessoas passariam a ver as vagas em escolas de elite sendo preenchidas por crianças geneticamente selecionadas (que também poderiam ser mais bonitas, mais saudáveis e mais cuidadosas)”, o autor simplesmente está ignorando os possíveis riscos das novas tecnologias de aperfeiçoamento humano pelo argumento de que o futuro é absolutamente controlável.

Assim, embora se possa aceitar que o progresso pelo caminho biológico seja viável, como argumenta explicitamente Bostrom em seus escritos, há questões éticas de primeira ordem que não podem ser ignoradas, sob o risco de desconstruirmos ideias fundamentais - como cooperação social e políticas aos menos favorecidos – e, conseqüentemente, legitimarmos outras – como a eugenia e as desigualdades físicas e cognitivas. Por isso, sobrepor que a superinteligência é “um intelecto exatamente igual à mente humana”, porém operando com uma velocidade 10 mil vezes maior que a de um cérebro biológico, apenas desloca o argumento a um nível prático, ou seja, uma vez que

15 Bostrom, Nick, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 72.

16 Bostrom, Nick, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 75.

os resultados potencializam e aprimoram determinadas habilidades, então, eles são suficientemente aceitáveis.

A justificativa assumida por Nick Bostrom, assim como aquelas sustentadas por outros autores (Sandberg, Savulescu, entre outros), esbarram sempre no mesmo diagnóstico: há um *design* natural que está inapto às exigências do futuro e, portanto, devemos e podemos melhorá-lo a fim de ultrapassar a própria experiência da biologia. Obviamente, aprimorar o design não significa necessariamente alterá-lo em suas fronteiras fisiológicas, mas, por exemplo, potenciá-las a um nível em que sua eficiência nos forneça melhores resultados. Por isso, mesmo que a hipótese da adaptação tenha sido uma característica presente ao longo da história evolutiva de todas as espécies e, talvez, possa ser considerada a responsável por estabelecer seres mais simples e outros com funções como as nossas, a velocidade e o modo como elas ocorreram certamente não ultrapassou aquilo que elas poderiam suportar. É claro que, em alguns casos, a velocidade e o modo significariam também a extinção de muitas espécies.

Neste sentido, sustentar que o “aprimoramento cognitivo pode ser definido como a amplificação ou extensão do núcleo de capacidades da mente por meio da melhoria ou aumento de capacidade internas ou externas do sistema de processamento de informação”<sup>17</sup> é ignorar, por exemplo, a distinção entre a intervenção que pretende corrigir uma patologia ou defeito daquelas que não possuem finalidades terapêuticas. Embora se possa reconhecer que a própria distinção entre terapia e aperfeiçoamento seja difícil de ser realizada, alguém poderia simplesmente argumentar, por um lado, que não há tal momento natural onde as capacidades poderiam ser consideradas normais e estáveis, uma vez que o processo de melhoria das capacidades cognitivas sempre ocorreu ao longo da história. Por isso, não estaríamos em uma fase mais nociva à sobrevivência da espécie, mas, ao contrário, apenas remediando uma disfunção específica ou defeito de algo no subsistema que poderia tornar-nos melhores.

De qualquer modo, precisamos notar que há uma diferença substancial entre os argumentos daqueles que, por um lado, advogam a favor de toda e qualquer forma de melhoramento, seja ele físico ou cognitivo, e, por outro, daqueles que propõem haver uma diferença imprescindível entre intervenções terapêuticas e não terapêuticas. Os autores deste último grupo advertem, então, que uma pessoa melhorada não é alguém com capacidades mais elevadas, mas apenas um agente que se beneficiou do desempenho de alguns subsistemas sem que isso

17 Bostrom, Nick; Sandberg, Anders, “Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges”. *Sci. Eng. Ethics*, 15, (2009):311.

significasse, necessariamente, a correção da patologia ou disfunção específica. Martin Dresler e um grupo de pesquisadores, entre os quais estava Anders Sandberg, afirmaram que, ao contrário do debate público que frequentemente vê a melhoria cognitiva como um fenômeno monolítico, o conceito revela-se “multifacetado”. Segundo eles, “não há um melhorador cognitivo que aumente a função cerebral *per se*, mas sim uma grande variedade de intervenções que podem ser agrupadas em estratégias bioquímicas, físicas e de melhoramento comportamental”<sup>18</sup>.

O argumento do melhoramento pelo design, portanto, apoia-se equivocadamente na ideia de que toda e qualquer intervenção possa representar avanços lineares e constantes entre agentes diferentes. Os Bajau, “ciganos ou nômades do mar”, por viverem exclusivamente no mar, desenvolveram um aumento do baço que lhes permitiu melhores capacidades de mergulho. Enquanto pessoas comuns conseguem ficar alguns segundos sob a água, os Bajau podem ficar submersos por até 13 minutos a uma profundidade de cerca de 60 metros<sup>19</sup>. Podemos dizer que esta forma de *melhoramento*, então, seria naturalmente aceitável? Ou, então, que *melhoramentos* dessa forma seriam eticamente aceitáveis enquanto aqueles produzidos tecnologicamente não? Se as pessoas variam em suas capacidades, sejam elas físicas ou mentais, permitindo-lhes adquirir determinadas competências mais rapidamente ou mais lentamente, temos razões para acreditar que os eventuais impactos das tecnologias de melhoramento serão potencialmente imprevisíveis. Logo, não é suficiente afirmar-se sobre a inaptidão do design atual do sistema ou de uma parte dele em relação ao que pode ser aprimoramento, pois uma determinada estratégia de melhoramento pode afetar populações específicas de forma diferente, assim como efeitos secundários que não podem ser controlados aprioristicamente.

Por isso, se a possibilidade de planejar terapias genéticas ou químicas para reprogramar o design inapto ou insuficiente encontra respaldo na hipótese de que o cenário futuro é radicalmente melhor, então, precisamos reajustar segmentos da esfera social que serão afetadas por tais escolhas. Consideremos, por exemplo, o fato de que seja possível reprogramar como as células humanas envelhecem, tendo como objetivo atrasar efetivamente o envelhecimento e estender a vida útil humana, como propõe Jin Meng e sua equipe ao analisarem

18 Dresler, Martin *et al.*, “Hacking de Brain: Dimensions of Cognitive Enhancement”, *ACS Chemical Neuroscience*, 10, (2019):1137.

19 Cf. Llardo, Melissa A. *et col.*, “Physiological and Genetic Adaptions to Diving in Sea Nomads”, *Cell*, 173, Nº 3, apr. (2018):569-580.

o envelhecimento de células de levedura por meio da dinâmica fenotípica unicelular<sup>20</sup>. A falta de fronteiras iniciais sobre os resultados possíveis, neste caso, poderia requerer que no futuro sejam necessárias ações para regulamentar algumas de suas consequências, entre as quais a escassez de alimentos como resultado da cura da morte ou mesmo políticas de controle de natalidade para evitar o superpovoamento. Pretendemos dizer, assim, que negar o alcance inicial das reflexões éticas sobre o melhoramento físico, cognitivo ou moral significa, de algum modo, recusar um diagnóstico sobre um futuro temerário.

### III. DISSECANDO O MELHORAMENTO HUMANO (HUMAN ENHANCEMENT): ALGUNS PRESSUPOSTOS

Gregory Stock escreveu, em *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*, que “é hora de reconhecermos nossos poderes crescentes e termos responsabilidade por eles. Temos pouca escolha nisso, pois começamos a brincar de deus em tantos reinos íntimos da vida que provavelmente não poderíamos voltar atrás se tentássemos”<sup>21</sup>. A hipótese de Stock, assim como de outros autores (Nick Bostrom, Donna Haraway etc.), parece confluir para a ideia de que a espécie humana esteja saindo de sua infância (*the human species is moving out of its childhood*) e que, por isso, possa determinar-se como espécie e redesenhar constantemente seu futuro. Um desenho cuja responsabilidade emerge de forma *a posteriori* e, por isso, deveria também significar alguma barreira diante daquilo que os seres humanos poderiam vir a se tornar e dos riscos que não consegue prever.

A leitura de Don Ihde, no texto *Of Which Human Are We Post?*<sup>22</sup>, parece mostrar muito bem o perigo deste movimento em direção à imprevisibilidade das fantasias. Segundo ele, qualquer pessoa familiarizada com a história da literatura conseguirá observar que a diferença nas fantasias (poderes de invisibilidade ou para mudar a forma, tapetes voadores para sobrar a velocidade, exoesqueletos tecnológicos, entre outros) é que desde a modernidade elas tendem a ser cada vez mais tecnológicas em vez de serem orgânicas, animais ou sobrenaturais. Assim, se alguém vive em um mundo em que

20 Cf. Meng, Jin *et. al.*, “Divergent Aging of Isogenic Yeast Cells Revealed through Single-Cell Phenotypic Dynamics”, *Cell Systems*, 8, Issue 3, (2019): 242-253.

21 Stock, Gregory. *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*. New York: Simon and Schuster, 1993), Introduction.

22 Ihde, Don, “Of Which Human Are We Post?”, Hansell, Gregory R.; Grassie, William (Eds). *H+-: Transhumanism and its critics* (Philadelphia: Metanexus Institute, 2011).

diariamente inclui interações frequentes e existencialmente importantes com animais, então a realização do desejo tomará formas de fantasias de animais, sonhos, histórias ou ciclos de temporais. Ao propor o termo “tecnofantasias idólatras” (*idolatrous technofantasies*), Ihde<sup>23</sup> então afirma que as narrativas sobre o humano, pós-humano e transumano apenas expõem um quadro em que o humano pode ser inventado, desinventado ou desconstruído, uma vez que o pensamento mágico desconsidera o caráter ambíguo e não neutro das tecnologias atuais. A conclusão de Ihde, portanto, é que o desejo-fantasia em relação à tecnologia abriga uma contradição interna: por um lado, porque queremos as superpotências e os aprimoramentos que as tecnologias podem conferir; por outro, porque a tecnofantasia exige que esse aprimoramento seja totalmente transparente e, conseqüentemente, torne-se parte de nós. Em outras palavras, conclui Ihde, a tecnofantasia do super-homem é ter e ser o poder encarnado ao mesmo tempo. Esta é a mesma tese já defendida em *Bodies in Technology* (2001)<sup>24</sup>, quando o autor discute como as novas tecnologias sugerem novas ideias sobre corporificação e, conseqüentemente, a entrada do corpo no ciberespaço.

Já Michael Sandel, assim como Ihde, aponta que os avanços da genética nos apresentam uma promessa e, ao mesmo tempo, uma situação difícil: “A promessa é que em breve possamos tratar e prevenir um hospedeiro de doenças debilitantes. A situação é que nosso conhecimento da recém-descoberta genética também possa permitir manipular nossa própria natureza – para melhorar nossos músculos, memórias e humores”<sup>25</sup>. O fato é que, segundo ele, quando a ciência se move mais rápido do que a compreensão moral, como nos tempos atuais, é necessário lutar para articular tais inquietações. A primeira delas nasce justamente nas sociedades liberais, pois atinge primeiro a linguagem da autonomia, da justiça e dos direitos individuais<sup>26</sup>. Segundo Sandel, isso se dá porque nosso vocabulário moral está mal equipado para abordar questões mais difíceis impostas pela engenharia genética, induzindo ao que ele chama de uma espécie de vertigem moral.

23 Ihde, Don, “Of Which Human Are We Post?”, Hansell, Gregory R.; Grassie, William (Eds). *H+-: Transhumanism and its critics* (Philadelphia: Metanexus Institute, 2011), 26.

24 Ihde, Don, *Bodies in Technology* (Minnesota: Minnesota University Press, 2001).

25 Sandel, Michael, “The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering”, Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (eds.), *Human Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 71.

26 Vásquez, María Teresa, “Justicia como imparcialidad o reconocer el bien del otro”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 17, 63–83.

Embora haja muito a ser dito sobre esse argumento, não acho que o principal problema com o melhoramento e a engenharia genética seja que elas minem o esforço e corroam a agência humana. O perigo mais profundo é que eles representam uma espécie de hiperagência – uma aspiração prometeica de refazer a natureza, incluindo a natureza humana, para servir aos nossos propósitos e satisfazer nossos desejos. O problema não é a deriva para o mecanismo, mas o impulso para o domínio<sup>27</sup>.

O debate sobre aprimoramento humano, portanto, está circunscrito em torno da questão de como avaliar moralmente a própria modificação com a ajuda de intervenções biotecnológicas. Trata-se, então, de um debate normativo, uma vez que essas melhorias (intervenções psicofarmacêuticas para otimizar habilidades ou as próprias emoções, modificações no genoma humano, alterações no corpo, em especial no cérebro, como equipamentos invasivos, entre outras) precisam definir com precisão os *limites* das intervenções possíveis e como se deve agir diante de tais práticas e seus resultados. A questão é saber, ao final, se teorias normativas como, por exemplo, o utilitarismo ou a deontologia seriam capazes de caracterizar a complexidade de abordagens mesmo onde os resultados sequer podem ser mensurados.

## CONCLUSÃO

Parece evidente, portanto, que alguns pressupostos do *melhoramento humano* precisam lidar melhor com sua própria definição e, por isso, devem ser capazes de explicar, primeiramente, o debate que contrasta o aprimoramento intencional e aquele de caráter evolutivo para, na sequência, apresentar uma posição do que realmente significa apostar no viés do progresso científico como forma de aprimorar as capacidades humanas a fim de suprir as suas deficiências e super-potencializar outras. Por isso, internamente à ideia de melhoramento, a modificação constante pelo design representa, por um lado, a recusa de um passado imperfeito e, por outro, a possibilidade de ancorar no futuro a promessa de um distanciamento residual e significativo da própria condição humana.

Obviamente, o uso de ferramentas e tecnologias que envolvem nossas ações corporais complexas dos olhos e das mãos fazem parte da forma como nossos cérebros foram formados, como escreve Ihde em *Of Which Human Are We*

27 Sandel, Michael, “The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering”, Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (eds.), *Human Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 78.

*Post?*, mas isso também precisa reconhecer que nem tudo no mundo está aberto a qualquer uso que desejemos ou inventemos<sup>28</sup>. Do contrário, apostar apenas nos talentos e poderes e ignorar sua responsabilidade sobre eles, apesar do esforço para desenvolvê-los e exercitá-los, significa procurar um design – físico, cognitivo e moral – cuja forma não sabemos qual deveria ser, mas que nossas ilusórias crenças esperam encontrar. Até o presente, besouros continuam sendo melhores em negociar terrenos caóticos do que robôs e cães continuam sendo mais aguçados na captação dos odores. Recordando aquilo que escreveu Arthur Caplan<sup>29</sup>, professor de Bioética na New York University, a encruzilhada dos defensores do anti-melhoramento parece estar em dizer como reconhecer a vaidade moralmente suspeita da autoestima moralmente legítima. Sem isso, continuaremos evocando bocejos metaéticos sobre as fronteiras das novas biotecnologias e, quiçá, uma reflexão mais sensata daquela ingenuamente otimista.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allhof, Fritz; Lin, Patrick; Moor, James; Weckert, John. “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers”. *Law And Ethics of Human Rights*, 4(1), (2010).
- Bostrom, Nick; Sandberg, Anders. “Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges”. *Sci. Eng. Ethics*, 15, (2009): 311-341.
- Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Buchanan, Allen. “Moral Status and Human Enhancement”. *Philosophy & Public Affairs*, 37, Nº 4, (2009): 346-381.
- Buchanan, Allen. *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2011a.
- Buchanan, Allen. *Better than Human: the promise and perils of enhancing ourselves*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.
- Caplan, Arthur L. “Good, Better, or Best?”. Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Dresler, Martin *et al.* “Hacking de Brain: Dimensions of Cognitive Enhancement”. *ACS Chemical Neuroscience*, 10, (2019):1137-1148.

28 Cf. Ihde, Don, “Of Which Human Are We Post?”, Hansell, Gregory R.; Grassie, William (Eds.), *H+ : Transhumanism and its critics*, (Philadelphia: Metanexus Institute, 2011).

29 Caplan, Arthur L, “Good, Better, or Best?”, Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (eds.), *Human Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 200.



- Dubljević, Veljko; Venero, César; Knafo, Shira. “What is Cognitive Enhancement?”. Kanfo, Shira; Venero, César (eds.). *Cognitive Enhancement: Pharmacologic, Environmental and Genetic Factors*. Cambridge: Academic Press, 2015.
- Ferrari, Arianna; Coenen, Christopher; Grunwald, Armin. “Visions and Ethics in Current Discourse on Human Nature”. *NanoEthics*, 6, (2012):215-229.
- Heilinger, Jan-Christoph; Crone, Katja. “Human freedom and Enhancement”. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17, Nº1, (2014):13-21.
- Jotterand, Fabrice. “Beyond Therapy and Enhancement: The Alteration of Human Nature”. *NanoEthics*, 2, (2008):15-23.
- Llardo, Melissa A. et col. “Physiological and Genetic Adaptions to Diving in Sea Nomads”. *Cell*, 173, Nº 3, apr. (2018):569-580.
- Mcmahan, Jeff. “Cognitive Disability and Cognitive Enhancement”. *Metaphilosophy*, 40, nº 3/4, July, (2009):582-605.
- Meng, Jin et. al. “Divergent Aging of Isogenic Yeast Cells Revealed through Single-Cell Phenotypic Dunamics”. *Cell Systems*, 8, Issue 3, (2019): 242-253.
- Ihde, Don. *Bodies in Technology*. Minnesota: Minnesota University Press, 2001.
- Ihde, Don. “Of Which Human Are We Post?”. Hansell, Gregory R.; Grassie, William (Eds.). *H+ -: Transhumanism and its critics*. Philadelphia: Metanexus Institute, 2011.
- Peruzzo Júnior, Léo. *O que pensam os filósofos contemporâneos? Um diálogo com Singer, Dennett, Searle, Putnam e Bauman*. Curitiba: PUCPress, 2017.
- Powell, Russell; Buchanan, Allen. “Breaking Evolution’s Chains: The Promisse of Enhancement by Design”. Kanfo, Shira; Venero, César (Eds.). *Cognitive Enhancement: Pharmacologic, Environmental and Genetic Factors*. Cambridge: Academic Press, 2015.
- Rembold, Stefanie. “‘Human Enhancement’? It’s all about ‘Body Modification’! Why We Should Replace the Term ‘Human Enhancement’ with ‘Body Modification’”. *NanoEthics*, 8, (2014): 307-315.
- Roduit, Johann A.R.; Baumann, Holger; Heilinger, Jan-Christoph. “Human Enhancement and Perfection”. *Journal of Medical Ethics*, 39, Nº 10, October, (2013): 647-650.
- Rose, Michael R. *The Long Tomorrow: How Advances in Evolutionary Biology Can Help us Postpone Aging*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Sandel, Michael. “The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering”. Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Savulescu, Julian; Bostrom, Nick (Eds.). *Human Enhancement*. Oxford: Oxford Universty Press, 2009.
- Savulescu, Julian; Persson, Ingmar. “Moral Enhancement, Freedom, and the God Machien”. *The Monist*, 95, Issue 3, July, (2012):399-421.

- Stock, Gregory. *Metaman: The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*. New York: Simon and Schuster, 1993.
- Stock, Gregory. *Redesigning Humans: choosing our genes, changing our future*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 2003.
- Vásquez, María Teresa, “Justicia como imparcialidad o reconocer el bien del otro”, *Cauriensia*. 17 (2022), 63-83.
- Vukiv, Joseph. “Rationality and Cognitive Enhancement”. *Res Philosophica*, 98, Nº 4, Oct., (2021):597-618.

Léo Peruzzo Júnior

Escola de Educação e Humanidades

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rua Imaculada Conceição, 1155 Bairro Prado Velho

CEP 80215-901, Curitiba, Paraná (Brasil)

<https://orcid.org/0000-0003-3084-5170>



## **LA RELIGIÓN COMO INSTINTO, PROPUESTAS INNATISTAS EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**

### ***RELIGION AS INSTINCT, INNATIST APPROACHES IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION***

M<sup>a</sup> PILAR QUIROGA MÉNDEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

Recibido: 04/07/2022 Aceptado: 22/09/2022

#### **RESUMEN**

El fenómeno religioso va a tener una presencia incuestionable en el nuevo paradigma de conocimiento hacia el que nos encaminamos porque supone la única resistencia al reduccionismo científico que se ha dado en occidente en las últimas décadas. Este trabajo explora las confluencias en el pensamiento sobre la religión en la obra de Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto y Jaspers. Dichas confluencias muestran la vivencia personal, emocional e intuitiva de la religiosidad, aportando la finalidad trascendente, el valor de lo místico y la idea de lo religioso como disposición latente. Todo ello nos permite establecer una descripción del fenómeno religioso característica y con múltiples elementos comunes y compatibles con una perspectiva innatista, que recupera su actualidad alejándose de los elementos racionales y materialistas, que son revisitados en importantes figuras de la filosofía de la religión.

*Palabras clave:* religión, filosofía, paradigma, innatismo, instinto.

## ABSTRACT

The religious phenomenon will have an unquestionable presence in the new paradigm of knowledge towards which we are heading, because it represents the resistance to the imposition of scientific reductionism for the understanding of the world that has occurred in the West in recent decades. The purpose of this exploration is to obtain the confluences between the religious thought of Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto and Jaspers. These confluences show the personal, emotional and intuitive experience of religiosity, providing the transcendent purpose, the value of the mystical and the idea of the religious as a latent disposition, allow us to establish a description of the religious phenomenon, with multiple common elements compatible with an innatist perspective, which recovers its relevance by moving away from the rational and materialist elements that are revisited in important figures in the philosophy of religion.

*Keywords: religion, philosophy, paradigm, innatism, instinct.*

## I. INTRODUCCIÓN

“Este instinto es religioso, quiere hacerse claro a sí mismo por medio de movimientos, por la formación de representaciones, por la producción de ideas cada vez más adelantadas y al fin lo consigue merced a la evolución acabada de las oscuras ideas a priori, de dónde se engendró”<sup>1</sup>

Nos encaminamos sin duda hacia un nuevo paradigma de conocimiento, en el cual la religión va a tener una presencia incuestionable. Lo religioso es uno de los pocos aspectos que ha resistido el empuje de la ciencia, que con su procedimiento de “divide y domina” al estilo de Descartes, ha impuesto un reduccionismo salvaje para la comprensión del mundo como señala Skolimowsky en su propuesta de cambio de paradigma<sup>2</sup>. El planteamiento de la religión y de otros procesos desde un enfoque innatista vuelve a ser actual y

<sup>1</sup> Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 153.

<sup>2</sup> Henrik Skolimowsky, *La mente participativa* (Gerona: Editorial Atalanta, 2016), 195. El discurso del método a pesar de ser un pequeño ensayo ha dado forma a las estrategias analíticas y reduccionistas que se encuentran en el enfoque atómico y analítico del conocimiento del mundo subjetivo. La esperanza de resolver los problemas dividiéndolos en otros más pequeños es compatible con la ciencia, pero esa misma división aleja la obtención del sentido y el alcance cuando el problema no tiene una resolución mecánica. La estrategia reduccionista analítica se basa en la creencia de que la comprensión de lo más elemental nos hará comprender lo general, pero no se puede entender la naturaleza del cosmos analizando su polvo, ni tampoco revelará la naturaleza del hombre el análisis de la estructura química de sus huesos.

encaja en los postulados de los nuevos paradigmas que, como presenta Kastrup, se alejan de los elementos racionales y materialistas<sup>3</sup> y entroncan con las aportaciones de importantes figuras de la filosofía de la religión.

El instinto al que se refiere este trabajo es aquella cualidad esencial que remite a lo religioso, y que, sin poseer una forma precisamente determinada, se despliega en intuiciones, actitudes, pensamientos, sentimientos y comportamientos individuales en todo tiempo y lugar, a la vez que se configura en su dimensión social. Al estar presente en la mayoría de los seres humanos en el transcurso de la historia, desde el paleolítico hasta el presente, es muy posible que estos comportamientos deban su existencia a algún tipo de configuración preexistente<sup>4</sup>. El término instinto, aplicado a la experiencia religiosa, es un concepto equivalente al que Pinker<sup>5</sup> denominó el instinto del lenguaje. El punto de inflexión surge con el descubrimiento de la gramática universal, que logra explicar desde una perspectiva generativa transformacional el lenguaje humano. Chomsky describió la adquisición de la lengua desde la existencia de una capacidad innata de manejo de las reglas que subyace a todos los lenguajes humanos. Chomsky<sup>6</sup> en conversaciones con Foucault, describe el conocimiento instintivo señalando que quizás no está operando solamente en el lenguaje: “supongo que debe ocurrir algo similar en otras esferas de la inteligencia humana, de la cognición y de la conducta humana (...) existen un conjunto de esquemas o principios de organización innatos que guían nuestro comportamiento social, intelectual e individual. Esta hipótesis se aplicó a diferentes contenidos como al estudio de la moral, donde se investiga sobre la gramática moral universal

3 Bernardo Kastrup, *¿Por qué el materialismo es un embuste?* (Gerona: Editorial Atalanta, 2021), 19-29. Este autor propone un cambio de paradigma basándose en el agotamiento de lo que él define como materialismo metafísico occidental que ha llevado a proyectar un valor y un significado numinoso en las cosas. El mundo científico ha comenzado a creer que la ciencia puede sustituir a la filosofía, ya que gracias al éxito tecnológico cosechado por nuestra civilización muchos científicos han comenzado a creer que el método científico se basta para proporcionarnos una información completa de la naturaleza de la existencia, esto es una ontología completa, ignorando que la capacidad de predecir cómo se comportan las cosas en su relación mutua, dice poco de lo que son en sus fundamentos. La sobrerrepresentación de los científicos en la élite intelectual reconocida de nuestra sociedad en detrimento de artistas filósofos, poetas o psicólogos ha ocasionado un perjuicio enorme a nuestra cultura por el avance de una peligrosa combinación de ignorancia y arrogancia.

4 William R. Klemm, “God Spots in the Brain: Nine Categories of Unasked, Unanswered Questions”. *Religions* 11(9), (2020):468

5 Steven Pinker, *El instinto del lenguaje* (Madrid: Alianza Ensayo, 2003)

6 Noam Chomsky, Michel Foucault and Fons, Elder, *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder, Un debate* (Buenos Aires: Katz, 2006), 12.

utilizando un esquema similar al de la gramática generativa destacando sus aspectos innatistas<sup>7</sup>.

No estaría desencaminado pensar que, del mismo modo que ocurre con el lenguaje o con la moral, en las que bajo una misma estructura aparecen miles de variaciones, pudiera suceder con la religión, donde tendríamos igualmente un esquema repetido, una presencia atemporal y una enorme multiplicidad de credos. Afirmaba Pinker, para asentar el concepto de innatismo verbal, que nunca se contactó con ningún pueblo que no tuviera lenguaje; lo mismo podríamos señalar respecto a la religión, nunca se ha contactado con ningún pueblo que no haya tenido un pensamiento religioso.

Plantear lo religioso desde una perspectiva preexistente o innata es de máxima actualidad. Una posición que, por influencia de la ilustración y del cientifismo imperante se contemplaba como atrasada, acientífica o ligada a doctrinas metafísicas incompatibles con la ciencia, se ha visto recuperada por la influencia de un nuevo paradigma que asume la existencia de estructuras genéticamente heredadas, que se configuran, como señala Kelemen<sup>8</sup>, de forma emergente a través de períodos críticos. En medio de las afirmaciones que postulan la imposibilidad de la perspectiva innatista<sup>9</sup> diferentes disciplinas están confluyendo en este paradigma para el estudio de la religión. Incluso la moderna neurociencia ha encontrado correlaciones entre pensamientos religiosos y áreas cerebrales activadas, habiéndose descubierto pruebas generales de innatismo en un grupo de neuronas que transmiten señales, previamente a haber tenido ninguna experiencia, como señala el grupo de Perin en 2011<sup>10</sup>. Desde la psicología se realizan descubrimientos en este sentido, sobre todo desde la especialidad cognitiva y neuropsicológica con Barrett<sup>11</sup> <sup>12</sup> y también desde la psicología del desarrollo con Bloom<sup>13</sup> y Tomasello<sup>14</sup>. Sin olvidar los precedentes teóricos de

7 M Pilar Quiroga, “El Innatismo Moral, un nuevo Paradigma de Desarrollo Moral, aportaciones desde la Cognición y la Neurociencia”. *Acción Psicológica*, 10(2), (2013): 191-209.

8 Deborah Kelemen, “Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature.” *Psychological Science* 15, 5 (2004): 295–301. doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x

9 Guillermo J. Lorenzo, “El innatismo y la ciencia: una historia de naufragios y una isla desierta”. *ENDOXÁ*, (46), (2020): 413–426.

10 Rodrigo Perin, Thomas Berger y Henry Markram, “A synaptic organizing principle for cortical neuronal groups”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(13), (2011): 5419–5424. <https://doi.org/10.1073/pnas.1016051108>

11 Justin Barrett, “Exploring the natural foundations of religion”. *Trends in cognitive sciences*, 4(1), (2000): 29–34. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(99)01419-9).

12 Justin Barrett, “Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?” . *Religion Compass* 1, 6. (2007): 768–786. doi:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x.

13 Paul Bloom, “Religion is natural”. *Developmental Science*, 10(1), (2007): 147–151.

14 Michael Tomasello, *Why we cooperate?* (Boston: Review Books. 2009)

la psicología analítica, que situaba los polos instinto-espíritu como extremos equilibradores de la energía psíquica del psicoanalista CG Jung<sup>15</sup>. También desde la sociología, encontramos tendencias semejantes en Stark<sup>16</sup>, en Berger<sup>17</sup> Bellah<sup>18</sup> y Abrutyn<sup>19</sup>, con las importantes aportaciones de Luckmann<sup>20</sup>, quien hace varias décadas afirmaba que la religión ayuda al ser humano a trascender su naturaleza biológica construyendo universos simbólicos, y definiendo lo religioso como elemental, apriorístico, y encarnado de forma histórica mediante representaciones.

La filosofía, una disciplina especialmente cercana a la religión, aporta reflexiones y teorías definitivas para la comprensión del fenómeno religioso desde el siglo XVIII. No existe ninguna otra materia con un bagaje de conocimientos tan amplio, específico y sostenido a través de los siglos. Por ello sería muy significativo analizar si desde un área de pensamiento tan importante como la filosofía de la religión, al igual que sucede desde otras áreas de conocimiento, se podrían proponer aspectos compatibles con el innatismo. Para ello realizamos una exposición de las propuestas de autores de la filosofía de la religión en los primeros cien años de la disciplina. De todos los posibles, elegimos para nuestro análisis aquellos cuya temática y contenido filosófico ha sido fundamentalmente religioso. No incluimos autores que hayan explicado la religiosidad desde una perspectiva reduccionista, como Marx, Feuerbach o Freud, ni tampoco a figuras relevantes de la filosofía como Hume, Kant o Hegel, cuyas aportaciones a la filosofía de la religión, siendo de gran importancia, podríamos considerarlas derivadas de sus teorías generales, ni tampoco tomaremos autores de épocas anteriores a la fundación de la disciplina como delimita Fraijo<sup>21</sup> en su gran obra.

La finalidad de esta investigación es obtener una perspectiva desde la cual sea posible observar las confluencias entre Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto y Jaspers, que nos permitan establecer unos contenidos descriptivos del fenómeno religioso. A partir de ese análisis se considerará la

15 Carl Gustav Jung, *La dinámica de lo inconsciente* (Barcelona: Trotta, 2004).

16 Rodney Stark, "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory". *Sociological Theory*, 17(3), (1999): 264-289. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00080>

17 Peter Berger, *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairos, 1999).

18 Robert N. Bellah, *La religión en la evolución humana* (Madrid: CIS, 2017).

19 Seth Abrutyn, "Religious Autonomy and Religious Entrepreneurship: An Evolutionary Institutional's Take on the Axial Age." *Comparative Sociology*. 13(2), (2014):105-134.

20 Thomas Luckmann, *La religión invisible* (Salamanca: Sígueme, 1973) 36.

21 Manuel Fraijo, "Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad", en *Filosofía de la religión*, ed. por Manuel Fraijo, (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 12-46.

posibilidad de interpretar estos hallazgos con la descripción de la religiosidad desde una perspectiva innatista.

## 1. AUTORES PARA UNA DESCRIPCIÓN EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Aunque nuestro trabajo se refiere al componente denominado innato del fenómeno religioso, estrictamente no podríamos llamar innatistas a los autores de filosofía que presentamos.

La palabra innatismo, referida al fenómeno religioso incorpora una licencia que se refiere a la presencia de un impulso religioso de gran significación, que en cada autor adquiere un dinamismo característico. Rigurosamente la idea del innatismo no aparecería en la filosofía hasta la llegada del vitalismo europeo y en oposición a las explicaciones mecanicistas, sin embargo, entendido de un modo amplio, esta exposición se refiere al análisis de los contenidos que explican el impulso religioso en sus múltiples variantes tomadas desde los siguientes autores como referentes para este análisis.

### 1.1. F. Schleiermacher, el instinto que emociona.

Schleiermacher es un autor de máximo interés para la filosofía de la religión porque en contra de la revolución kantiana alejado del idealismo y de la ilustración que situaba al hombre-razón en el centro, piensa que la esencia de la religión está en el sentimiento y en la sensibilidad. Con la propuesta emocional este autor pone un contrapunto al marco ideológico de toda una época repleta de figuras tan importantes como Hume, Kant, o Hegel, con las que este autor manifestó su desacuerdo. Como señala Ginzo<sup>22</sup>, su formación original en el seno de una corriente pietista influyó en la importancia del papel del individuo y de la comunidad en la experiencia religiosa, así como en el carácter vivencial e intimista de la religión, que se aparta de aspectos dogmáticos y de prácticas ritualistas. Schleiermacher “no quería conocer a Dios sino sentirlo”<sup>23</sup>, y la religión, “más que algo que cabría enseñar, sería algo que habría que suscitar”<sup>24</sup>. Es destacable la inclinación mística de Schleiermacher: “que me resulta tan esencial y que me ha salvado y mantenido a flote en medio de todas las

22 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 239-264.

23 Manuel Fraijo, “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 12-46.

24 Ernest Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos, 1990), 18.



conmociones del escepticismo”<sup>25</sup>. La confrontación con la filosofía de Kant en vez de llevarle hacia la vía racional, provoca en él una mayor “tendencia a la subjetivización, a la que ya le inclinaba su herencia pietista”<sup>26</sup>, acercándole a la filosofía de Spinoza, que estaba revitalizándose en este momento. También se señala la afinidad de este autor con el movimiento romántico, observable en ese primer cuestionamiento radical de la cultura moderna, afín a la mística y adversario natural de la ilustración, según afirma Hartmann.<sup>27</sup>

Schleiermacher se separa del camino primordialmente racional e inaugura otro, en el cual lo importante era la propia experiencia religiosa, fundada lejos del pensamiento y en completa cercanía al sentimiento y a la intuición. En ese contexto, las pruebas para la existencia de Dios no son necesarias: “es suficiente con la presencia inmediata y con el sentimiento espontáneo para comprobar su existencia”<sup>28</sup>, todo ello dentro de una relación personal sobre la que construye toda su filosofía de la religión:

La religión fue el cuerpo maternal, en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión ha respirado mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos (...), ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo como algo sagrado, con mis virtudes y mis defectos en mi existencia indivisa, y solo mediante ella he realizado el aprendizaje de la amistad y del amor<sup>29</sup>.

Schleiermacher aspira a una concepción de la religión como una realidad autónoma, capaz de auto fundamentarse en sí misma, opuesta al racionalismo y cercana a la vivencia del misterio: “(...) es definida como sentido y gusto por lo infinito, es una actitud que se caracteriza por su pasividad infantil ante el misterio inefable del universo”<sup>30</sup>. Existe además una predilección por la contemplación, por la admiración, y por el sobrecogimiento, alejándose de cualquier reduccionismo y considerando lo religioso como: “Un sentimiento de

25 Cf. Schleiermacher, 1990, 20.

26 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 242.

27 Ernest Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos. 1990), 25.

28 Manuel Fraijo, “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 26.

29 Cf. Schleiermacher, 1990, 12.

30 Cf. Schleiermacher, 1990, 52.

dependencia con el infinito”<sup>31</sup> este es un concepto que podría ser fácilmente compartido con Kierkegaard.

### *1.2. S. Kierkegaard, el instinto apasionado*

La filosofía de la religión del pensador Kierkegaard contrasta con los grandes autores de su época respecto a los cuales él mismo manifiesta sus divergencias. Kierkegaard critica duramente la vertiente antropológica de Feuerbach, entendiendo que sus aportaciones en filosofía de la religión destruyen la fe, debido a su proceso de racionalización. Frente a Schleiermacher, se muestra afín, aunque le reprocha los intentos de conciliación entre ciencia y fe, que para él son irreconciliables, como señala Larrañeta<sup>32</sup>. Desencantado con Kant, teme, respecto a Hegel, que su extraordinario proceso racionalizador pueda echar abajo la esencia del cristianismo. Afirmar admirar a este último intelectualmente, pero señala qué ha construido un gran palacio intelectual para luego vivir en una choza, refiriéndose a que su pensamiento desvirtúa el cristianismo perdiéndose de este lo más esencial y valioso.

Frente a todas las corrientes idealistas, Kierkegaard destaca la necesidad de la recuperación de la existencia individual y de la subjetividad propia para así transformarse cada hombre en un verdadero pensador, auténticamente personal y genuinamente apasionado de sí mismo<sup>33</sup>. En ese camino describirá estados de verdadera agonía existencial:

El resultado de mi vida es cero (...) mi alma está tan pesada que ningún pensamiento puede llevarla, ningún aletazo puede elevarla (...) si se mueve, se arrastra a ras del suelo igual que vuelan los pájaros cuando barruntan tormenta. Sobre mi ser íntimo se incubaba un abatimiento, una angustia que sospecha un temblor de tierra<sup>34</sup>.

A partir de esa realidad radicalmente agónica e individual, la conciencia se amplía mediante la presentación y la relación con Dios. Ese Dios que se

31 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 26.

32 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Søren Kierkegaard”, *Contrastes, Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 147-167

33 Leonardo Rodríguez, “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”, *Cauriensia* 17 (2022): 473-493.

34 Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Barcelona: Espasa Calpe, 1977)

relaciona con el hombre de existencia a existencia, y sin pruebas racionales, ya que la razón es incapaz de probar que algo sea real y existente<sup>35</sup>

El hombre completo aparece únicamente en su relación con Dios: “El hombre es definido como una síntesis del alma y cuerpo sostenida por el espíritu”<sup>36</sup>. Antes de que se produzca este momento de plenitud, Kierkegaard, describe tres etapas y tres posibilidades de existencia, la estética, la ética y la religiosa. Solo en la última se encontrará el hombre completo. La primera, concentrada en el placer y en el estado poético e irresponsable, dará lugar a la desesperación. La segunda, comprometida y moral, se basa en la libertad del que se da a sí misma su propia ley, y llevará al arrepentimiento<sup>37</sup>. Sin embargo, tras la tercera se encuentra la alegría, hallada como síntesis del infinito y de lo finito. El verdadero yo es el que acepta estar destinado a la entrega total. Así llega el salto<sup>38</sup>, en el que el creyente se zambulle, llevado por su pasión:

La aparición de Dios siempre se da en un lugar diferente al de la razón, la aparición de Dios produce sin embargo un efecto singular, el sujeto pensante cambia, se trastorna se muda, su vida cambia, aunque no pueda explicarlo y ante esa realidad es necesario mantener esa contradicción de la razón y sostener la paradoja saltando por encima de la propia razón y creyendo, haciendo de esa creencia el dominio de la fe.<sup>39</sup>

Kierkegaard cuenta con un deseo de infinito al que debe su completud, una pasión absoluta de interioridad, a la que accede mediante un acto de voluntad y el enérgico movimiento de un salto capaz de sostener las dudas para caer en un dominio de potencialidad creadora: “la fe es la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva”<sup>40</sup>.

### 1.3. H. Bergson, el instinto creador

Bergson, un filósofo tranquilo y moderado, fue también el responsable de una verdadera transformación de la conciencia, la más radical que haya

35 José María Valverde, “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”, en *Filosofía de la religión* ed. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 265-295.

36 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Soren Kierkegaard”, *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 156.

37 Soren Kierkegaard, *Diapsalmata* (Madrid: Aguilar, 1978), 20.

38 Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 16.

39 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Soren Kierkegaard”. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 156.

40 Cf. Larrañeta, 1998, 161.

conocido la modernidad. A una velocidad apacible pero constante, la vida del filósofo francés discurrió en una lucha inquebrantable contra el mecanicismo, el naturalismo, el empirismo, el positivismo, y todo aquello que no respete la independencia del espíritu, y el carácter libre de la conciencia, además de ser un destacado anti-kantiano. El método positivo que reinaba en su época, y también en la nuestra, es criticado frontalmente por Bergson: “ese vicio de la época, que no es capaz de dar cuenta de nada genuino, solo sabe de restos o fragmentos (...) que no es navegación sino naufragio”<sup>41</sup>.

Para mostrar la independencia del espíritu, Bergson describió el concepto de *duración*, como aquello que se le escapa al mecanicismo en cuanto se remite a la consciencia íntima del paso del tiempo. La evolución creadora posee “las mismas características que definen a la conciencia y al espíritu, la novedad, la creatividad y la irreductibilidad a lo dado”<sup>42</sup>. La creación, la evolución creadora, el impulso vital, y la idea de un universo creador, serían las claves con las que Bergson, construye su modelo antropológico de filosofía vitalista: “A la idea de libertad y de creación vendrían a asociarse sentimientos de alegría y de fuerza, el hombre sentiría ser arrastrado por el optimismo, adquiriendo una mirada gozosa y transfiguradora del mundo”<sup>43</sup>.

Para Bergson el Dios que presentan las tradiciones racionalistas de la filosofía no tiene nada que ver con el que aparece y sienten la mayoría de los hombres. La religión se divide en estática, determinada por las exigencias de la, estructura social; y en dinámica, manifestada a través de los místicos y de sus experiencias de transcendencia<sup>44</sup>. También la moral tiene dos formas, una que se corresponde con la obligación y tiene carácter social, denominada *cerrada*, y otra *abierta*, que es referida a la aspiración ambas derivan de la vida y deben de ser entendidas como manifestaciones de esta. Bergson define la religión como acción, una especie de instinto en funcionamiento capaz de resolver de forma natural todos los problemas que el uso de la inteligencia ha creado al ser humano.

Pero es desde la mística donde se comprenden mejor las características de la religión porque, el Dios de la evolución creadora se convierte en un Dios cósmico. La experiencia mística supone una coincidencia parcial con el esfuerzo creador de la vida, un empeño que no pertenece a Dios, sino que “es Dios

41 Juan Arnau, *La invención de la libertad* (Gerona: Atalanta, 2016), 97.

42 Pedro Chacón, *Bergson* (Madrid: Editorial Cincel, 1988), 405.

43 Cf. Chacón, 1988, 406.

44 Pedro Chacón, “Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson”, en *Filosofía de la religión*, ed. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 370-402.

mismo”<sup>45</sup>. En el místico aparecerían con claridad las grandes líneas que resuelven el problema de Dios: “el gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina”<sup>46</sup>.

#### *1.4. Max Scheler, o el instinto irreductible.*

El gran filósofo y fenomenólogo alemán, presenta su teoría en lo que se ha denominado su triple interés cognoscitivo: dominar la naturaleza, contemplar o filosofar, y salvarse. Es este tercer interés el que conecta con un hipotético impulso religioso. Las líneas de confluencia con Otto se basan en su descripción del análisis del acto o experiencia religiosa, del cual se seguiría la existencia de un Dios personal<sup>47</sup>.

El hombre de Scheler pertenece al mundo y además pertenece al espíritu, siendo este segundo irreductible a la vida o a algún principio natural, introduciendo una crítica a cualquier forma de naturalismo o reduccionismo. Critica la reducción del hombre a impulsos económicos como en el marxismo, sexuales como en la teoría freudiana, o de adaptación natural como los principios de Darwin. Lo religioso se aparta radicalmente de la explicación funcionalista, y de ahí la reprobación de cualquier fundamento natural. Aunque a lo que Scheler se opone en realidad parece ser a un reduccionismo de lo religioso, más que a una posición opuesta a la naturaleza.

El espíritu se sublima porque carece de energía propia y la obtiene de los impulsos vitales, la misión del hombre se imbrica en un proyecto dinámico, en el que el espíritu se llena de vida y determina plenamente al hombre, produciendo al mismo tiempo una cierta fractura vital entre lo puramente instintivo y lo espiritual, conducido a través de los valores.

Un contemporáneo suyo CG Jung, con el que aparentemente no tuvo relación aunque pertenecían al mismo universo cultural, y también influido por Nietzsche, Von Hartman, Schopenhauer y Bergson, estaba describiendo al ser humano, en franca y directa oposición a Freud, como un ser llevado por fuerzas reguladas desde dos polos, el instinto y el espíritu, este último el más esencialmente presente en los seres humanos, e irreductible a la materia. Scheler podría

45 Juan Arnau, *La invención de la libertad* (Gerona: Atalanta, 2016), 102.

46 Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires: Sudamericana, 1962), 285.

47 Max Scheler, *De lo eterno en el hombre* (Madrid: Encuentro, 2007).

estar de acuerdo con este principio, aunque Jung va más allá, al afirmar que el espíritu tiene fuerza vital por sí mismo, equilibrándose ambos extremos en una regulación a la que da el nombre de enantiodromia, un principio energético que responde a principios de entropía.

### 1.5. R. Otto, *el instinto reconocido (a partir del a priori)*

El fenomenólogo de la religión R Otto publicaba un texto sobre lo sagrado en 1917, que se convertía en uno de los libros más leídos y traducidos del mundo<sup>48</sup> durante el siglo XX. Lo santo aparece como la categoría esencial de lo religioso, y es analizada desde sus componentes racionales e irracionales, numinosos, místicos, fascinantes, expresivos, históricos, y de manifestación. El autor se refiere a lo sagrado como una experiencia que no es racional, ni siquiera es sensorial, y cuyo centro principal provoca en los seres humanos situarse fuera de la propia identidad.

Este autor, que fue a un tiempo filósofo, teólogo, e historiador de las religiones, describe Lo Santo como una categoría a priori: “tenemos que prescindir aquí de toda experiencia sensible para referirnos a aquello que, independientemente de toda percepción, está predispuesto en la razón pura, en el mismo espíritu, como su disposición más primigenia”<sup>49</sup>. Otto se refiere a la crítica de la razón pura de Kant para afirmar que, aunque nuestro conocimiento comienza con la experiencia no se origina del todo en la experiencia: “del mismo modo que lo numinoso irrumpe en la cognición más honda pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas, no nace de ellas, sino merced a ellas”<sup>50</sup>. Los estímulos del mundo sensible son las provocaciones para que lo numinoso despierte por sí mismo. Esta forma de concebir los comportamientos religiosos como aspectos dispuestos a surgir, si son provocados desde los estímulos exteriores, coincide plenamente con las teorías de corte etológico o emergentista, que explican desde los paradigmas actuales de la aparición de la mayor parte de

48 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

49 Otto señala con gran claridad que lo Santo es una categoría compuesta por elementos racionales e irracionales, pero que ambos conforman una categoría para y a priori. Cf. Otto, 2001, 148.

50 “La confirmación de que lo numinoso es un elemento puro y a priori del conocimiento, se alcanza por reflexión sobre sí mismo y crítica de la razón. Encontramos predispuestos en estas convicciones y sentimientos que se diferencian por su naturaleza de todos los que pueden proporcionar la percepción sensible. No son percepciones sensibles, sino, en primer lugar, extrañas explicaciones y valoraciones de los datos suministrados por los sentidos (...) y en grado más alto, posiciones de objetos y entidades que no pertenecen ya al mundo perceptible, sino que se añaden a este y sobre éste”. Cf. Otto, 2001, 149.

las funciones psíquicas, como pueden ser el lenguaje, el pensamiento, el vínculo emocional, o los aspectos psicomotrices o perceptivos.

Para Otto, lo numinoso es un elemento puro y preexistente que existe en el alma, independientemente de toda experiencia sensible, y se distingue de la razón pura como algo más elevado o profundo que ella misma, una predisposición del espíritu evolucionado. Explica este desarrollo con la metáfora del germen de un árbol, o con las similitudes que existen en la física, entre la energía potencial y la energía actual. Es inconsistente, dirá Otto, exigir en el mundo de la física un sistema de energía almacenada, cuya transformación en energía cinética constituye el mecanismo cósmico y no exigir lo mismo en el mundo del espíritu: “A esta fuente, nosotros la llamamos disposición latente del espíritu humano, que se despierta y mueve por estímulos”<sup>51</sup>. Otto afirma que todos los intentos para explicar la religión desde diferentes aspectos fracasan debido al desconocimiento de que el elemento fundamental de la religión es el sentimiento numinoso y el significado autónomo de la categoría de lo santo, no reductible a ningún otro aspecto.

La matriz de lo religioso para Otto se sustenta en el elemento irracional que denomina numinosidad. Frente a la dimensión supra personal la criatura no puede situarse directamente sin deslumbramiento ante lo Santo: “necesita una posición oblicua, medio desviada o con el rostro cubierto”<sup>52</sup>. El elemento supra personal es especialmente importante para la descripción de lo numinoso porque hace saltar los límites de lo “personal-teístico”<sup>53</sup> para pasar a la apropiación como posesión por parte del Dios que: “penetra en él devoto y habita en él; o bien se iguala a él, mezclándose con su espíritu y convirtiéndose en parte suya, o bien se transforma en el ámbito en el que nos movemos vivimos y somos”<sup>54</sup>. El autor se refiere a una condición en la cual lo religioso se experimenta como vida, o como el propio ser en un grado intenso, pero en una relación de adoración, alabanza o rezo.

#### *1.6. K. Jaspers, el instinto envolvente*

K. Jaspers trata de recuperar la trascendencia rompiendo con los moldes tradicionales y respondiendo contra el positivismo de la época. Esta nueva ciencia positiva había anulado la presencia religiosa, y había negado a Dios,

51 Cf. Otto, 2001, 152.

52 Cf. Otto, 2001, 68.

53 Cf. Otto, 2001, 63.

54 Cf. Otto, 2001, 63.

sobreponiendo un tipo de conocimiento empírico que le había arrebatado su lugar. Se refiere a Nietzsche y a Kierkegaard como las figuras a partir de las cuales era preciso filosofar, para alejarse de los dominios invasivos del positivismo decimonónico<sup>55</sup>. Tampoco se puede sustentar lo religioso en la razón: “Un Dios demostrado no es Dios. De ahí que sólo quien parta de Dios, puede buscarlo”<sup>56</sup>; la razón se convierte meramente en el impulso que empuja hacia la trascendencia. En su doble condición de filósofo y médico psiquiatra su voz es especialmente interesante como una llamada a la recuperación de la religiosidad a través de la trascendencia, pero también por su crítica al conocimiento científico cuando este tiene pretensiones de totalidad: “El conocimiento científico no puede dar ningún objetivo para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir. La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su propio sentido.”<sup>57</sup>

Jaspers enuncia el concepto de las cifras de la trascendencia, como categoría fundamental y clave para su interpretación religiosa. Las cifras se sitúan en el ámbito del salto de la existencia a la trascendencia. Y la trascendencia es perfectamente equiparable a la figura de Dios: “La trascendencia, más allá de todo mundo o ante todo mundo, se llama Dios”<sup>58</sup>. El salto, que recuerda a Kierkegaard, significa una conversión o iluminación que implica la superación de la conciencia relativa o personal en la conciencia absoluta, capaz de romper los lazos que atan a lo sensible y que encierran al sujeto. Tras ese salto, se ilumina la trascendencia y la existencia, dándose estos dos elementos no en una simetría, sino en un movimiento hacia una unidad profunda: “puesto que la existencia se percibe a sí misma desfondada en transparencia hacia el origen, como fundada en la trascendencia, la cual aparece, así como lo verdaderamente definitivo, como lo envolvente de todos los envolventes”<sup>59</sup>. La fantasía aparece como el verdadero órgano para la superación de lo empírico y para la exploración de lo nuevo:

La fantasía descubre la trascendencia puesto que libera el ojo que ve el ser (...) y esa es la condición positiva para la realización de la existencia, que además sin ella quedaría sin claridad en sí misma, todos estos procesos suceden no de una forma mecánica, o dejándose llevar, sino más bien por medio del

55 Andrés Torres Queiruga, “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión,” en *Filosofía de la religión*, edit. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 457-489.

56 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 31.

57 Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985), 17.

58 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 30.

59 Andrés Torres Queiruga, Andrés. “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión,” en *Filosofía de la religión*, edit. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 467.



esfuerzo y la valentía, por medio de la libertad, arrancándose y arrancando a la existencia misma en su posibilidad<sup>60</sup>.

Cualquier nivel de la realidad empírica, intelectual o espiritual, puede convertirse en experiencia de desvelamiento de la trascendencia, como sería un paisaje, una teoría astronómica o un encuentro con el mal. Todo ello puede perder de repente sus contornos inmanentes para transformarse en vivencias de trascendencia. Por último, se debe señalar que es ese camino hacia la trascendencia lo que hace que el sujeto se personalice y se convierta cada vez más en sí mismo. Es un recorrido de conquista de la independencia del hombre como individuo: “Lo que Laotzé concibió en el Tao, Sócrates en el mandato divino y en el saber, Jeremías en Yahvéh que se le reveló; lo que Boecio, Bruno, Spinoza sabían: era lo que los hizo independientes”<sup>61</sup>.

## II. ANÁLISIS DE LAS APORTACIONES

La exploración de las aportaciones de los autores precedentes nos permite acceder a una descripción de lo religioso en el que aparecen múltiples y significativas líneas de confluencia. En todos ellos observamos una oposición al pensamiento de su época, sea este idealista, racionalista o positivista. En la mayoría el antagonismo frente a las posiciones filosóficas de su época es beligerante y se sitúa en el origen de su pensamiento. Los tonos son diferentes: de la tranquilidad anti kantiana de Bergson, a la firmeza aseverativa de Otto; de la seguridad y serena certeza de Schleirmarcher, a la actitud despreciativa de Kierkegaard. Scheler, por otro lado, con su reprobación de cualquier naturalismo y reduccionismo, es apoyado por Bergson, y claramente por Jaspers. El mensaje es tan unitario que podemos afirmar que la filosofía de la religión se configura en todos al margen y en desafío al pensamiento de la época.

En esa búsqueda filosófica, todos los autores describen elementos emocionales, individuales, intuitivos o vitalistas para la explicación de lo religioso. La desconfianza en la razón y en el empirismo y la insuficiencia de estos aspectos para explicar la religiosidad, es un elemento común en todos ellos. Esto les separa frontalmente de otras filosofías racionalistas o empiristas, orientando el pensamiento hacia aspectos motivacionales. Las descripciones van desde la claridad de la invitación de Schleirmarcher de no conocer a Dios sino sentirlo, a la impresión amenazadora de la presencia de lo numinoso en Otto. La angustia y

60 Cf. Torres Queiruga, 2010, 467.

61 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 124.

la liberación de Kierkegaard, a su vez se parece al involucrimiento jasperiano, y a la felicidad panteísta de Bergson.

La intuición pasa a ser el elemento cognitivo original que guía el proceso. Al eliminar aspectos racionales, el sentimiento, la contemplación, y la admiración, priman en la experiencia, guiados por la sensibilidad de la intuición. Jaspers lo denomina la fantasía que libera al ojo de ver, señalándola como un órgano de superación de lo empírico. Por otro lado, la primacía de los aspectos intuitivos no sujetos al aprendizaje, da lugar a que lo religioso se convierta en un conocimiento accesible a todos.

La experiencia religiosa es una experiencia personal de tipo emocional, y la búsqueda de lo vivencial y existencial está en la base de todas las descripciones. En esta línea experiencial podemos observar el encuentro cuerpo a cuerpo de Kierkegaard, la sublimación a través de los valores de Scheler, la presencia cercana y tranquilizadora de Schleirmarcher, el aspecto envolvente de Jaspers, o la vivencia numinosa de Otto. La experiencia personal, lo intuitivo, y lo personalmente emocional, alejado todo ello de componentes racionales, acercan la experiencia religiosa hacia lo motivacional e irracionalmente inspirado, situándose, de este modo, cerca de lo instintivo.

Todos los autores incluyen y culminan sus aportaciones con aspectos que podríamos denominar místicos en la descripción de su filosofía de la religión. Estas actitudes son muy importantes porque elaboran una imagen del hombre frente a lo trascendente que perfila el modelo antropológico en cada una de estas filosofías, destacando una visión humana desde la incompletud. Vamos encontrando diferentes representaciones: el hombre tranquilo que respira en lo religioso de Schleirmarcher, el hombre angustiado que requiere un acto de voluntad para ir hacia la totalidad de Kierkegaard, el hombre socialmente adaptado que puede abrirse al infinito del universo creador de Bergson, el hombre que llega a través de los valores a moldear su espíritu de Scheler. Aparece también el hombre que solo puede transformarse ante lo numinoso de Otto, o el hombre de Jaspers, que a través de un salto convierte alternativamente su existencia en transcendencia. El ser humano se describe y se define en relación con una realidad trascendente, a la que instintivamente tiende.

Por otra parte, son los componentes místicos los que configuran el verdadero objetivo y la finalidad del instinto. El impulso o la motivación hacia la transcendencia se convierten en origen y propósito de la experiencia religiosa. Schleirmarcher ilustra esta tendencia en un sentimiento de dependencia con el infinito, una emoción inefable de misterio, de sentido, y de bienestar. Para Kierkegaard, el hombre completo solo lo es en su relación con Dios, en la creación

de una síntesis entre lo finito y lo infinito, en una persecución dirigida por la voluntad y por la pasión infinita de la interioridad. El misticismo verdadero, tiene para Bergson la meta de la divinización de la humanidad, el ser humano accede a través de la mística al centro de su impulso vital y lo hace desde una posición creadora. El hombre de Scheler, a pesar de la fractura, pertenece también al mundo del espíritu, al que este tiende sublimándose a través de los valores. Para Otto, lo místico es consustancial al encuentro con lo sagrado, y para Jaspers un salto necesario y recurrente, que conseguirá que el hombre se convierta en sí mismo en su ruptura con lo sensible y en su relación con lo trascendente. Para todos ellos lo instintivo es la motivación a la trascendencia.

Por último, hay que destacar el carácter preexistente que tiene lo religioso para estos autores. Otto es el que describe y reconoce con más claridad la categoría a priori de lo sagrado. Para este autor, el sentimiento religioso es una disposición latente y autónoma que se convierte en impulso. Jaspers y Scheler identifican las tendencias que subyacen a los movimientos que despliega el ser humano hacia su completud. Para Bergson, la religión es una tendencia que soporta el orden social en su dimensión estática, convirtiéndose en un instinto de funcionamiento capaz de resolver los problemas que la razón ha ocasionado. En su dimensión dinámica y abierta, sin embargo, se comporta como un a priori que marca una tendencia vital hacia la mística. Kierkegaard propone un programa vital que está inscrito en nuestra naturaleza, y al cual nos podemos acercar por efecto de nuestra voluntad. Para Schleiermacher lo religioso es una realidad autónoma capaz de configurarse a sí misma, este autor desliza la afirmación de que la religión no se ha de enseñar, sino suscitar, con lo que esto conlleva de conocimiento previo que no necesita, por tanto, ser aprendido.

Lo religioso se convierte para estos autores en algo preexistente, una predisposición latente operando como una categoría a priori de la realidad. La experiencia religiosa tiene una finalidad, un movimiento hacia la trascendencia potencial y también observable, que: “se convierte en intento y en impulso”<sup>62</sup>. Lo religioso surge de una experiencia personal, emocional, y vivencial, sin posibilidad de ser aprehendido más que desde lo intuitivo y motivacional. Todos estos elementos parecen compatibles con una propuesta innatista para la religión, que podemos describirla como la presencia de una realidad preexistente, finalista, emocional y universal.

62 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 152.

## CONCLUSIONES

Los autores elegidos para describir el fenómeno religioso se han mostrado enormemente confluentes en múltiples aspectos de sus teorías. Hemos encontrado en todos ellos un posicionamiento crítico y un contrapunto ideológico a las corrientes de pensamiento mayoritarias en su época. Esto nos permite plantear la teoría de que la filosofía de la religión en sus inicios aparece al margen de los principales sistemas filosóficos, o en franca oposición a ellos.

Todos los autores analizados parten para la explicación del fenómeno religioso de aspectos irracionales, ligados a componentes intuitivos y motivacionales. Lo racional y lo perceptivo, no son capaces de dar cuenta del fenómeno religioso, que se describe desde lo emocional y desde lo subjetivamente vivenciado. Además, asumen que lo religioso es una disposición latente y preexistente del pensamiento. Aparecen en todos ellos los aspectos místicos, a partir de los cuales se establece el posicionamiento del hombre respecto a su relación a la trascendencia. Trascendencia que se sitúa como meta y razón de la religiosidad, como la finalidad y la razón última del impulso.

La categoría a priori es propia de los instintos funcionando de forma autónoma y prefigurada para la consciencia. También su activación sucede sin intervención de elementos racionales o perceptivos, que solo tienen su sentido como estimuladores de una acción que, en el fenómeno religioso, como señalan Otto y Jaspers, puede también activarse sin objeto, o infundir la categoría de lo sagrado a cualquier objeto. Esta característica también es definida por Lorenz<sup>63</sup>, que denomina disparo al vacío, cuando debido a la tensión energética acumulada el instinto se proyecta, aunque no exista el objeto estimular adecuado o exista muy pobremente. Esto explicaría que en realidad no existe una no creencia que ponga en duda la universalidad del instinto religioso. Pudiera ser que el instinto siguiera existiendo para todos, pero en la actualidad y en el mundo occidental, estaría invistiendo objetos diferentes y alejados de los clásicamente religiosos.

La mística nos informa sobre el recorrido y la finalidad del instinto hacia la trascendencia, y también sobre el modelo antropológico que subyace en estas filosofías, ya que la descripción de lo humano se realiza en su relación con el absoluto.

Todos estos aspectos permiten afirmar, desde la filosofía de la religión la existencia de un conjunto de esquemas o principios de organización innatos, que

63 Lorenz, Konrad. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. (Barcelona: Planeta Agostini, 1984).

guían nuestro comportamiento y definen el impulso religioso como preexistente y no reducible a ningún otro. Al igual que en otras áreas de conocimiento, la filosofía de la religión nos ofrece una prefiguración de lo innato que contribuye y enriquece la descripción de la religiosidad.

Es este un campo de investigación que sin duda necesita ser establecido firmemente, contrastado y profundizado desde diferentes perspectivas y áreas de conocimiento. Es importante delimitar un contenido unánime para el concepto de innatismo, esta dificultad limita las conclusiones. Sería interesante también, profundizar en los elementos obtenidos, buscando mayores concurrencias y ampliando la exploración a otros autores de filosofía de la religión y a otras épocas, ya que la restricción de espacio hace que los hallazgos sean esperanzadores, pero limitados.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrutyn, Seth. "Religious Autonomy and Religious Entrepreneurship: An Evolutionary Institutionalism's Take on the Axial Age." *Comparative Sociology* 13(2) (2014):105-134.
- Arnaú, Juan. *La invención de la libertad*. Gerona: Atalanta, 2016.
- Barrett Justin. "Exploring the natural foundations of religion". *Trends in cognitive sciences* 4(1), (2000): 29–34. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(99)01419-9)
- Barrett, Justin. "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?" *Religion Compass* 1, no. 6. (2007): 768–786. doi:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x.
- Bellah, Robert. *La religión en la evolución humana*. Madrid: CIS, 2017.
- Berger, Peter. *El dosel Sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos, 1999.
- Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.
- Bloom, Paul. "Religion is natural". *Developmental Science* 10(1), (2007):147–151. doi:10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x
- Chacón, Pedro. *Bergson*. Madrid: Editorial Cincel, 1988.
- Chacón, Pedro. "Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson". En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 370-402. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Chomsky, Noam, Foucault, Michel, and Elders, Fons. *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder, Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fraijo, Manuel. "Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad. En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 12-46. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

- Ginzo, Arsenio. “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”. En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 239-264. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Jaspers, Karl. *Filosofía de la existencia*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- Jung, Carl Gustav. *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta, 2004.
- Kastrup, Bernardo. *¿Por qué el materialismo es un embuste?* Gerona: Atalanta, 2021.
- Kelemen, Deborah. “Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature.” *Psychological Science* 15,5(2004): 295–301.  
doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x
- Kierkegaard, Soren. *Diapsalmata*. Madrid: Aguilar, 1978.
- Kierkegaard, Soren. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*. Barcelona: Espasa Calpe, 1977.
- Klemm, William. R. God Spots in the Brain: Nine Categories of Unasked, Unanswered Questions. *Religions*. 11(9) (2020): 468.
- Larrañeta, Rafael. “Razón y religión en Soren Kierkegaard”. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3. (1998): 147-167
- Lorenz, Konrad. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta Agostini, 1984.
- Lorenzo, Guillermo José. “El innatismo y la ciencia: una historia de naufragios y una isla desierta”. *ENDOXÁ*, (46), (2020): 413–426.
- Luckmann, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Otto, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Perin Rodrigo, Berger Thomas, Markram, Henry. “A synaptic organizing principle for cortical neuronal groups”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(13), (2011): 5419–5424.  
<https://doi.org/10.1073/pnas.1016051108>
- Pinker, Steven. *El instinto del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Quiroga, María Pilar. “El Innatismo Moral, un nuevo Paradigma de Desarrollo Moral, aportaciones desde la Cognición y la Neurociencia”. *Acción Psicológica*, 10(2), (2013): 191-209. <http://dx.doi.org/10.5944/ap.10.2>. ISSN 1578-908X.
- Rodríguez, Leonardo. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensia* 17 (2022): 473-493.
- Scheler, Max. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Schleiermacher, Friederich Daniel, *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos. 1990.
- Skolimowski, Henrik. *La mente participativa, una nueva teoría del universo y del conocimiento*. Gerona: Atalanta, 2016.
- Stark, Rodney. “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”. *Sociological Theory*, 17(3), 1999: 264–289. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00080>
- Tomasello, Michael. *Why we cooperate?* Boston: Review Books, 2009.

Torres Queiruga, Andrés. “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión.” En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 457-489. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

Valverde, José María. “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo.” En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 265-290. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

M<sup>a</sup> Pilar Quiroga Méndez  
Facultad de Psicología  
Universidad Pontificia de Salamanca  
C/ Compañía, 5  
37002 Salamanca  
<https://orcid.org/0000-0001-6408-8855>







## **ACERCAMIENTO AL CONCEPTO MUERTE EN LAS OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ**

### ***APPROACH TO THE CONCEPT DEATH IN THE WORKS OF SAINT JOHN OF THE CROSS***

EDWIN FERNANDO REINA HERRERA  
*Universidad Pontificia Bolivariana*

Recibido: 04/07/2022

Aceptado: 22/09/2022

#### **RESUMEN**

Este artículo quiere examinar la comprensión del concepto *muerte* en las obras del místico español Juan de la Cruz. La investigación realiza una mirada panorámica de los usos del término en los escritos del fraile para vislumbrar sus características, partiendo de un acercamiento al contexto histórico que pudo influir en la idea que se formó acerca de ella. Principalmente se recurre a elementos gramaticales, semánticos y teológicos para mostrar el alcance que el autor da a la muerte en la experiencia humana y particularmente en la experiencia espiritual. El artículo también muestra la dualidad entre la vida y la muerte en Juan, así como el doble significado, negativo y positivo, que tiene del término, tanto para hablar de la muerte física, como para hablar de la muerte espiritual y sus particularidades, ya que para él la muerte puede ser sinónimo de vida y objeto del amor.

*Palabras clave:* muerte, vida, espiritual, hombre, Dios.

## ABSTRACT

This paper wants to examine the understanding of the concept *death* in the works of the Spanish mystic John of the Cross. The investigation makes a broad view of the uses of the term in the friar's writings to glimpse its characteristic features, starting with an approach to the historical context that could influence the idea that formed about it. Mainly, grammatical, semantic, and theological elements are used to show the scope the author gives to death in the physical experience and particularly spiritual experience. The paper also shows the constant duality between life and death in John, as well as the double meaning, negative and positive, that the term has, both to speak of physical death and to speak of spiritual death, and its particularity since that for his death can be synonymous with life and the object of love.

*Keywords:* death, life, spiritual, men, God

## I. INTRODUCCIÓN

La muerte, cruel y extraño fin del hombre que tantas reflexiones ha suscitado y que sigue siendo una fuerza indefinible, agobiante, llena de dolor y oscuridad, aunque para el que sufre es descanso, paz, reconciliación y ganancia; para el creyente es encuentro y para el ateo el fin de un proceso biológico. Pablo Neruda en su poema a la muerte dice de ella: “Hay cementerios solos, / tumbas llenas de huesos sin sonido, / el corazón pasando un túnel / oscuro, oscuro, oscuro, / como un naufragio hacia adentro nos morimos, / como ahogarnos en el corazón, / como irnos cayendo desde la piel del alma” (Universidad de Chile, “Sólo la muerte”).

En el poeta y místico español Juan de la cruz el término es utilizado con frecuencia en diferentes formas gramaticales: muerte, muertes, muertos, morir, morirían, muriendo, entre otras. Son tantos y tan variados los usos que resultaría extenso el pretender abordarlos todos en un estudio como el presente por lo que se hará énfasis únicamente en el término *muerte*, sustantivo común de género femenino singular, el cual es utilizado por el autor en sus diferentes escritos en 45 ocasiones.

El estudio no tiene la pretensión de agotar las posibilidades de sentido del término, más bien es una obertura a una de las múltiples armonías que pueden interpretarse en el mensaje del fraile de Fontiveros, para mirar la multiplicidad de enfoques que puede tener un tema de especial relevancia en su obra, con el fin de que, a futuro, se pueda ahondar en algunas de las opciones que se

desarrollan en el corpus sanjuanista. Este artículo quiere ser una puerta que se abre -como lo han hecho otros- y que permita entrar con miradas múltiples a una casa llena de posibilidades y derroteros.

La *muerte* puede referirse al cese de la vida biológica sin más, sin embargo, Juan de la cruz va a hablar de ella de maneras variadas y en ocasiones contradictorias para referirse tanto al fallecimiento físico, como a la muerte espiritual por la que debe pasar el alma. Por esto, se iniciará señalando brevemente algunos acontecimientos de la vida del fraile español en las que tuvo que enfrentarse a la muerte natural con el ánimo de abrir una posibilidad de comprensión de la influencia en sus escritos de esta experiencia personal para futuros estudios. Luego se analizará la aparición, uso y mensaje del sustantivo en las obras mayores: Subida, Noche, Cántico B y Llama B, para finalizar con lo propio en las obras menores, de manera especial en el poema “vivo sin vivir en mí”, en el que se tiene un uso importante del sustantivo.

## II. ACERCAMIENTO A LA REALIDAD DE LA MUERTE EN LA VIDA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Es importante reconocer que para Juan de la cruz la muerte es una experiencia compleja, con múltiples posibilidades de comprensión y, en no pocas ocasiones, paradójica. Los usos que da al término varían conforme a la necesidad del enfoque negativo o positivo que pretende darle. Es necesario, antes de entrar en la revisión del sustantivo *muerte* en los diferentes textos, observar algunos contactos significativos que el religioso tuvo con esta realidad y discernir si, por estas experiencias, él se haya construido algún imaginario que respondiera a sus propios encuentros con ella.

Los tres momentos que representan el encuentro de Juan de Yepes con la muerte y que ejemplifican una triple conciencia de esta, se hallan a través del encierro en la cárcel de Toledo, la enfermedad de las bubas-sifilíticas y el dolor de la partida de un ser amado: su madre. Estos momentos son el ejemplo adecuado para ver cómo su cercanía con la muerte, en ocasiones inevitable, pudo haberle marcado significativamente respecto a esta realidad y trazaron seguramente los límites cognitivos y experienciales para que llegara a verla de diferentes maneras y a darle diferentes significados en sus enseñanzas.

En primer lugar, el paso de Juan por la cárcel de Toledo, como bien se sabe, fue un tiempo de bastante apretura física y especialmente espiritual. Esta última resulta especialmente significativa, pues Dios le aprisionaba por todos lados y le colmaba la vida, lo que derivará en la composición de un manojo de poemas

los cuales, al leerse desde su sentido espiritual y biográfico, difícilmente se pueden identificar con la penumbra y encierro físico que vivía el fraile en la prisión.

La descripción que hace José Vicente Rodríguez de la cárcel de Toledo (Rodríguez 2012, 302-307) muestra la extrema austeridad que experimentó Juan en los nueve meses que estuvo encerrado en el calabozo monacal, al cual llegó gracias a sus propios hermanos calzados, cuestión que pudo agudizar moralmente el encierro que tuvo que vivir durante aquellos meses. De todas maneras, se puede decir sin lugar a duda que aquella celda fue para el fraile descalzo como un sepulcro del que resucitó unido a Dios y glorificado.

En segundo lugar, se ha de apreciar su trabajo como enfermero en el hospital de bubas (Cabrera 1993, 35-36), labor en la que tuvo contacto, como mínimo, según dice Baruzi, con enfermos de gravedad y quizá con algunos afectados por enfermedades contagiosas (Baruzi 2002, 114-115). Para José Vicente, en el hospital de bubas o de sífilíticos “Iba sabiendo lo necesario, lo sustancial, y el trato con los pacientes era la mejor escuela para él” (Rodríguez 2012, 103), por lo que se puede afirmar que el paso del fraile por el hospital de bubas fue una oportunidad bastante importante para experimentar de cerca la realidad y el sufrimiento de la muerte corporal, tanto así que en algunos pasajes de sus escritos se encuentran diferentes referencias a dicha enfermedad y su consecuente fallecimiento<sup>1</sup>.

Finalmente, también se puede tener como momento especial para el desarrollo de las torturas emocionales que conlleva la muerte, y que luego relacionará en sus obras, el fallecimiento de su madre que sin lugar a duda debió ser un momento difícil en muchos niveles para el religioso (González 2014, 9-32) pues al parecer el vínculo de Juan con su madre era inmejorable.

### III. LA MUERTE EN EL LIBRO “SUBIDA”

Después de haber observado brevemente tres momentos que ejemplifican diferentes contactos de Juan de la cruz con la muerte, ahora es imperante verificar en sus obras cómo define y usa la realidad de la muerte para hablar de realidades diversas, pues, como se verá, no siempre hará referencia al deceso físico y no siempre hablará de ella en sentido negativo.

<sup>1</sup> Es interesante cómo Juan en CB 7,4 expone que la llaga del alma herida de amor sea una “llaga afistolada”, seguramente con alguna referencia a las conocidas llagas de la sífilis, pero puesta acá como metáfora de una experiencia del alma.

En el primer libro de Subida 5,1, Juan de la cruz, citando a San Agustín -en un texto que posiblemente no escribió este padre de la iglesia-, donde se pone la realidad del hombre y la de Dios por contrarios, propone a Dios como “tú vida”<sup>2</sup> y al hombre como “yo muerte”, una representación que realiza el autor para mostrar la extrema diferencia entre Dios y el ser humano teniendo una visión un tanto negativa de sí mismo como modelo de hombre.

En 1S 12,3 hablará de la muerte de la gracia y la vida del tormento, ceguera y suciedad, afirmando que “la muerte de ella es vida de ellos”, presentando así una relación inversamente proporcional entre la gracia y los daños que causan los apetitos, relación antagónica que se entiende en el binomio vida-muerte, pues la muerte de la gracia es la vida de los apetitos y la muerte a los apetitos el inicio “de la vida sobrenatural” (Giraldo 2016, 88).

En 2S 7,6 se habla acerca de la desnudez total que se ha de vivir para hallar la vida eterna (¿la unión mística?), y cómo el hombre, al ver tales dificultades que no son sino la cruz de Cristo que es en sí donde “resplandece la gloria de Dios” (Giraldo 2016, 47-48), les huye como de la muerte. Así que la huida de la necesaria aniquilación aún de las suavidades de Dios es comparada con el huir de la muerte, pero esta aniquilación es “como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo” por tanto se huye de la aniquilación como de la muerte, pero la aniquilación misma es muerte, la negación de todo, que es renunciar “por Cristo todo lo que puede apetecer y gustar, escogiendo lo que más se parece a la cruz, lo cual el mismo Señor por san Juan lo llama aborrecer su alma, ése la ganará”.

Por tanto, el hombre piensa huir de la aniquilación como de la muerte porque así de cruenta le parece, pero es justamente este camino el que lo une a Cristo, lo que le hace salvar su vida, ya que ella y la vida son dos momentos diferentes del mismo camino espiritual (Artola 1998, 782-783). Al huir de la aniquilación está huyendo de la muerte, pero por medio del texto del evangelio de Juan muestra que quien quiera salvar su vida la perderá, pero el que la pierda la salvará, en otras palabras, la muerte es necesaria, por cuanto es aniquilación y negación de todo, que es, según 2S 7,5-6, vivir en Cristo (Herráiz 2007, 19-39).

Al hablar de la muerte de Jesús, Juan de la cruz no se limita al proceso físico, sino que habla de su muerte como “aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno” (2S 7,11) lo que mostraría que, para el fallecimiento de Jesús es un

2 Para todos los textos de las obras del místico doctor se seguirá la versión de Lucinio Ruano de la Iglesia.

referente, no solo del estado físico, sino de la sequedad de consuelos de los que se vio el Señor desprovisto, y tal estado es el de “mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida”, y que además fue la obra más grande que el Señor haya podido consumir (Herráiz 2007, 36) porque así fue como pudo “reconciliar y unir el género humano por gracia con Dios”.

Por tanto, la muerte es sinónimo del acto aniquilador, único medio que tiene el hombre espiritual para unirse con Dios, y la aniquilación-muerte es directamente proporcional a la unión entre el alma y Dios, y así llega el alma a la suma humildad; además, también le llama “viva muerte de cruz” a la paradoja en el que ha de entrar el hombre -pues así comparte el mismo destino de Jesús-, tanto en lo sensitivo como en lo espiritual (García 2005, 39-67) que es lo mismo que decir exterior e interiormente. Finalmente hace una exhortación en 2S 7,11-12 a los que prefieren los gustos y consuelos de la vida de Jesús y no la vivencia de la cruz.

Juan de la cruz utiliza el término muerte con referencia a Cristo en 2S 19,9, hablando también del martirio, exponiéndolo en un momento en el que explica las promesas dadas por Dios que aparentemente no se cumplen, aunque, como dirá, se logran en lo esencial y de una manera mucho mejor (2S 19,13). En 2S 22,5 diciendo que algunos piden visión o revelación, muestra cómo la revelación máxima de Dios está en el Hijo, afirmando que “te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra”, el cual es modelo definitivo de la revelación, concluyendo que quien busque nuevas revelaciones es como si le pidiera a Dios enviar nuevamente a Cristo, obligándole a nuevamente pase por la encarnación, la vida pública y la cruz.

Como se puede notar, la muerte es uno de los componentes fundamentales de la vida pública de Cristo y por ende de la revelación de Dios. Adviértase que el autor no va hasta la resurrección, sino que pasa de la encarnación a la muerte, proponiendo así que en la humanidad de Cristo es donde está la máxima revelación de Dios, y por ende los rasgos característicos de su teología mística y la formación espiritual del creyente (Johnson 2012, 392-408).

También en 3S 19,10 se tiene una visión negativa de la muerte cuando expone los peligros a los que se arriesga el alma cuando están “enamorado de los bienes” y los tienen “tan por su dios”, al punto que tales almas terminan “desesperándose y dándose ellos la muerte (por miserables fines)”, y en la tal el ser humano está “viviendo en penas de solicitud y otras muchas miserias, no dejando entrar alegría en su corazón y que no les luzca bien ninguno en la tierra”. Dicha muerte es el pago por su enamoramiento de los bienes.

Hablando de los daños que le vienen al alma el “poner el gozo de la voluntad en los bienes naturales”, en 3S 22,3.5 refiere un segundo daño, y se centra en la “desventura nacida del gozo puesto en las gracias y hermosura natural” refiriéndose a las “muertes de hombres”, que son los “santos caídos en el suelo”, hombres que poseen honra, que quizá fueron santos, pero finalmente se gozaron en los bienes naturales y esto les ocasiona la muerte que es la pérdida de la honra en la caída de muchos pecados, y, de no quitar tales gozos, pueden llevar al alma a “morir la segunda muerte”, entiéndase, la eterna, la condenación.

#### IV. LA MUERTE EN EL LIBRO “NOCHE”

En el libro de la Noche, cuando el autor se dispone a hablar de la noche pasiva del espíritu, hace referencia inicialmente a las penas y tormentos que traen lo que para él será una de las etapas más difíciles por las que pasa el hombre en su unión con Dios (2N 6,1). En ese contexto, hablando de “la tercera pasión y pena”, cuando Dios embiste al alma “a fin de renovarla para hacerla divina”, dice que, para sacarla “de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y descuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla”.

Esta experiencia parece estar relacionada con una absorción del alma “en una profunda y honda tiniebla” que la saca de sí con violencia como si la arrancara o la secara, poniéndole ante ella a la vista “de sus miserias” lo que la lleva a sentir que se está “deshaciendo y derritiendo” llevándola a una “muerte de espíritu cruel”. Es una experiencia de aniquilación, porque siente que se está “deshaciendo y derritiendo”, y el autor compara esta muerte con el proceso digestivo vivido por Jonás en el vientre de la bestia marina, recalcando el sufrimiento en tal etapa de la purificación y la importancia del mismo -casi obligado- para llegar a la “espiritual resurrección”.

En 2N 6,2 llama a esta experiencia “contemplación purgativa” que “aprieta” por la “sombra de muerte” y produce “gemidos de muerte”. Por medio del uso del genitivo en estas dos experiencias se destaca que la sombra y los gemidos son propios de la muerte, a lo que se añaden “dolores de infierno”, por lo que consiste en “sentirse sin Dios, y castigada y arrojada e indigna de Él, y que está enojado” pareciéndole que es “para siempre”. Al parecer se trata de una experiencia de total abandono de Dios como de castigo, lo cual ha ocasionado que sea apartada bruscamente de Él por su indignidad, lo que la hace pensar que es para siempre. Este aparente abandono de Dios es fruto del reconocimiento de

los pecados a los cuales Juan de la cruz llama “sus miserias”. Tal estado es acentuado por el fraile con bastantes adjetivos y verbos que revelan la crueldad en la que se encuentra un alma al encontrarse en dicha situación, pues la *aprieta*, le produce *sombra*, le causa *gemidos*, la *destrica* y la *descuece*.

La muerte sería sinónima de noche del espíritu, o al revés, la noche del espíritu es como la muerte, utilizando típicos rasgos del agónico fallecimiento corporal para simbolizar lo que es esta noche (Álvarez 2008, 1-17), la cual es como pena de muerte. Se trata de un estado de purgación; Según señala Balthasar, es necesario pasar “subjetivamente” por esta muerte para resucitar “objetivamente” (Balthasar 2011, 146), para, como dice 2N 7,3, “levantare Dios en el alma de las tinieblas profundos bienes y produzca en luz la sombra de muerte” afirmando así que la sombra de muerte engendra luz, de lo cual se deduce que de *los gemidos* se engendrarán la alegría de la unión con Dios (Giraldo, 2016, p. 58), de la *destrica* un riego, del *descuece* (deshacer, derretir) una integración del alma, del *aprieto* la holgura, de *los dolores de infierno* el gozo de cielo, de la *muerte* la vida, pero principalmente del *sentirse sin Dios*, castigada, arrojada e indigna, sentir que ahora tiene a Dios, perdonada, recogida por Él y por tanto digna. Todo esto sería, según 2N 6,1-2, una experiencia de gracia como plenitud del “orden antiguo” (García 2014, 163), en la que Dios purifica al alma para unirle con Él.

Es bastante sugerente el contraste que hace del término en 2N 19,1.4 donde el alma es puesta ya en contemplación, y al querer explicar los grados de amor, utiliza Cantar de los cantares 5,8 y explica que, cuando en dicho texto se habla de que el alma está “enferma de amores” resulta que “esta enfermedad no es para muerte, sino para gloria de Dios” -siguiendo a Jn 11,4-, por cuanto el amor es como una enfermedad que hace penar al hombre, pero no le lleva a la muerte. En el pasaje del evangelio de Juan al que hace referencia se reconoce el uso del sustantivo θάνατος refiriéndose a la pérdida de la vida natural. Así las cosas, Juan de la cruz está resignificado espiritualmente la muerte natural para explicar la enfermedad que produce el amor, comparándolo con la misma muerte (Herráiz 2007, 35) en este cuarto grado, donde dice que “el acto y obra de amor, es fuerte como la muerte, y dura emulación y porfía como el infierno”.

Así como comparó la pena de la noche con la muerte y el infierno, ahora la compara con el amor –que es el que obra la contemplación- y nuevamente con el infierno. Realiza una interpretación diferente del símbolo, hace una contravención de sus significados los cuales son explicados en sentido negativo por las figuras de sufrimiento que utiliza. Pareciera que estos dos últimos bloques son los más significativos en el libro de Noche para comprender el concepto de



la muerte en esta obra, por un lado, en sentido negativo por las penas que atraviesa el alma en la noche del espíritu, y por el otro, en cierto sentido positivo sin dejar de ser de sufrimiento por el amor ya en la contemplación, cuyo puente está en 19,1 donde afirma que la enfermedad con la que quedó tras el paso por la noche del espíritu no es para muerte<sup>3</sup>, si bien la dicha noche le llevó a ella para resurrección a semejanza de Cristo –ya que esta es la única mística posible- (González 2015, 49) quien por medio de su noche oscura de la cruz unió a la humanidad con Dios (Johnson 2012, 397); es decir, el alma escapa de la muerte segunda y disfruta ya de la gloria de la resurrección la cual genera enfermedad de amor, pero esta no es de muerte porque está viva, resucitada.

## V. LA MUERTE EN EL “CÁNTICO B”

La primera aparición en el Cántico B del sustantivo está en 2,6 donde Juan habla de la muerte de la memoria -como un sentimiento- a manera de miedo ante la no posesión de Dios que es vida, que se realiza como un recuerdo o advertencia de que puede carecer de Dios. En 2,7 la muerte es comparada con la hiel la cual se refiere a la memoria y “a todas las potencias y fuerzas del alma”, diciendo que ella llega al alma por la carencia de Dios, relacionándola, por la potencia de la memoria, con la desesperanza, de donde se deduce que se puede llegar a la pérdida de la esperanza por la muerte del alma, o por falta de la vida al carecer de Dios, desesperanza que se puede traducir en dolor y muerte por la “ausencia del Amado...” teniendo en cuenta que “...su curación y salud será presencia del Amado” (Pikaza 2017, 116).

En CB 8,2 Juan de la cruz hace la declaración de toda la explicación que realizará de la canción 8 la cual presentará como una queja del alma por seguir viviendo la vida corporal en la cual “se le dilata la vida espiritual” señalando que la vida en la carne “es muerte y privación de aquella vida verdadera espiritual de Dios”. Lo interesante es que el alma, hablando con la vida misma, le afirma que en esa “vida espiritual de Dios” es en la que vive “por esencia, amor y deseo” más que en la corporal. También resulta llamativo el señalamiento que hace acerca de que el amor causa heridas de muerte pues son “las grandezas que se te comunican de parte del Amado”; por tanto, es el amor el que mata como

3 En la experiencia de otros místicos es verificable este tipo de sufrimiento. Se puede ver, por ejemplo, el caso de Gema Galgani quien dice en su diario espiritual: “Es jueves. Se apodera de mí la acostumbrada repugnancia; el temor de perder mi alma me asusta; el número de mis pecados y su enormidad, todo se me presenta delante. ¡Qué agitación! En esos momentos el Ángel de la Guarda me sugirió al oído: «Pero la misericordia de Dios es infinita». Galgani, 2002, 73.

lo afirmará también en otras de sus obras. En CB 8,3 compara a la vida natural en el cuerpo -la cual es frágil- con la muerte porque ésta priva de la vida espiritual como lo dijo en el párrafo anterior.

Como se puede ver, Juan pone el genitivo “de amor” junto al sujeto mostrando su carácter positivo, pues es la que le sana ya que, tras la muerte, llega el “deleite y gloria de tu (de Dios) dulce presencia”. Este genitivo subjetivo sugiere que es el amor el que causa la muerte. Hay un cambio respecto a CB 2,6 donde se compara con la no posesión de Dios, y en 9,3 es por ella que se logra el deleite y gloria de la presencia divina, diciendo en este último texto que la muerte de amor es “llaga en dolencia de amor”, y se convierte en salud, teniendo así una comprensión positiva de esta lúgubre realidad cuando su fuente es el amor, por cuanto esta lleva a la presencia de Dios.

Un poco más adelante en CB 11,7 (estrofa añadida a la primera versión del Cántico), la vista de Dios se convierte también en forma de muerte, aunque es “con inmensa salud y bien de gloria”, pues esta se apetece si solo el alma tuviera una sospecha de la alteza y hermosura de Dios; por tanto, la vista de Dios, el descubrir su presencia, mata el alma para que tenga plena vista de la alteza y hermosura de Dios, la cual es tan superior que el alma podría llegar a pedir mil muertes por ver un solo instante la gloria divina. Solo se pasa a la vista de Dios por la misma gratuidad de la visión la cual causa muerte, aunque necesaria y apetecible.

Explicando el verso “mátame tu vista y hermosura” de la canción en 11,10, le parece que, en la ley de la gracia, un alma puede preferir vivir poco y morir pronto -ya que el hombre es un “ser-para-la-muerte”- (González 2013, 43-68), pues al alma ya no le es amarga porque “en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor”, caso diferente a los que “no estaban fortalecidos en amor” pues para estos resulta causa de temor. El fraile vuelve a relacionar la muerte con la memoria, entendida acá como recuerdo, el cual ya no es triste, sino que en ella “halla junta la alegría” porque encuentra la satisfacción de todas sus necesidades.

Vuelve a resaltar que es la “vista y hermosura” del Amado la que genera la muerte. Los pecadores la temen porque piensan que ella les roba los bienes y le da todos los males por amar “mucho la vida de este siglo” por eso se amedrentan ante ella, mientras que el alma del amante “más vive en la otra vida que en ésta; porque más vive el alma adonde ama que donde anima”. Es la muerte la que alcanza al alma “todas las dulzuras y deleites de amor” por lo cual no puede traer temor, ni tristeza, más bien en ésta va a encontrar toda su alegría.

Como dirá Olegario González: “Vida o muerte ya han perdido su radical diferencia y su potencial amenaza, generando una alegría y una libertad que

pueden realizarse como indiferencia, no porque aquellas dejen de poseer valor o dignidad interna sino porque ambas están dominadas y habitadas por Cristo” (González 2013, 74). Tampoco “le puede ser pesada y penosa” porque es el momento en que, por el contrario, se libera “de todas sus pesadumbres y penas y principio de todo su bien”. En un sentido más antropológico, Pikaza no solo destaca la vista del Amado, sino también la del amante, pues éste último se pone frente a Dios para que le ame tal cual es (Pikaza 2017, 210).

Hay dos términos que llaman la atención acerca de la muerte en CB 11,10. Juan dice que ella debe ser “amiga y esposa”, por eso en la “memoria (de ella) se goza como en el día de su desposorio y bodas” haciéndose objeto de su deseo (Nugent 1991, 555-565). Se refiere a la física, la que viven todos los seres humanos por cuanto su “obrar es limitado y contingente” (González 2013, 155-176), la cual “es buena” aún para los que necesitan de las cosas temporales (por ejemplo, la salud física), y pone como paralelo esta situación: si para los que viven deseando suplir las necesidades temporales, la muerte está entre sus anhelos “no habiendo de suplirle sus necesidades”, más es para el alma que “está necesitada de amor” porque a ella “le será causa del cumplimiento de amor que deseaba y satisfacción de todas sus necesidades” y no por amor a la muerte sino por amor a Dios (Nugent 1991, 562). Vale la pena recordar que el autor está hablando de la vía iluminativa en la que recibe un conocimiento nuevo como obra del amor (De Fiores 1983, 259).

Con esto último se podría asegurar que tal idea de la muerte y su eficacia para la vida es un conocimiento obrado por el amor, es don de Dios la recepción misma de tal conocimiento y de tal experiencia, por lo que el alma se pone de acuerdo con Dios completamente en esta revelación. Su causas y consecuencia no solo es la vista de Dios -elemento tomado de la tradición de la teología negativa y hebrea- (Esquenazi 2014, 41-68), sino también su hermosura de la cual afirma que, al ver a Dios, el alma es “arrebataada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura y abastada y enriquecida como la misma hermosura”, en pocas palabras, reconoce que esta es causada por la hermosura de Dios y es la que la une a Él y la transforma en Él. Es importante reconocer que el concepto de Dios que tiene Juan en este punto es “hermosura” porque Él es hermosa “en sí mismo” haciendo vivir al alma más “en la otra vida que en ésta”; no se ha consumado la unión total, pero ya se tiene el corazón en su tesoro (Mt 6,21).

La muerte según CB 12,9 también es una forma por la que expresa “la codicia y pena que el alma siente cuando ve que se va llegando cerca de gustar

aquel bien y no se le dan”. Ese sentimiento de ansia y pena que tiene el alma de gustar de Dios es casi tan duro como la muerte. Pero esta es la consecuencia de la violación de la naturaleza humana que “fue violada en tus primeros padres debajo del árbol” (CB 23,5), contrario a la vida que recibió de Dios debajo del árbol de la cruz, donde “el místico español contempla el resplandor de la hermosura de Dios” (Giraldo 2016, 47). Es evidente en este último texto el referente al árbol del bien y del mal de Génesis 2-3, así como el árbol de la cruz<sup>4</sup> tomado quizá de los himnos litúrgicos de semana santa o de la iconografía (Eliade 1981, 274-276) que retrataba la cruz como un árbol -de vida- contrario al árbol del Génesis que era de muerte. Dicho árbol de vida, que es la cruz-amor, vence la muerte y devuelve al hombre al estado original anterior al pecado, antes de ser “violada... debajo del árbol” (Pontificio Consejo de la Cultura 2008, 80).

En CB 36,11 la muerte también es aquello por lo que el hombre es capaz de pasar por estar “más adentro en su Dios”. Aquí representa todo lo dificultoso por lo que el alma está dispuesta a atravesar con tal de estar más unida a Dios. El alma llega a desear esas dificultades, la dureza, los trabajos, “por cuanto le es sabrosísimo y provechosísimo el padecer”, porque reconoce que, por medio de este tormento, entra cada vez más dentro de la sabiduría Dios. Dice que desea entrar más adentro “en la espesura, es a saber, hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios”.

Finalmente, en 40,1 habla de cómo el alma sube por la muerte al Esposo al hallarse transformada en todo lo espiritual. Aquí la califica como “el desierto de la muerte” por el que se ha de subir “a los asientos y sillas gloriosas de su Esposo”. El hecho que se compare con el desierto señala, por un lado, lo dificultoso de ella, pero, para poder pasar tan difícil trance, ya ha sido despojada de todo, ya ha vencido al demonio, sujetas las pasiones y “reformada y purificada” de la parte sensitiva, por lo que este trance no es cruel, sino que va “abundando en deleites”, esto conforme a la idea del desierto en la tradición judía, el cual no solo era escenario de rudeza, sino también de depuración, protección, y compañía divina.

Por tanto, si este concepto se acerca al de la idea de Subida, dicho ascenso a Dios (expresado no solo en la poesía y la prosa sino también en el dibujo que realiza del monte que contiene la síntesis del poema Noche), es la muerte para la cual debe el alma ser preparada y dispuesta para alcanzar su ascenso “a los

4 Otro ejemplo del uso de la figura del árbol de la cruz, en Gema Galgani: “el viernes Jesús me puso en el corazón una hermosa cruz; la cruz de Jesús es el árbol del amor, plantado por él en mi corazón”. (García, 2015, 146). Nótese en este texto cómo la mística de Lucca llama a la cruz “árbol del amor”.

asientos y sillas gloriosas de su Esposo” esto último quizá en referencia a Jn 14,2 donde se habla de las moradas que tiene el Padre en su casa y que Jesús prepara para sus seguidores.

## VI. LA MUERTE EN “LLAMA B”

Pareciera que en LIB 1,30 continuara el proceso de la noche del espíritu. El autor en este párrafo se encuentra comentando el verso del poema Llama “rompe la tela deste dulce encuentro”, antecedido por el párrafo 29 donde habla de las tres telas que debe romper el ser humano: temporal, natural y sensitiva. Dice que las dos primeras se rompieron en la “purgación espiritual”, que podría ser el mismo momento de la noche del espíritu expuesta en el libro Noche. Dice que este verso hace referencia a la última tela “sensitiva” que es la vida que une el “alma con el cuerpo”, ruptura que se hace “sabrosa y dulcemente” no con violencia como se supone en la purgación espiritual.

Hará una exposición profunda en el párrafo 30 de lo que es la muerte natural de los que han llegado al estado de la unión divina en esta vida en comparación con la de aquellos que no se encuentran en tal estado. Dice el religioso que, por el amor de estas almas que llegan al estado de unión, tienen diferencias “en la causa y el modo de la muerte”, afirmando que lo que “arranca” al alma de esta vida no es la enfermedad o la vejez, sino “algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso”; tan fuerte que logra “romper la tela y llevarse la joya de el alma”.

Afirma que esta muerte es “muy suave y muy dulce”. Con estos adjetivos antecédidos por el adverbio “muy” señalaría el alto grado de suavidad y dulzura con la que muere el alma que ya ha sido unida a Dios por cuanto “mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor”; nótese el uso en esta oración de los sustantivos “ímpetu” y “encuentro” acompañados respectivamente por los adjetivos “subido” y “sabroso”, el primero regido por el adverbio “más” que determinaría el alto grado, como lo hizo con el adverbio “muy” en lo subido del ímpetu, el cual tiene como rasgo característico una especie de brío o fuerza impetuosa exagerada expresada a través del énfasis “más subidos”.

Llama la atención que son “más subidos ímpetus” en plural. No es una fuerza, sino fuerzas impetuosas de alto grado que serían el modo de dicha muerte (quizá también el medio utilizado para ésta). Además, se habla de cómo esta se ejecuta “con... encuentros sabrosos”; el encuentro es la coincidencia de dos -el alma y Dios-, los cuales son gustosos al hombre. Curiosamente la preposición “con” también rige esta segunda parte de la frase, por lo que el medio por el cual

se llega a tal muerte son los “encuentros sabrosos” que ya se hacen naturales en el alma por la unión que vive. Nótese que no es un solo encuentro, son muchos, lo que podría hacer pensar en la constante renovación de lo gozoso del acto, no un gozo último y cerrado, sino un gozo renovado, siempre nuevo, del que se apacienta el alma.

También afirma que esta muerte es “preciosa”. Con este adjetivo (el cual es tomado de Sal 115,15) quiere sintetizar lo que viene hablando (extrañamente utiliza un término en singular), sustentando la pluralidad de los “más subidos ímpetus” y de los “encuentros sabrosos” en el hecho de que “aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas de el alma, y van allí a entrar los ríos de el amor del alma en el mar, los cuales están allí ya tan anchos y represados que parecen ya mares”. Es una especie de síntesis de todos los tesoros que posee el alma por el estado de unión desde “lo primero y lo postrero de sus tesoros” los cuales le llevan a esos “gloriosos encuentros” producidos por estar “pura y rica y llena de virtudes y dispuesta para ello”, pero no por ella misma sino “porque en este estado deja Dios al alma ver su hermosura y fíale los dones y virtudes que le ha dado” de lo que se puede deducir que ya el alma disfruta de los “gloriosos encuentros” entre Dios y ella, pero ahora en la eternidad, ya que tal confianza de posesión de los dones y virtudes divinas se da en la unión definitiva de la muerte.

En la explicación que da de la segunda canción en LIB 2,1, se hace el anuncio de la explicación del verso “matando muerte, en vida la has trocado”, diciendo que, al trocar su muerte en vida, Dios en su Trinidad la transformó en sí, la lleva al éxtasis de la unión divina (Álvarez 2008, 12).

Para el desarrollo de la explicación del último verso de la segunda canción, Juan de la cruz hace una pequeña introducción al final del penúltimo verso, donde afirma que tal muerte se hace en “los apetitos imperfectos que la andaban quitando la vida espiritual”. Los “apetitos imperfectos” son los que en verdad quitan la vida espiritual. Teniendo esto en cuenta se puede comprender mejor lo que dirá con la expresión “matando muerte, en vida la has trocado”. La define en 2,32 como “privación de la vida”, y amplía la idea afirmando que “viviendo la vida, no queda rastro de muerte”. La idea es matar la muerte, por tanto, la que en este primer momento se encargaría de darle muerte a la muerte es la vida misma. Pero hay dos tipos de vida, la “corporal y natural” y la “vida espiritual perfecta que es posesión de Dios por unión de amor”, esta última se puede alcanzar “por la mortificación de todos los vicios y apetitos y de su misma naturaleza totalmente” (LIB 2,32) y es la que mata la muerte sin dejar rastro de ella.

Aclara además que “lo que aquí el alma llama muerte es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo y los apetitos y gustos de criaturas”. Este hombre viejo es un acto de ocupación de la memoria, el entendimiento y la voluntad en el siglo y las criaturas, es lo que llama Juan “ejercicio de vida vieja”, pero lo más interesante es que la tal “es muerte de la nueva, que es la espiritual”.

Se hace necesario quitar este hombre viejo que mata la vida nueva-espiritual, ya que “no podrá vivir el alma perfectamente si no muere también perfectamente el hombre viejo”, que es compartir la misma gloria que vive Cristo (García 2005, 47). Entonces, según esto, el término *muerte* en la canción es sinónima de *hombre viejo*, y éste último es el que se entrega a los “apetitos del alma y sus potencias según sus inclinaciones y operaciones” por cuanto estas “eran operaciones de muerte y privación de la vida espiritual” las cuales, “matando”, llevándolas a su fin, “se truecan en divinas”.

Es preciso afrontar el sufrimiento de la muerte por la cual se logra la redención (Juan Pablo II, 1984), la vida espiritual. Este “matando muerte”, que es cambiar los apetitos y operaciones que eran de muerte, se matan en la unión divina y por eso, tanto los apetitos como las operaciones, se hacen divinas (O’Rourke 2003, 530-569). Juan de la cruz no está hablando en este caso del fallecimiento natural del hombre, sino del desorden de sus apetitos y operaciones de muerte que le ocasionaban estar privado de la vida espiritual, se trata de que, a través de la unión con Dios, se le dé muerte a la muerte. Viene ahora el párrafo más denso de esta parte de la explicación, el numeral 34, ya que en este apartado aparece diez veces el término *muerte*. Quizá sea uno de los más ricos respecto al tema en sus escritos.

Lo primero que dice es que, al tener el alma “sus operaciones en Dios por la unión que tiene con Dios, vive vida de Dios, y así se ha trocado su muerte en vida, que es su vida animal en vida espiritual”. Acá se está afirmando que el hombre ya no entiende según sus habilidades naturales sino según Dios, porque su entendimiento está unido al entendimiento divino. Así también la voluntad ahora ama no naturalmente sino con amor divino “movida por la fuerza del Espíritu Santo” por cuanto ahora la voluntad del hombre se ha unido a la de Dios y se hacen una. La memoria supera sus percepciones naturales de “las figuras y fantasmas” para ahora “tener en la mente los años eternos”. El apetito natural también se diviniza para gustar, no ya “el sabor de criatura, que obra muerte”, sino cambiando a “deleite de Dios”, aclarando que “porque está unido con él, ya sólo es apetito de Dios”.

Afirma también que “todos los movimientos y operaciones e inclinaciones” naturales se convierten en “movimientos divinos... vivos en Dios”, donde el alma ahora está toda “movida por el espíritu de Dios” siendo una “verdadera hija de Dios”. Podría decirse que esta alma está endiosada, aunque afirma que no en sustancia, dejando en claro que, a pesar de la unión tan aparentemente aniquilante, el alma sigue siendo otra ante Dios porque sigue siendo diferente en esencia, a pesar de que la divina unión se haga en el centro del alma (Langella 2021, 19-37) sin que se convierta esta en un proceso de aniquilación de la individualidad, aclarando además que, por más perfecta que parezca la tal unión o vida espiritual, no lo es en totalidad plena porque la plena se dará “en la otra” vida.

Refuerza toda esta idea repitiendo la palabra *muerte* ocho veces al final del numeral donde resalta con insistencia que la muerte ha muerto por la vida, y por eso se ha cambiado en vida, utilizando la palabra “trocar” para señalar que no es simplemente una transformación como la que tendría un ser vivo de la infancia a la adultez, sino más bien un cambio total de una cosa a otra absolutamente diferente acontecida por la unión con Dios (Álvarez 2008, 12). Como lo dice Juan “está muerta el alma a todo lo que era en sí, que era muerte para ella, y viva a lo que es Dios en sí”.

Cabe resaltar que utiliza tres textos de la Sagrada Escritura para explicar el acontecimiento, que, por cierto, es la fuente principal de su meditación, al punto que en uno de los momentos donde vivió más de cerca la *muerte* como lo fue la cárcel de Toledo, la biblia “fue el único libro del que no se separó nunca... ni en el lecho de muerte cuando pide que se le lea el *Cantar de los Cantares*” (Giraldo 2016, 35). Los textos son tomados del apóstol Pablo y del profeta Oseas. El uso que hace del texto latino de 1 Cor 15,54 es particular especialmente cuanto se refiere al adjetivo “Absorta” el cual se puede traducir como absorbido, y si el autor tradujo de esta manera, se entiende que la vida-victoria ha absorbido o engullido la muerte (Herráiz 2007, 34), se la ha como tragado y así la desaparece.

En la presentación que hace de la tercera canción, comentando el verso “las profundas cavernas del sentido”, relaciona las cavernas con el entendimiento, la voluntad y la memoria, las cuales son de alcance “profundo... porque lo que en ellas puede caber, que es Dios, es profundo e infinito”, por lo que ha dicho en Ll 3,21 que “el vacío de ésta es deshacimiento y derretimiento de el alma por la posesión de Dios” y en 22 afirma que “su deshacimiento y pena es muerte infinita”.

Por tanto, la no posesión de Dios hace que el desasosiego y pena del alma sea “muerte infinita”, vacío relacional (Coe 2000, 293-307), la cual sería la pena



de la otra vida si no se tuviera a Dios del cual el alma siempre tiene codicia, deseos infinitos, porque a Dios se “espera por momentos de intensa codicia”, de allí que esta impaciencia o deseo codicioso del alma de tener a Dios en sí sea tan parecida a la muerte infinita, aunque, según dice Juan, “cuando el alma desea a Dios con entera verdad tiene ya al que ama”. Claro está que se refiere especialmente a la memoria por cuanto tiene un recuerdo de Dios muy profundo, que solo se sacia con el mismo Dios.

## VII. LA MUERTE EN LAS OBRAS MENORES: POEMA “VIVO SIN VIVIR EN MÍ”

Lo primero que se debe precisar para la correcta comprensión del poema es que la canción es dispuesta por Juan en forma octosílabo, con lo cual entra en la forma de los Romances como lo hace en otros poemas. La pretensión es realizar una composición enmarcada en la estructura de las liras o canciones de la época, aunque con una gran libertad en la redacción y especialmente en la rima.

En el poema “vivo sin vivir en mí” el término *muerte* en singular aparece siete ocasiones, en plural una vez, y otras tantas como verbo. Podría decirse que Juan realiza un contraste entre el acto de “morir” y la *muerte* que está experimentando. En las estrofas donde utiliza el sustantivo es en la primera, tercera, cuarta, séptima y octava, con un énfasis muy especial en la cuarta. Comienza realizando algo que podría ser una queja: “este vivir ¿qué será?” diciendo que “este vivir... / mil muertes se me hará” -relacionando “este vivir” con “me hará” por el singular- porque lo que se desea es morir a esta vida para llegar a la vida que espera, por eso esta vida le parece mil muertes, muertes que, según sus mismos escritos, podrían interpretarse como “heridas espirituales de amor” (CB 1,19).

Según se puede inferir de la segunda estrofa, la vida que vive ahora es muerte, por eso no la quiere vivir y está en la paradoja de morir por no morir, esta se explica en la estrofa tercera cuando dice que “estando absente de ti / qué vida puedo tener / sino muerte padecer / la mayor que nunca vi”. Siente el padecimiento de la muerte eterna, la pena y dolor de ella, encontrándose aún vivo naturalmente. Lo que desea es vivir el alivio del pez que, al salir del agua y morir en su naturaleza, logra por analogía la muerte que desea el alma (ya se dirá por qué se infiere que es un alma la que escribe), y se encuentra otra paradoja, “pues, si más vivo, más muero” y esto le causa lástima de sí misma.

Aún el encuentro con Jesús en la Eucaristía le genera “sentimiento” ya que “todo es para más penar” por no poderle gozar y verle como desea, con lo que

asegura que no solo la Eucaristía sino “todo” lo que pueda traer consuelo de Su presencia, se le convierte en pena; se puede notar entonces que la vista y gozo que quiere tener de Dios es el de la eternidad. La esperanza de verle se le transforma en dolor y pavor inmensos porque esta misma esperanza le hace ver que puede perderle.

Cuando en la estrofa siete le grita “sácame de esta muerte” lo que le está pidiendo realmente es que la sustraiga de esta vida a la que ella considera muerte. Acá le dice “no me tengas impedida” -por el uso del femenino se puede ver que es un alma la que habla con Dios-, y, contrario a la “tela” de la que habla en Llama que pareciera ser delgada, acá la vida terrena -que es muerte- es un “lazo tan fuerte” que la separa de lo que desea y por eso pena por verle y tiene un mal completo. Esta vida es muerte porque, según la última estrofa, lamentará la vida eterna “en tanto que detenida / por mis pecados está”, de allí que llorará la suya propia, que es la vida terrena, la cual es reflejo de su vida pecadora.

La estrofa octava tiene dos verbos en futuro en los primeros versos “lloraré” y “lamentaré”. El primero de ellos se relaciona con “mi muerte ya”, una forma retórica extraña en cuanto a que es un verbo futuro con un adverbio que indica inmediatez. La muerte de la que habla es la del pecado que es la vida misma en la que está el alma como lo dirán los versos siguientes, en lo cual Juan ha compaginado su enseñanza con la idea bíblica de la muerte como causa del pecado, como lo dirá Pablo en Rm 5,12, donde se utiliza el sustantivo griego θάνατος en el más puro sentido bíblico. El autor no espera a la muerte corporal para llorar como se hace normalmente, sino que desde “ya” tiene el dolor que vive los cercanos cuando uno de los suyos fallece. El alma no espera a que nadie le llore por una muerte que sería para él más bien gozo, pues ella desemboca en vida y es vencida o superada, de allí que el alma, al no verse muerta a esta vida, llora y se lamenta como si estuviera en continuo duelo por sí misma, el duelo que se supondría vendría en el futuro, pero que él atraviesa “ya” quizá como preámbulo a la definitiva esperada.

Finaliza el poema subrayando el anhelo de la nueva condición “¡Oh, mi Dios!, ¿cuándo será / cuando yo diga de vero: / vivo ya porque no muero” la pregunta es un anhelo profundo y quizá doloroso -esto se entiende por la expresión admirativa “oh”- de tener la vida eterna donde ya no muere, donde ya no peca, experiencia conocida como la “impeccabilità” enseñada en el quietismo, y también en la mística como se puede ver en el fraile de Fontiveros y un siglo más tarde en san Pablo de la cruz quien dedica uno de sus tratados al tema de la muerte (Artola 1998, 782).

En la canción se contrastan de manera importante la expresión “muerte ya” y “vivo ya”. Así como llora su muerte verdadera que es la de la vida presente, la del pecado, ansía decir (y esto por la pregunta de cierre) “vivo ya porque no muero”, puesto que ha superado el pecado y la vida presente y en esta condición ya no hay llanto ni lamento, y así como se lamenta de ella en el presente, espera el día en el que pueda decir que la muerte no exista porque está “vivo ya”, expresión con la que, a pesar de estar enmarcada en medio de una pregunta, sugiere exclamación de alegría que contrasta con todas las ocasiones en las que la muerte ronda el poema.

Estos versos cantan el anhelo de un alma que desea ya gozar (muy en relación con la expresión “rompe la tela de este dulce encuentro” de Llama) de la vida eterna “nueva e inagotable” (González 2015, 43), de la unión plena con Dios que es el Amado del alma. Se puede afirmar que no tiene a Dios y ya no se tiene ni a sí misma como lo dice en la primera estrofa “sin mí quedo”, todo lo ha perdido por Él, para gozar de Él en la unión perfecta, pero ahora que todo lo ha perdido, pues ha muerto a todo lo que no es Dios (Herráiz 2007, 33 -una de las ideas más determinantes del Juan de la cruz- (Baruzi 2002, 383), siente que la vida presente es muerte porque le mantiene alejada del que anhela, y cree que son los pecados los que la atan a esta vida como lo dirá en la estrofa octava .

Nada le causa alivio, la misma esperanza se le ha convertido en causa de aumento del dolor, y la insistencia en decir “muero porque no muero” es sinónimo del anhelo del “rompe la tela de este dulce encuentro” sabiendo que es Dios quien puede darle la muerte definitiva, romper ese “lazo tan fuerte” que la tiene inhabilitada de la unión total. La comprensión del θάνατος en el neoplatonismo apuntaba a la necesaria liberación del cuerpo para alcanzar la verdadera vida, por lo que puede verse una resonancia de esta idea aquí y en otras partes de las obras donde habla de la constante tensión del alma por morir a la vida natural para unirse con Dios, quizá esto último también por influencia del gnosticismo (Kittel ed. III 1965, 7-25).

Según la doctrina sanjuanista en este punto, cuando el alma ya ha gozado de la unión de amor en cuanto es posible en esta vida, su anhelo ahora se desborda hacia el gozo de la otra, la eterna, que le une de manera definitiva al esposo y la libera del dolor de no tenerle plenamente, lo cual es muerte para ella, tanto la pena que sufre como el mismo hecho de vivir en esta vida. Pero la insistencia con la que suplica el alma en la canción hace ver que ya no duda de que tal ruptura del lazo se logre, aunque siente que se demora mucho y cree que son sus pecados los causantes de este retraso. Este vivir se le parece a la pena de mil muertes; la indicación de las “mil muertes” se encuentra en CB 1,19

donde las relaciona con las “lanzadas” que son las “heridas espirituales de amor” que “la hacen salir de sí y entrar en Dios”.

En la estrofa primera cuando habla de mil muertes, se puede afirmar que, como dice Ct 2,5, el alma está enferma de amor. También estas “mil muertes” pueden ser, según el mismo poema en la estrofa segunda, el “continuo morir”, el hecho de estar privada de la vida que anhela que es vivir con Dios (“vivir contigo” dirá el religioso), aunque, a la verdad, se opta por la primera línea por la conexión implícita de estos dos textos (vivo sin vivir en mí 5,1 y CB 1,19) pues solo en ellos se encuentra la expresión “mil muertes”.

## VIII. CONCLUSIONES

Juan de la cruz vio cara a cara la muerte en diferentes momentos, observó su crueldad emocional y física en la enfermedad, no solo de personas ajenas a su círculo familiar, sino también en aquellos que amaba y en su propia vida. Es interesante que, al leer sus obras y encontrarse con la dicha realidad, Juan presenta tanto la dureza de la muerte, la agonía, las rupturas, así como también las ventajas de ella, quizá por haberla visto como única posibilidad de la liberación del dolor y el sufrimiento en enfermos como los sifilíticos. La muerte como mecanismo espiritual de liberación puede estar vinculada al paso del religioso por la cárcel conventual de los calzados de la que saldrá resucitado y lleno de Luz, transformado por su visión y unión con el Amado, lo que le dará material experiencial para su posterior reflexión del tema.

Como se puede notar, son diversas las formas en las que el fraile de Fontiveros utiliza el término *muerte*, si bien el desarrollo principal que realiza en Noche, Cántico y Llama, obras en las que más aparece la palabra relacionada con la “muerte mística” dada en la unión de amor, se centra específicamente en el estado de la muerte como contraria a la vida, también como sinónimo de vida y como paso obligado a la vida eterna. El libro de Subida tiene una presentación mucho más amplia y diversa del concepto, se utiliza para hablar de la muerte física, pero también de la muerte mística, pasando por diferentes ideas y usos del término que pueden estar justificados por la definición que tiene dicho vocablo en la Sagrada Escritura (Artola 1998, 782).

Según Eulogio Pacho, y teniendo en cuenta las referencias al término cuando se habla de la “muerte natural”, a Juan no le interesa ahondar en dicho aspecto, a pesar del interés que en aquella época se tiene por reflexionar acerca del “buen morir” (Diez 2009, 388). Este mismo autor señala que, según la

exposición del místico, la muerte se da cuando el hombre carece de amor o de Dios, aunque, como se vio, el amor también la causa.

Adicionalmente se habla de la “muerte espiritual” que es la mortificación de los apetitos desordenados teniendo como paradigma la muerte misma de Cristo que sirve como camino de vaciamiento para la unión con el Amado, para la resurrección a la vida eterna.

Se puede decir que el tema es especialmente desarrollado como símbolo contradictorio respecto a la vida. Juan de la cruz se refiere a la vida presente como muerte porque es donde se experimenta la debilidad del pecado, pero también es la esperanza que se tiene para la unión con Dios por el amor, por lo que el alma anhela morir para tener ese “dulce encuentro”. Hay una contradicción interesante en cuanto a que la muerte es, por un lado, “tela” delgada que Dios debe rasgar para unir a la amada con el Amado, sin embargo, también es definida como “lazo tan fuerte”, mostrando por medio de esta expresión que, si bien el ser humano en cierta medida puede llegar a prepararse al encuentro de unión con Dios, la muerte es “lazo tan fuerte” porque él no lo puede romper, una idea que, vinculada a la expresión “rompe la tela de este dulce encuentro”, muestra que la final solo la puede ejecutar Dios con su “vista y hermosura” como culmen de una acción pasiva y gratuita de la búsqueda de Dios al hombre.

El amor es fuerte como la muerte, de allí que el amor haga penar. Es enfermedad de muerte que produce casi la agonía del hombre que quiere unirse a Dios, por eso la enfermedad del amor lleva a que se le desee, la cual se hace dulce porque une a los amantes; no se trata de un sentimiento masoquista que busca morir por gusto a la muerte misma, sino por amor de Dios, teniendo como fin definitivo la resurrección a imitación de Cristo. Es llamativo que ni siquiera al hablar del Sacramento eucarístico se refiera al gozo, más bien es pena porque no consuma la plenitud del amor que quiere el alma con su Esposo. Al tener dulzuras limitadas por la vida terrena, el ser humano ante la Eucaristía sufre hasta que no llegue a vivir en plenitud de unión con Dios donde ya la muerte no existe, pues ella ha tenido su declive para dar lugar a la vida eterna que es vida divina de unión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, María A. Experiencia y expresión de lo inefable en San Juan de la Cruz, *Hipertexto* 7 (2008): 1-17.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2523049>

- Artola, Antonio. "Morte mística". En *Dizionario di Mistica*, ed. Luigi Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi. Città del Vaticano: libreria Editrice, 1998.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.
- Cabrera, Isabel. "San Juan de la Cruz y el sufrimiento". *Revista de la universidad de México* 511 (1993): 35-36.  
<https://www.revistadelaulniversidad.mx/articles/ea84eab5-bcfc-4570-9cfb-c8d4323b9b33/san-juan-de-la-cruz-y-el-sufrimiento>
- Coe, John. "Musings on the dark night of the soul: Insights from St. John of the cross on a developmental spirituality". *Journal of Psychology and Theology* 28 (2000): 293-307. <https://journals-sagepub-com.ezproxy.uniminuto.edu/home/ptj>
- De Fiores, Stefano y Goffi, Tullo. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- Diez, Miguel Ángel. "Escatología". En *Diccionario de San Juan de la Cruz*, ed. Eulogio Pacho. Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Era Biblioteca. 1981.
- Esquenazi, Fabio Samuel. "Análisis de la mirada como cadena cohesiva léxica en el conjunto estrofa-comentario de las liras 10, 11 y 12 de Cántico Espiritual «B» de San Juan de la Cruz", *Revista Philologica Romanica* 14 (2014): 41-68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6318085>
- Galgani, Gema. *La gloria de la Cruz. Autobiografía. Diario espiritual. Cartas. Éxtasis. Otros escritos*. Traducción de Miguel González. Madrid: BAC, 2002.
- García, Florencio. "Una Palabra habló el Padre que fue su Hijo". *Jesucristo en San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- García, Jesús. Itinerario espiritual del hombre sanjuanista, *Salmanticensis* 52 (2005): 39-67. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1166882>
- García, Pablo. *Cartas de Santa Gema Galgani. A su director espiritual, P. Germán de San Estanislao, pasionista*. Madrid: Edibesa, 2015.
- Giraldo, José Jeymis. "Dios, Hombre y Belleza en San Juan de la Cruz". Máster en Teología, Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- González, Lucero. "Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística". *Estudios Filosóficos* 47 (2013): 155-176. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379837110008>
- González, Lucero. "Finitud, Erotismo y Experiencia Mística en San Juan de la Cruz". *Revista de Filosofía Open Insight* 6 (2013): 43-68. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639455004>
- González, Lucero. "Ascética y mística en la noche activa del sentido. La Doctrina de la Negación, en el primer libro de la Subida del Monte Carmelo, de san Juan de la Cruz". *Revista Iberoamericana de Teología* 19 (2014): 9-32.

- <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5877359>
- Herráiz, Maximiliano. “San Juan de La Cruz, Místico de la Vida Teologal”. *Xipe Totek* 16 (2007): 19–39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2277321>
- Johnson, Adam. “The crucified bridegroom: Christ's atoning death in St. John of the Cross and spiritual formation today”. *Pro Ecclesia* 4 (2012): 392-408. <https://doi.org/10.1177/106385121202100403>
- Juan Pablo II. “Salvifici Doloris” (1984). [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html)
- Kittel, Gerhard, Ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965.
- Langella, Simona. “Perspectiva mística desde la mirada sanjuanista”. *Cauriensia* 16 (2021): 19-37. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.19>
- O'Rourke, Marjorie. “A Beautiful Ending: Juan De La Cruz's 'Cántico Espiritual’”. *The Journal of Theological Studies* 54 (2003): 530-569. <http://jts.oxfordjournals.org/>
- Universidad de Chile “Sólo la muerte”. Consultado el 6 de agosto de 2022. [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)
- Nugent, Donald Christopher. “Mystical and evangelical theology in Martin Luther and St John of the Cross”. *Journal of Ecumenical Studies* 28 (1991): 555-565. <https://dialogueinstitute.org/jes>
- González, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Pikaza, Xabier. *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*. Madrid: San Pablo, 2017.
- Pontificio Consejo de la Cultura. *La via pulchritudinis. Caminos de evangelización y diálogo*. Madrid: BAC, 2008.
- Rodríguez, José. *San Juan de la Cruz. La biografía*. Madrid: San Pablo, 2012.
- Ruano, Lucinio. *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. Madrid: BAC, 2009.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria, una estética teológica. 3. Estilos Laicales. Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy*. Madrid: Encuentro, 2011.

Edwin Fernando Reina Herrera  
 Universitaria Pontificia Bolivariana  
 Campus Laureles  
 Circular 1 No. 70 - 01  
 Medellín (Colombia)







## LA HIPÓTESIS DE LOS DOS RATZINGER

### *THE HYPOTHESIS OF THE TWO RATZINGERS*

CARLOS SOLER FERRÁN

*Universidad Internacional de La Rioja*

Recibido: 11/06/2024

Aceptado: 22/09/2024

#### RESUMEN

Este estudio intenta verificar la hipótesis de las dos fases contrapuestas en la evolución intelectual de Ratzinger: las primeras décadas habría sido un teólogo progresista, y después se habría convertido repentinamente en conservador. Antes de examinar la hipótesis, ofrezco el contexto intelectual del autor y considero su trayectoria en dicho contexto. Paso a examinar la hipótesis, en los siguientes pasos: primero establezco que no es inverosímil en abstracto. Después hago un breve análisis de las fuentes secundarias sobre la cuestión. A partir de ahí me centro en las fuentes primarias. Expongo en tercer lugar cuáles son éstas. En cuarto lugar, pongo algunos ejemplos de evolución teológica en el autor. En el quinto y último paso documento que el autor ha negado tal mutación sustancial, establezco que hay algunas constantes en la orientación fundamental de su teología y que, en cambio, no se encuentran evidencias significativas en el sentido contrario. Concluyo que se puede negar la hipótesis, tanto desde las fuentes primarias como secundarias, a expensas de ulteriores investigaciones.

*Palabras clave:* evolución de Ratzinger, teología progresista, teología conservadora, Benedicto XVI.

## ABSTRACT

This study attempts to verify the hypothesis of two contrasting phases in Ratzinger's intellectual evolution: in the first decades he was a progressive theologian, and then he suddenly became a conservative. Before examining the hypothesis, I provide the author's intellectual context and consider his trajectory in that context. I examine the hypothesis in the following steps: first I establish that it is not implausible in the abstract. Then I make a brief analysis of the secondary sources on the issue. From there I focus on the primary sources. Thirdly, I explain what these are. Fourthly, I give some examples of the author's theological development. In the fifth and last step I document that the author has denied such a substantial mutation, establish that there are some constants in the fundamental orientation of his theology and that, on the other hand, no significant evidence to the contrary can be found. I conclude that the hypothesis can be denied, both from primary and secondary sources, at the expense of further research.

*Keywords:* Ratzinger evolution, progressive theology, conservative theology, Benedict XVI.

## I. INTRODUCCIÓN

Esta contribución sobre la hipótesis de los dos Ratzinger se enmarca en una investigación sobre fe y política en Joseph Ratzinger. Para profundizar en este punto concreto (fe y política) es necesario tener presente su biografía y el conjunto de su obra. Ahora bien, se ha difundido la imagen de que esa biografía y esa obra no son unitarias, que existe un súbito cambio de orientación fundamental en la teología de Ratzinger: primero progresista y después conservadora. En este trabajo intento verificar esa hipótesis apoyándome sobre todo en las fuentes primarias, como paso previo para una correcta hermenéutica en las investigaciones sucesivas. El trabajo tiene también una segunda intención: fallecido el teólogo alemán, está recibiendo homenajes a la par que críticas. Pretendo unirme a esta corriente con el presente estudio. Abordo este trabajo desde la simpatía intelectual de quien ha podido leerle durante decenios y se siente enriquecido por ello.

La fuente principal ha sido el estudio directo de las principales obras de Ratzinger. A ellas se añaden algunas biografías que menciono más abajo y los estudios que se pronuncian sobre la hipótesis; de modo ocasional, las opiniones de otros autores. Se trata, pues, de una interpretación de la evolución teológica

de Ratzinger hecha principalmente desde la asimilación directa de sus escritos, desde las fuentes primarias.

Para abordar esa pregunta es necesario tener en cuenta el contexto teológico en que se mueve Ratzinger. Por la siguiente razón: sí ha habido una profunda mutación en ese contexto teológico. Esto nos lleva a replantearnos la cuestión así: en estas circunstancias cambiantes ¿Ratzinger ha sido sustancialmente el mismo?, ¿o ha mutado en lo esencial, quizás como reacción a ese cambio en las circunstancias? Como veremos, la impresión de mutación del autor puede ser un efecto producido por esa mutación del contexto.

Concretando un poco más, en las décadas previas al concilio existía un apoyo oficioso a una teología conservadora. En ese contexto, la teología de Ratzinger, que se situaba en línea con la renovación teológica, podía ser calificada de progresista. Mutado profundamente el ambiente teológico, pudo ocurrir que esa misma teología pasara a ser vista como conservadora. Teniendo en cuenta esto, la pregunta sobre la unidad de la teología de Ratzinger se debe reformular así: ¿mantuvo una sustancial continuidad con su orientación teológica previa al concilio?, ¿o modificó sustancialmente esa orientación?

Para comenzar, esbozo la situación intelectual en la que vive el autor alemán: la teología católica, la teología protestante, y el ambiente filosófico general; y señalo cómo se mueve Ratzinger en esa situación. Todo esto constituye en el punto 2.

Hecho esto, abordo en el punto 3 la pregunta sobre si hay un único Ratzinger o dos. La hipótesis no es insostenible en abstracto, pues se ha dado en otros autores (1º). Examino brevemente la literatura secundaria que se ha pronunciado sobre esa hipótesis (2º). En el paso principal repaso cronológicamente las principales obras del autor (3º), pues la pregunta ha de ser respondida desde esa cronología. Constató algunos ejemplos de evolución teológica del autor (4º). La conclusión (5º) es que esa mutación no encuentra suficiente evidencia en sus obras, que el autor siempre negó tal mutación fundamental; por el contrario, se apuntan algunas constantes fundamentales del modo de pensar de Ratzinger que invitan a negarla: en particular, la eclesialidad de su teología, la atención a la pretensión de verdad y de totalidad del cristianismo; y, como consecuencia, su confianza en la razón, a la que reconoce un papel central en la fe y en la teología. Estas constantes habrán de exponerse con detalle en un estudio posterior.

Antes de entrar en materia debo ofrecer una breve mención de las biografías de Ratzinger y decir que, hasta donde se me alcanza, todas ellas comparten la negación de esa hipótesis. Hay muchas y buenas biografías de Ratzinger. Son todas, en mayor o menor medida, biografías intelectuales. Está, en primer lugar,

su breve libro autobiográfico (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997)<sup>1</sup>. Después, merecen ser destacadas las de Rowland<sup>2</sup>, Blanco<sup>3</sup> y Seewald<sup>4</sup>. Aquí las tendremos en cuenta de un modo marginal, así como otras fuentes secundarias.

## II. EL CLIMA INTELECTUAL EN QUE SE MUEVE JOSEPH RATZINGER

Miremos, como a vista de pájaro, cuál era el ambiente intelectual en que vivió nuestro autor, y cómo se situó en ese contexto. Creo que podemos distinguir dos fases: por un lado, la época de formación de Ratzinger y sus primeros años como profesor (más o menos hasta los 60); y, por otro, desde los 60, en que la situación intelectual y espiritual cambió bastante. Presto más atención a la primera fase, los decenios de su formación, que fueron decisivos para la configuración intelectual del teólogo alemán.

Vamos a ver ese contexto intelectual en tres ámbitos: la teología católica, la teología protestante (a la que Ratzinger estuvo muy abierto), y el clima filosófico e intelectual general (al que también prestó una atención constante).

1º. La teología católica de la primera mitad del s XX se caracteriza por tres elementos: la neoescolástica promovida desde los tiempos de León XIII; la reacción al modernismo liderada por s. Pío X; y el intento de hacer una nueva teología, que rompía los estrechos moldes de esas dos tendencias. Existía una

1 Para las obras de Ratzinger, además de dar la referencia bibliográfica de la edición que he manejado, doy también la fecha y título del original, para que el lector pueda hacerse cargo de la evolución biográfica del autor, que es el objeto de este trabajo. Remito a la bibliografía que elaboró Vinzenz Pfnür, *Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*. 26 de abril de 2011, <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf> último acceso 20 de abril de 2023. Las ediciones de Ratzinger que he manejado para este trabajo son con frecuencia posteriores o muy posteriores al original. Por lo que su referencia, por sí sola, podría desorientar sobre la evolución intelectual del autor, que es lo que nos interesa aquí: por este motivo conviene retener la fecha tomada de Pfnür. En la lista bibliográfica final las obras del Ratzinger están ordenadas por la fecha del original. En ella doy de nuevo los datos completos de la edición que he manejado, y el título y fecha del original.

2 Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008). También Tracey Rowland, *Benedict XVI: a guide for the perplexed* (London: T & T Clark, 2010).

3 Pablo Blanco, *Benedicto XVI: la biografía* (Madrid: San Pablo, 2023). Esta obra incluye y supera otras aproximaciones biográficas de Blanco en años anteriores. En cambio, sigue siendo necesaria Pablo Blanco, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2012). Cf. Ángel Luis Lorenzo, "Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciadas", *Cauriensia* 15 (2020): 505-527.

4 Peter Seewald, *Benedicto XVI, una vida: biografía* (Bilbao: Mensajero, 2020).

discusión, a veces acalorada, entre escolásticos y antiescolásticos, pero el apoyo oficial lo tenían los primeros<sup>5</sup>.

La neoescolástica y el antimodernismo formaban una cierta unidad. Como veremos enseguida, ambas intentaban hacer frente a problemas que amenazaban la esencia misma de la fe, y ambas lo hicieron desde una opción por la seguridad, opción que resultó ser esterilizante. La teología católica, que después de Trento se había encerrado un poco, acentuó más ese aislamiento. Aunque la neoescolástica es anterior, empezamos por el antimodernismo, que considero más determinante en las décadas de formación de nuestro autor.

—La reacción antimodernista<sup>6</sup>. Para explicarla debemos adelantar algo sobre la teología protestante. La llamada “teología liberal” del XIX y comienzos del XX había negado la divinidad y el mesianismo de Jesucristo, y se había quedado solo con la figura humana de Jesús y su mensaje moral. Sostenía que tanto su divinidad como su condición de mesías-salvador eran creaciones de la primitiva comunidad cristiana. Intentaba recuperar así al verdadero Jesús de Nazaret, su atractiva personalidad humana y su hermoso mensaje moral, despojándolo de esas adherencias míticas que desfiguraban su imagen: ni era Dios ni era el salvador. Como se ve, esto supone una renuncia a lo esencial de la fe cristiana. Esta teología nace, como se ha dicho, en ambientes protestantes.

Cuando la teología liberal entra en ambientes católicos, hacia 1900, recibe el nombre de “modernismo”. Se comprende la fuerte reacción de toda la Iglesia, con los pastores y el papa a la cabeza, puesto que estaban en juego los fundamentos mismos de la fe. La intención fundamental de la reacción era pues, y seguirá siendo, necesaria. Pero su aplicación no fue tan acertada.

5 Cfr. José Luis Illanes y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología* (Madrid: BAC, 1995), 314.

6 Ratzinger señala con fuerza tanto el error fundamental del modernismo como los excesos y consecuencias negativas de la reacción antimodernista. Indico algunas fuentes para la visión de Ratzinger sobre este asunto. Alguna breve alusión en *Problemi e risultati del concilio* (Brescia: Queriniana, 1966), 41-42 (original *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 1965). *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Salamanca: Sígueme, 1972), 97-98 (original italiano, que traduce artículos alemanes de 1965-1970: *Storia e dogma*, 1971). *El camino pascual* (Madrid: BAC, 2005), 37-38 (original *Il cammino Pasquale*, 1985). *Naturaleza y misión de la teología* (Pamplona: Euns, 2007), 58 y 119 (original *Wesen und Auftrag der Theologie*, 1993, recopilación de artículos de 1982-1990); en la página 58 de la edición española citada advierte del riesgo de recaer en una “apoteosis del magisterio. El peligro de una supervisión estrecha y mezquina no es una fantasía. Lo muestra la historia del conflicto modernista”. Ratzinger ve la situación postconciliar como una continuación aplazada de la crisis modernista, que se había cerrado en falso: *Fe y futuro* (Salamanca: Sígueme, 1973), 69 (original *Glaube und Zukunft* 1970). Encontramos un ejemplo de las duras medidas disciplinares que siguieron a la crisis modernista cuando habla de su profesor F. W. Maier: *Mi vida, recuerdos* (Madrid, Encuentro, 2006), 96-100 (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997).

En efecto, esta reacción, tuvo algunas consecuencias negativas. La autoridad fomentó que la enseñanza en los seminarios y facultades de teología se limitara a lo seguro. Se originó así una teología algo cerrada en sí misma, pobre y carente de vida. Una teología que parecía reducir la fe viva a un esquema sin alma y sin fuerza interpelante. Apenas entraba en diálogo con la cultura del momento, ni en contacto con la realidad. La fe aparecía aburrida y aburridora, no daba sentido a la existencia. En general, vastos sectores de la Iglesia católica se colocaron netamente a la defensiva. Esto se comprueba ojeando la manualística de la época: lo que se estudiaba en los seminarios y facultades de teología corresponde a estas características.

Resumamos estas dos valoraciones. Como veíamos, la intención fundamental de esta reacción era válida y necesaria, pues se trataba de defender la esencia misma de la fe. Al mismo tiempo, la Iglesia tasó muy alto el precio a pagar, quizás más alto de lo que realmente era necesario. Había otros modos de defender la fe, que se demostraron no sólo más eficaces, sino también más fieles a la lógica interna de la fe.

—La neoescolástica. Como decía, este fenómeno es anterior al modernismo. Durante el XIX muchos compartían el siguiente diagnóstico: las causas de la decadencia de la fe no estaban tanto en razones sociales y políticas cuanto en razones intelectuales<sup>7</sup>. En concreto, se dejaba sentir una dificultad acuciante, que en síntesis es la siguiente. Desde Hume y Kant se afirmaba la imposibilidad de todo conocimiento que fuera más allá de lo empírico. Es decir, la imposibilidad de todo pensar propiamente filosófico, metafísico. Se rechazaba la metafísica como un sueño o una ilusión engañosa. Por lo demás, como es sabido, esto no era una tesis rara de unos pocos autores: se consideraba que era la epistemología mejor fundada, y gozaba por tanto de prestigio y difusión.

Ahora bien, esto conducía necesariamente al agnosticismo. En efecto, si no hay conocimiento más allá de lo empírico, se hace imposible todo conocimiento sobre Dios y, en consecuencia, se hace imposible la fe. Al menos se hace imposible una fe razonable<sup>8</sup>. Era necesario, pues, reivindicar el pensar propiamente filosófico. Se consideró que el instrumento concreto para esta tarea era recuperar a Tomás de Aquino, lo que fue apoyado por múltiples instancias y, en particular,

<sup>7</sup> León XIII hizo suyo este diagnóstico, que fue determinante para el programa de su pontificado: cfr. Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 301-303.

<sup>8</sup> Cabe una fe fideísta, o una fe considerada como sentimiento (en la línea de Schleiermacher), pero ni una ni otra se corresponden realmente con la fe cristiana.

por León XIII, que publica la *Aeterni Patris* apenas un año después de asumir el pontificado.

Esta neoescolástica fue aquello a lo que se agarró la reacción antimodernista pocos años después. Las características negativas que hemos mencionado más arriba, al hablar de la reacción antimodernista, están recibidas de ella. Ciertamente, hubo autores, como Gilson y otros, que recuperaron un Tomás y un pensamiento medieval vivo. Pero esto no era lo general. En particular, mientras la investigación podía producir algunos resultados prometedores, la manualística era pobre.

De nuevo, la intención fundamental era válida y necesaria: sin la posibilidad de un pensar filosófico, la fe no puede tener un lugar. Pero la tendencia general era poco afortunada. Aparte de lo dicho a propósito de la crisis modernista, hay que añadir algo más. No se solía presentar un Tomás que suma junto con otros, que dialoga con lo actual. Se optó, por lo general, por una exclusiva de Tomás de Aquino, que habría llegado al culmen del pensamiento cristiano, y que sería la “filosofía perennis”, la verdad *tout court*. Lo posterior era decadencia. Se pretendía volver a él, pero se presentaba un Tomás más bien muerto que, en realidad, carecía del fuste del Aquinate<sup>9</sup>. Y este tomismo así presentado era lo que reinaba en los manuales para la formación de los futuros sacerdotes y en las clases de los seminarios. En consecuencia, lo que se trasladaba luego a la pastoral<sup>10</sup>.

9 Espiguemos unos pocos textos de nuestro autor sobre esto. Para una opinión general sobre la neoescolástica en su época juvenil: “yo opinaba que la teología escolástica, tal como estaba, había dejado de ser un buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo Panzer y hablar un lenguaje más adecuado a nuestros días, tenía que mantener una actitud diferente. En la iglesia hacía falta más libertad. Pero, lógicamente, los sentimientos propios de la juventud jugaban un papel importante en todas esas reflexiones”: *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald* (Madrid: Palabra, 1997), 80 (*Salz der Erde*, 1996). El siguiente pasaje representa también su valoración de la escolástica. “En cierto sentido, la teología de la primera mitad del siglo era más equilibrada, pero también estaba más encerrada en sí misma. En gran parte, seguía viviendo dentro del cofre de la neoescolástica: gozaba de mayor certeza y lucidez lógica, pero estaba lejos del diálogo con el mundo real”: Ratzinger, J. *Ser cristiano en la era neopagana* (Madrid: Encuentro, 1995), 145 (original español, que traduce artículos de 1987-1994, en Pfnür *Ser cristiano en era neopagana*, sic). A propósito de De Lubac, Ratzinger habla de “la rigidez del régimen neoescolástico”, que tanto había hecho sufrir a su admirado autor: *Mi vida*, 170. Aunque en el pasaje que cito a continuación habla de un autor concreto, se puede considerar que es un botón de muestra: “la empolvada escolástica jesuitica de Dillingen, en cuya estructura sistemática hacía tiempo que no podía penetrar la realidad, le debió parecer insuficiente [a Sailer]”: *Fe y futuro*, 73.

10 Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 318: Illanes habla de “obvias y variadas repercusiones en la orientación y desarrollo de la labor teológica”. Como se ve, no quiere concretar más, aunque de lo que dice a continuación se desprende que no ve positivas esas repercusiones: lo que considera rescatable en la p. 319 pertenece a la renovación teológica, de la que hablamos a continuación.

—Junto con estos dos elementos, comprensibles, pero no positivos, hubo también el inicio de una profunda renovación teológica. Los autores de la renovación teológica compartían esa necesidad de defender la esencia de la fe. Pero no el método. En lugar de encerrarse en los documentos del magisterio, buscaron una vuelta a las fuentes: a la Sagrada Escritura, a los padres, a la liturgia<sup>11</sup>. Estas fuentes se demostraron sorprendentemente vivas y eficaces. En esas fuentes, la fe cristiana aparecía, poco a poco, con un vigor y un esplendor de los que carecía en las repeticiones rutinarias de los manuales. Esta renovación teológica hubo de afrontar la sospecha de modernismo. Habían preparado el terreno grandes autores del XIX, como Möhler, Newman y Scheeben. Y, en particular, Blondel, con su invitación a superar tanto el racionalismo como el extrínsecismo de la escolástica. A partir de los años 30 empezaron a despuntar nombres como Guardini, De Lubac, Chenu, von Balthasar, Congar, Danielou, Rahner. Debemos destacar un aspecto no secundario. Una parte de esta renovación teológica está constituida por los estudios medievales, es decir, por investigaciones sobre la escolástica, y en particular Tomás de Aquino. Aquí no había una alternativa aut-aut (*o* Tomás *o* lo actual), sino un Tomás que puede sumar junto con otros, que puede entrar en diálogo.

2º La teología protestante acababa de enterrar la teología liberal. Esta había entrado en crisis por la debilidad interna de sus hipótesis, y secundariamente porque el optimismo seguro en que ésta se basaba había desaparecido con ocasión de la primera Guerra Mundial, que sembró el escepticismo. Se produjo, con hombres como Karl Barth, una vuelta de la teología a las fuentes protestantes y, por tanto, a la confesión de fe en Cristo como Dios y Señor. En él, el Dios totalmente trascendente sale a nuestro encuentro. El cristianismo vuelve a ser actual, a incidir en el hoy de cada hombre merced a este encuentro con el totalmente Otro. Barth buscaba la radicalidad de la fe, frente a los efectos deletéreos de la teología liberal. En palabras de Ratzinger, dio un trompetazo que consiguió despertar a toda una generación<sup>12</sup>. En general, la teología protestante realizó tareas semejantes a las de la reacción antimodernista católica, pero no sintió la necesidad de buscar la seguridad por encima de todo, ni por tanto de protegerse y encerrarse: no se limitó a una repetición mortecina de lo ya dicho.

11 Una breve y sustanciosa mención en *Naturaleza y misión de la teología*, 114: “El movimiento litúrgico, bíblico y ecuménico y, finalmente, un fuerte movimiento mariano, crearon un nuevo clima cultural, en el cual creció y se desarrolló también una nueva teología, que dio sus frutos para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II”. A lo largo de toda su obra Ratzinger reconoce su deuda con los autores de la renovación teológica, en especial con Guardini, De Lubac, von Balthasar y Danielou.

12 Escatología, la muerte y la vida eterna (Barcelona: Herder, 1992), 56-57 (Eschatologie. Tod und ewiges Leben, 1977).



Poco después, Bultmann intentó una vía intermedia, que en realidad era una vuelta al racionalismo propio de la teología liberal, en otras condiciones historiográficas: negó que se pudiera alcanzar algún conocimiento histórico sobre Cristo, pero seguía afirmando el valor radical de la fe, en otro sentido: se le podía dar vigencia, hacerla significativa a través de una relectura existencialista inspirada en Heidegger. Con independencia de la historicidad, el Cristo de los evangelios, es decir la fe de la primitiva comunidad, tenía un significado para el hombre de todos los tiempos, y concretamente para nuestro hoy. Este significado existencial es, repitamos, independiente de su realidad histórica, de la que podemos prescindir. La tarea que había que hacer era recuperar ese significado despojándolo de los mitos con que se ha revestido, mitos que ya no eran asumibles por el hombre, y expresarlos en formas inteligibles para la mentalidad de hoy.

3º El ambiente filosófico general. La fenomenología había reinado a principios de siglo. Posteriormente, a partir de los años 30, reinaron dos derivaciones de la fenomenología: el personalismo, que insistía en el carácter relacional de la persona; y el existencialismo, que intentaba ser una recuperación metafísica del individuo (la formación Aristotélico-tomista de Heidegger se dejó sentir aquí), y que acabó en una reivindicación radical del individuo en la que esa ontología quedaba marginada.

Posteriormente, a partir de los 60, lo que hay es un triunfo del existencialismo y, sorprendentemente, del marxismo. Sartre sería quizás el mejor representante de una síntesis entre ambos.

A pesar de todos los horrores en la Unión Soviética y en China, el marxismo se reivindicó en occidente partiendo de autores como Erich Fromm, Ernst Bloch y su “principio esperanza”: hay que dejar de analizar el presente, porque eso es reaccionario, y dedicarnos a construir el futuro. En esto consiste la esperanza. Y, para realizar con garantía científica esta tarea, contamos con el materialismo dialéctico de Marx. De este modo, el marxismo llegó a ser el rey en la intelectualidad de occidente desde mediados de los 60 hasta finales de los 80. Ratzinger no contaba con esto, pero tuvo que hacerle frente, y lo hizo de diversas maneras. Ésta fue quizás una de las razones por las que su reflexión sobre lo político, que siempre había estado presente, se intensificó.

Esta filosofía marxista de la esperanza recogía el ansia de los oprimidos y les ofrecía una salvación. Por tanto, podía conectar con el mesianismo cristiano. Y de hecho conectó. Penetró primero en el protestantismo a través de Moltmann y otros; y después en la teología católica con hombres como Metz. Occidente no quiso arriesgarse a poner esto en práctica en su propia casa, pero vio en Amé-

rica Latina un campo apto y prometedor para experimentarlo. Nacieron así las teologías de la liberación, que incluían ya una praxis. Sus frutos están hoy a la vista de todos.

En otro orden de cosas, la soberanía del individuo propia del existencialismo hizo un replanteamiento radical de la moral y el derecho, que todavía está en marcha.

Hasta aquí lo que se puede aventurar sobre el contexto. Ahora hemos de preguntarnos *cómo se mueve Ratzinger en ese contexto*.

En primer lugar, Ratzinger fue preservado del ambiente cerrado que creaban para muchos la neoescolástica y la reacción antimodernista. Diría que de dos modos. Por una parte, sus lecturas desde la adolescencia y durante su período de formación fueron muy variadas. Se interesaba por la literatura, la filosofía y la ciencia. Ciertamente tenía preferencia por autores católicos, pero leía también teología protestante y filosofía de todo tipo, y sus autores católicos no eran los “oficiales”. Tuvo un particular interés por los autores personalistas y existencialistas. Por lo demás, él no era el único en el seminario: la manualística más o menos oficial en esos momentos tuvo una escasa presencia tanto en su seminario como después en la facultad de teología de Munich. Digamos que el alimento intelectual que se les proporcionaba era otro. Conoció la escolástica y la teología antimodernista, pero nunca le atrajeron. Se alimentó más bien en una teología cercana a la renovación teológica, que le ayudaba a responder sus preguntas e inquietudes. Por eso, cuando entró en contacto con las obras de De Lubac y von Balthasar reconoció enseguida en ellas lo que buscaba.

En segundo lugar, Ratzinger fue desde el principio un lector crítico e integrador: “se hace cargo de lo que dice el autor, lo somete a crítica rigurosa y lúcida, y después incorpora todo lo que considere aprovechable. De este modo, no son frecuentes las recepciones acrílicas ni las descalificaciones globales; en las obras cuya tesis central rechaza, encuentra aportaciones válidas”<sup>13</sup>. Por este motivo es integrador también en el siguiente sentido: *no toma partido*, ni favor ni en contra, de un autor o de una escuela. Ciertamente, no simpatiza con la neoescolástica, y sus afinidades con Agustín son mayores que con Tomás. Pero esto no significa que opte contra él, ni contra la neoescolástica. Es un hombre que intenta sumar, sacar su néctar a todo, independientemente de dónde provenga.

13 Carlos Soler, “Fe y política en Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y cultura* 16-1 (2013), 216.

Él va entrando en contacto con todas las realidades intelectuales que hemos visto antes. Con autores como Nietzsche, Jaspers o Heidegger. Con la teología de Barth y de Bultmann. Particularmente, como hemos visto, con autores de la renovación teológica católica, especialmente De Lubac y von Balthasar.

También entra en diálogo con las tendencias existencialistas y marxistas a partir de los 60. Pero este diálogo es más crítico, por cuanto ve en ellas la disolución de la fe y la disolución de lo humano. Es particularmente sensible a la crisis postconciliar, una crisis que ciertamente no esperaba: facciones en la Iglesia, secularización de la fe en las praxis liberacionistas, la crisis litúrgica, la crisis moral...

En todos estos contextos, nunca rehúye los problemas. Los intenta afrontar del modo más nuclear posible. Y lo hace con libertad. La parresia de Ratzinger no sólo es proverbial, es un criterio hermenéutico de todos sus escritos. Esto le causó dificultades desde el principio hasta el final. En los comienzos fue sospechoso de modernismo<sup>14</sup> y, más adelante se le acusó de un conservadurismo reaccionario. Pero esto nos lleva ya al tema de si hay uno o dos Ratzinger.

Antes de pasar a ese asunto, concluyamos este apartado con una hipótesis que sólo el tiempo podrá confirmar. A lo largo del siglo XX se ha producido una gran renovación teológica en la Iglesia católica, de la que hemos hablado brevemente. Esta teología intenta una doble síntesis: una síntesis con el pensamiento moderno (con respecto al cual había habido siempre un alejamiento mutuo) y con la teología no católica, especialmente la luterana, pero también la ortodoxa. Esta síntesis se logró en alguna medida. Podemos aventurar la hipótesis de que Ratzinger, el más joven de todos ellos, es algo así como una síntesis de la síntesis. Quizás podamos decir que los escritos de Ratzinger son portadores de los mejores resultados de la teología del XX.

### III. ¿UN ÚNICO RATZINGER, O DOS?

Hay una imagen común, que José Morales expresa así: “un teólogo progresista que, de repente, se volvió conservador y reaccionario”<sup>15</sup>. Esta idea se escucha sobre todo en ambientes progresistas; pero también se puede oír entre

14 Ratzinger, *Mi vida*, 127.

15 “Presentación” en Blanco, *Joseph Ratzinger. Una biografía* (Pamplona: Eunsas, 2004), 9.

los conservadores. Con valoraciones distintas: para los primeros, se echó a perder; para los segundos experimentó algo similar a una conversión<sup>16</sup>.

## 1. VEROSIMILITUD TEÓRICA DE LA HIPÓTESIS EN ABSTRACTO

Pero antes de exponerlo con algún detalle veamos que este tipo de presentaciones no son siempre descabelladas.

En efecto, esto es real en otros autores, o por lo menos es una hipótesis sólida. Hay autores en los que un acontecimiento determinado marca un antes y un después. Y otros en los que hay un proceso, al final del cual sostienen sustancialmente lo contrario de lo que mantenían al principio. Veamos algunos ejemplos, que son de dominio público y por tanto no necesitan ser documentados a nuestros efectos.

Empecemos con tres ejemplos de lo primero: la experiencia de la torre en Lutero es un acontecimiento puntual que marca un antes y un después; también, de otro modo, el encuentro casual de Hobbes con la geometría de Euclides; o la lectura casual de la vida de santa Teresa por Edith Stein, una tarde de vacaciones en casa de unos amigos.

Agustín tuvo un proceso de conversión progresivo: hay algunos acontecimientos concretos de gran incidencia, pero lo que predomina es un largo proceso que empieza con su descubrimiento de la filosofía de Cicerón, su desengaño con las sucesivas doctrinas (en particular el maniqueísmo), el descubrimiento progresivo de su vacío existencial, la relectura de la Biblia, su encuentro con Ambrosio...

El caso de Wittgenstein es otro de los más conocidos: es común hablar del primer y el segundo Wittgenstein, aunque en este caso no parece que haya un cambio radical de pensamiento sino una rectificación profunda.

Es decir, la idea no es en sí misma descabellada. Dentro de la unidad biográfica de una persona cabe que esté radicalmente abierta a la novedad. Y esta apertura a la novedad puede ocasionar un cambio radical de pensamiento en algunos casos. Es propio del ser humano combinar las dos cosas: la unidad biográfica y la apertura a lo nuevo. Ratzinger tenía esa apertura radical a la novedad.

16 De hecho, había tenido fuertes detractores durante sus primeras décadas de vida académica, sobre todo en ambientes eclesiales integristas, pero también entre simples conservadores. Estos recelos disminuyen con su nombramiento como obispo y, sobre todo, como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, pero no desaparecen del todo.

Así pues, la idea no es imposible. La pregunta es si este es el caso en Ratzinger.

## 2. FUENTES SECUNDARIAS PARA LA HIPÓTESIS DE LOS DOS RATZINGER

Los teólogos que se suelen citar como defensores del gran giro (“grosse Wende”) son ciertamente críticos con el teólogo alemán. Debemos repasar brevemente los trabajos de Häring, Tura y Putz, que parecen ser los más representativos. Todos ellos dependen de Küng, pero hasta donde se me alcanza este no ha expuesto teológicamente su posición sobre los dos Ratzinger. Como veremos enseguida, al hacer este repaso surge la sorpresa: ninguno de ellos sostiene propiamente una modificación sustancial en el pensamiento teológico de Ratzinger, más bien la niegan. En lugar de esto, sostienen una tesis que puede encontrar algún parentesco, pero es distinta. Lo vemos a continuación.

Se considera que Häring es el principal representante de la tesis del gran cambio y de los dos Ratzinger<sup>17</sup>. De él dependen los demás (salva la probable paternidad de Küng para el origen de la tesis).

El libro de Häring es en realidad un estudio crítico sobre la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como Ratzinger era el prefecto de la CDF, y por tanto el principal responsable de ese texto, Häring juzga oportuno introducir un primer capítulo sobre la evolución teológica de Ratzinger, así como otro capítulo conclusivo sobre diversas intervenciones de Ratzinger en prensa, contemporáneas a la declaración. Es en ese primer capítulo donde expone con algún detalle su postura sobre el gran cambio, en las páginas 22 a 40.

Este capítulo es una crítica a las posiciones básicas y métodos teológicos de Ratzinger. Se puede compartir o no esta crítica, pero no carece de fundamento. Si bien es algo temperamental, encuentra aspectos valiosos en el teólogo alemán. Ahora bien, como principal documento para la tesis del “grosse Wende”, no tiene particular contenido. Por el contrario, afirma explícitamente la continuidad de las posiciones teológicas sustanciales de nuestro autor (ver pp. 29, 31).

Sí aprecia algunos cambios de posición teológica, sobre todo en eclesiología, que no suponen una mutación sustancial: de crítico con el centralismo

17 Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger* (Düsseldorf: Patmos, 2001), 22-40.

romano, Ratzinger habría pasado a ser defensor del primado de jurisdicción (pp. 34 s).

El problema, según Häring, fue precisamente el inverso. En un tiempo en que se dio un giro dramático en la teología y en la Iglesia, Ratzinger pretendió permanecer inmutable en medio de ese clima, aislándose. Cree detectar ya desde el 67 esa actitud de encerramiento y falta de diálogo de Ratzinger: en particular con Küng, pero también con Möltmann, Käsemann, con los discípulos de Bultmann, y con los estudiantes durante las revueltas del 68 (p.25). Más adelante, con la teología africana, con la teología de la liberación y con la teología feminista (38s).

Por su parte Putz dedica unas páginas a verificar la hipótesis de Häring<sup>18</sup>, comparando a Ratzinger con Rahner. Se manifiesta en sustancial concordancia con el autor, si bien con un planteamiento algo menos temperamental: mientras Rahner habría experimentado un cambio, Ratzinger se habría endurecido en sus rígidas posiciones originales. Más brevemente, en la misma línea, R. Tura<sup>19</sup>.

Algo parecido sostiene F. Schüsler-Fiorenza, quien trata con exquisito respeto tanto al autor como a su teología, a pesar de la distancia intelectual, en particular por lo que se refiere a la teología feminista<sup>20</sup>.

Para información sobre los autores que afirman la continuidad de la teología de Ratzinger, remitimos a Blanco<sup>21</sup>.

En definitiva, ninguno de los teólogos que se suelen citar como defensores del “grosse Wende” afirman una mutación sustancial de la teología de Ratzinger. Sostienen básicamente una de estas dos tesis, o las dos: un progresivo endurecimiento en posturas que ya eran conservadoras desde el principio; y/o un progresivo aislamiento intelectual que le llevó a abandonar una actitud de diálogo que sí practicaba en su juventud. Este endurecimiento y este aislamiento serían criterio hermenéutico para la lectura del autor alemán<sup>22</sup>.

18 Oliver Putz, «“I Did Not Change; They Did!” Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council», *New Witness* 2 (2007/1): 11-31.

19 Robert Tura, “Joseph Ratzinger”, en *Lessico dei teologi del secolo XX*, editado por P. Vanzan y H.J. Schulz (Brescia 1978) 750-752.

20 Francis Schüsler-Fiorenza, «From theologian to pope: A personal view Back, past the public portrayals», *Harvard divinity bulletin* 33 (2005/2): 56-62.

21 Pablo Blanco, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, en *Teología y Vida*, Vol. LIV (2013), 255-287. En la nota 5, p. 257, cita a los siguientes: L. Boeve, W. Kraning, el ya mencionado F. Schüsler Fiorenza, J.A. Komonchak, C. Gutiérrez, T. Rowland, y U. Casale.

22 Para Häring, cfr. Blanco, “¿Ruptura o reforma?”, 256.

### 3. FUENTES PRIMARIAS. REPASO CRONOLÓGICO DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE RATZINGER

¿Qué se obtiene desde las fuentes primarias, desde la lectura directa de Ratzinger? Hemos de responder que en el caso de Ratzinger no ocurrió eso. No hay una mutación sustancial de su pensamiento. No hay ningún acontecimiento que marque un antes y un después, ni tampoco hay un proceso que haya terminado en ese cambio sustancial, que le haya llevado a sostener, al final, sustancialmente lo contrario que al principio.

Como decía, esto resulta evidente a quien haya leído a Ratzinger. Desde 1954 hasta 2012 (fechas de su primera y última publicación, hasta donde se me alcanza) es sustancialmente el mismo pensamiento.

Si avanzamos cronológicamente, encontramos las siguientes obras principales, sin pretensión de ser exhaustivo. Su tesis doctoral sobre san Agustín (1951, publicada en 1954)<sup>23</sup> y su tesis de habilitación sobre san Buenaventura (1955, publicada parcialmente en 1959 e íntegra en las obras completas)<sup>24</sup>; su discurso de toma de posesión en Bonn (1959)<sup>25</sup>, y la breve monografía sobre la fraternidad cristiana (1960)<sup>26</sup>; sus colaboraciones para Frings antes y durante el concilio, o como perito conciliar (1959-65)<sup>27</sup>, y sus informes sobre los diversos periodos del concilio (1962-66)<sup>28</sup>; su decisiva *Introducción al cristianismo* (1967, publicado en 1968)<sup>29</sup>; *Palabra en la Iglesia* (1973, recopilación de trabajos previos)<sup>30</sup>; *el Dios de los cristianos* (1976)<sup>31</sup>, y su manual de *Escatología* (1977, última monografía antes de su episcopado); sus series de homilias o discursos siendo Arzobispo de Múnich (1977-1981, en particular *Creación y pecado*)<sup>32</sup>; la *Teoría de los principios teológicos*<sup>33</sup>; las colecciones de conferencias o

23 Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München: Karl Zink, 1954).

24 Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (München und Zürich: Schnell & Steiner, 1959).

25 Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen (München-Zürich: Schnell & Steiner, 1960).

26 Die christliche Brüderlichkeit.

27 Excesivo número de referencias en Pfnür. En su lugar, se consultará con provecho *Obras completas. VII/1. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II* (Madrid: BAC, 2013), 3-236; para el título y fecha del original, ver las “advertencias editoriales” y las “referencias bibliográficas originales” en el segundo tomo del volumen: VII/II, 2016, 1143-1151 y 1165-1168 respectivamente.

28 También aquí se consultará con mayor comodidad y provecho el mismo volumen de las *Obras completas*, 239-523 (advertencias editoriales en 1151-1154, y referencias bibliográficas originales en 1168-1169).

29 Einführung in das Christentum (München: Kösel, 1968).

30 Dogma und Verkündigung (München:ewel, 1973).

31 Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott (München: Kösel 1976).

32 Im Anfang schuf Gott (München:ewel, 1986).

33 Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, (München:ewel, 1982).

artículos siendo cardenal prefecto (por ejemplo *Iglesia, ecumenismo y política; Una mirada a Europa; Verdad valores poder; Fe verdad y tolerancia*)<sup>34</sup>; sus diálogos con intelectuales como Flores d'Arcais o Habermas (2000 y 2004)<sup>35</sup>; sus libros de entrevistas con Messori y con Seewald<sup>36</sup>; y, por fin *Jesús de Nazaret*, publicado entre 2007 y 2012, siendo ya papa<sup>37</sup>. Si leemos todo eso, es decir las obras de los 50, de los 60, 70, 80, 90 y 2000, vemos una identidad sustancial. Es la misma persona, el mismo teólogo, el mismo filósofo. Y, de lo que se trata aquí en definitiva, el mismo pensamiento. Con las matizaciones que añado a continuación.

#### 4. ALGUNOS EJEMPLOS DE EVOLUCIÓN TEOLÓGICA EN RATZINGER A PARTIR DE ESTAS FUENTES

Por descontado, hay maduración y hay evolución. En cuanto a la primera, por ejemplo, pasados los años lamentará la excesiva franqueza juvenil de sus críticas a la teología alemana de entreguerras, en especial las críticas a Schmaus que tantos problemas le causaron, y que quizás no eran del todo justas<sup>38</sup>.

En cuanto a su evolución podemos citar diversos ejemplos, en los que destacan tres campos: la mariología, la escatología (o mejor, la antropología subyacente a la escatología), y la moral matrimonial.

El severo cristocentrismo de su formación como seminarista, y particularmente del movimiento litúrgico y de Romano Guardini le había mantenido un poco alejado de la mariología y de la devoción mariana. A ello había contribuido también la convivencia estrecha con protestantes, con su particular prevención a excesos católicos de devoción mariana o de teología mariana. Pero poco a

34 Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987); Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt (Einsiedeln u.a.: Johannes, 1991); Wahrheit, Werte, Macht, (Freiburg: Herder, 1993); Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, (Freiburg: Herder, 2003).

35 Joseph Ratzinger y Paolo Flores d'Arcais, *Dio esiste?* (video publicado en la web de radioradicale; no editado hasta 2005: Roma: Gedi, 2005); Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005).

36 Joseph Ratzinger y Vittorio Messori, *Rapporto sulla fede* (Milán: S. Paolo, 1985); Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende* (Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt, 1996); Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit* (Stuttgart-Munich: Deutsche Verlags Anstalt, 2000). Siendo papa o papa emérito, y por tanto fuera de Pfiür: Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Luz del mundo* (Barcelona: Herder, 2010) y Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Últimas conversaciones* (Bilbao: Mensajero, 2016).

37 También se consultará preferiblemente en las *Obras completas VII/I: Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. Madrid: BAC, 2015. Advertencias editoriales en el segundo tomo. VI/II, 1197-1198.

38 *Mi vida*, 125.



poco fue descubriendo la importancia del “principio mariano” que (junto con el “principio petrino”) contribuye a dar una visión equilibrada de la fe y de la existencia cristiana. El cristocentrismo se mantiene, pero de un modo que no margina, como en las primeras décadas, la mariología y la devoción mariana<sup>39</sup>.

Como he apuntado, la evolución en materia de escatología obedece a un problema antropológico. Concretamente, no es aceptable una antropología (platónica), en la que el hombre es su alma, encerrada en un cuerpo como en una cárcel. Cárcel de la que se libera al morir. Esta antropología es ya incompatible con la evidencia experimental de que el hombre es cuerpo, éste no es algo parecido a un instrumento extrínseco. Y más incompatible con dos dogmas centrales del cristianismo: la encarnación y la resurrección. Esto permanecerá siempre, lo que cambia en Ratzinger son sus repercusiones en escatología. En la Escatología, su última obra antes de ser obispo en 1977 (y por tanto el final de su carrera propiamente académica) confiesa lo siguiente. Desde los comienzos, a mediados de los 50, se había preocupado de construir una escatología desheleñizada. Concretamente, le parecía que la llamada “escatología de almas” oscurecía y marginaba la resurrección, que está en el centro del anuncio cristiano: si el alma está en la plenitud de la salvación, la resurrección parece casi algo accidental, incluso superfluo. Sin embargo, poco a poco tuvo lugar un cambio. “Cuanto más me ocupaba de las cuestiones, cuanto más penetraba en las fuentes, con tanta más fuerza se me desmoronaban las antítesis elaboradas y con tanta más claridad se veía la lógica interna de la tradición (...)”. En efecto: Ratzinger concluyó que, para poder hablar realmente de resurrección (y no de una nueva creación) es necesario que algún elemento subsista entre la muerte y la resurrección, y que este elemento pueda ser portador de identidad personal: “el fondo mismo del problema me ha llevado forzosamente a ello”<sup>40</sup>.

Moral matrimonial. Ratzinger nunca fue un teólogo moral ni un filósofo moral. Sin embargo, tuvo que acercarse a la moral por diversos motivos, de los cuales señalo ahora dos. Su cristianismo era fuertemente existencial: en la línea de san Agustín y sus herederos, así como de la filosofía personalista (que compartía sustancialmente) y existencialista (que compartía parcialmente), su teología tenía que descender necesariamente a la vida concreta, llenarla de significado y de contenido. Y, en este sentido, se hacía práctica, moral. Así se

39 *Mi vida*, 107-108. La relación del “principio mariano” con el “principio petrino” aparece en algunas homilías como papa: 8 de diciembre de 2002, 25 de marzo de 2006. En una homilía de 1985 Ratzinger parece responder a las dificultades de su ambiente juvenil en Alemania sobre esto. Disponible en <https://www.schoenstatt.org/news-archive/news2007/05/7t0595sp-mat-predica-cardenal-ratzinger-dia18-1985.pdf> consultado 21 de abril de 2023.

40 Ratzinger, *Escatología*, 13.

entiende, por ejemplo, su temprana fascinación por la teología de la conciencia de Newman. Por otro lado, como prefecto tuvo que ocuparse de agudos problemas morales que no admitían una respuesta sencilla (aborto, eutanasia, técnicas de reproducción asistida, divorcio, homosexualidad). En sus primeras décadas admitía la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar recibieran los sacramentos, al menos en algunos casos, cosa que después rechazó. Por lo demás, parece que tuvo un papel relevante en la concepción y redacción de *Veritatis splendor*. Algunos puntos de la moral fundamental de esta encíclica parecen en cierto contraste con *Amoris laetitia*. No es posible pronunciarse aquí sobre esto, pero sí señalar que en moral Ratzinger evolucionó ligeramente hacia posiciones que podríamos llamar más conservadoras<sup>41</sup>.

El éxito masivo del marxismo entre los intelectuales de occidente a partir de los años 60, y los intentos de aplicarlo en América latina mediante una reinterpretación completa de la fe a partir de esas categorías (las teologías y praxis de la liberación) fueron para él fenómenos no esperados, ante los que entendió que tenía la obligación de hacer frente. Esto provocó una intensa atención a los problemas relacionados, que antes no le habían ocupado tanto<sup>42</sup>.

Hay un último punto, que es su valoración de la reforma litúrgica, pero esto sería mejor tratarlo aparte. También hay que tener en cuenta el papel de la experiencia (su experiencia personal y la experiencia colectiva de la Iglesia) como fuente de su teología. Señalemos ahora solamente que esta experiencia personal y colectiva es una de las fuentes principales de su evolución.

Por lo demás, Ratzinger es un lector crítico (sumamente crítico, en el mejor sentido de la palabra) y un autor abierto a la crítica: escucha las críticas y sopesa los argumentos. De este modo, no es posible que permanezca en el mismo punto. Dicho esto, no se ha dado en él un “gran descubrimiento” que le haga cambiar sustancialmente. Hay, sí, múltiples descubrimientos, normalmente en pequeños pasos.

41 Su opinión en 1972 se encuentra en “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” en F. Henrich -V. Eid, *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*. Münchener Akademie-Schriften 59. (München: Kösel, 1972), 35-56. Su opinión posterior se encuentra en *Obras completas IV: Introducción al cristianismo* (Madrid: BAC, 2014), 559-580. Hay que notar que en 1972 ya habían pasado varios años desde 1966, en que se suele situar la supuesta inversión desde un Ratzinger progresista a conservador. Informa con detalle A. Tornielli, en <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/11/28/cuando-ratzinger-accept-la-comuni-n-a-los-divorciados-que-se-han-vuelto-a-casar/> consultado 28 de abril de 2023.

42 Múltiples referencias. Especialmente en las obras que he mencionado más arriba en su época de prefecto de la CDF. Pero ya antes, desde principios de los 70.

En todas estas evidencias de evolución no aparece, sin embargo, suficiente evidencia para afirmar una mutación sustancial en Ratzinger. Ahora la siguiente pregunta es ¿existe evidencia para negarla?

Antes de abordar esta última cuestión, hay que abordar un hecho que se presta a polémicas y malas interpretaciones: su abandono de *Concilium* y su colaboración en *Communio*. Estuvo en *Concilium* desde 1965 y comenzó a colaborar en el proyecto de *Communio* en 1969. ¿No es esto un cambio claro de postura, un cambio de “alineación” o de “partido”? ¿no es una decisión preñada de implicaciones de política eclesial? No, al menos por dos razones, que nos llevan ya hacia la conclusión.

##### 5. CONCLUSIÓN: NEGACIÓN DE LA HIPÓTESIS EN LAS FUENTES PRIMARIAS, Y AUSENCIA EN LAS FUENTES TEOLÓGICAS SECUNDARIAS

Para quien quiera leer las cosas en clave política, quizás se presente como una interpretación posible. Pero esa lectura no es posible en Ratzinger: en cuanto alguien conozca un poco a nuestro autor deberá reconocer que nunca funcionó con esa clave. A Ratzinger le causaban sarpullidos las facciones y partidos en la Iglesia. Incluso las lícitas disputas *de escuela* le desagradaban. Porque tenía una visión de la fe y de la eclesiología incompatible con las facciones. Ni su eclesiología ni su espiritualidad le permitían concebir o vivir la Iglesia como una lucha de partidos. Esta es una de las razones por las que nunca se *alineó* a favor o en contra de nadie. *Communio* fue precisamente un intento *de sacar a la teología* “de las fórmulas partidistas a las que se tendía cada vez más”<sup>43</sup>. El nombre de la revista viene de ahí.

Siempre es más difícil probar una negación que una afirmación. No obstante, podemos aportar aquí otros elementos que, sin ser definitivos, empujan hacia la negación de la hipótesis aquí estudiada.

En primer lugar, él mantiene: yo no cambié, cambiaron ellos. Percibió que la revista iba tomando una orientación que no le resultaba fácil compaginar con la comunión de la Iglesia. Cuando me di cuenta abandoné la revista, afirma<sup>44</sup>.

43 *Mi vida*, 158, 171-174, 178. Sobre este asunto de las facciones en la Iglesia se consultará con provecho su *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona: Herder, 1985), 443: “la existencia de partidos que desgarran por doquier las comunidades forma parte de nuestras vivencias cotidianas, que ponen en peligro la alegría de ser cristiano”.

44 Ratzinger y Messori, Informe sobre la fe, 23-24. Blanco, Joseph Ratzinger. Una biografía, 109.

Él siempre ha negado una mutación sustancial. Tampoco hay grandes saltos en su biografía espiritual: en su acercamiento a Dios y en su vocación<sup>45</sup>.

Señalemos, para terminar, tres constantes, que resultarán familiares al lector de Ratzinger, y que habrán de ser expuestas más adelante: la acusada eclesialidad de su teología; su atención a la pretensión de verdad y de totalidad del cristianismo; y su confianza en la razón y en la ilustración. Otras dos constantes, secundarias, son: el carácter global (no especializado) e histórico de su teología; por último, es una teología que parte de la experiencia.

Podemos concluir que tanto las fuentes primarias como las secundarias invitan a negar una mutación sustancial en el pensamiento de Ratzinger. Se debe considerar un fenómeno mediático, la creación de un mito.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanco, Pablo. *Joseph Ratzinger. Una biografía*. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Blanco, Pablo. *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2012.
- Blanco, Pablo. “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”. *Teología y Vida*, Vol. LIV (2013), 255-287.
- Blanco, Pablo. *Benedicto XVI: la biografía*. Madrid: San Pablo, 2023.
- Habermas, Jünger y Ratzinger, Joseph. *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006 (*Dialektik der Säkularisierung*, 2005).
- Häring, Hermann. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf: Patmos, 2001.
- Illanes, José Luis y Saranyana. Josep-Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.
- Lorenzo, Ángel Luis. “Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Una vida en clave de renunciadas”. *Cauriensa* 15 (2020): 505-527.
- Pfnür, Vinzenz. “Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl”. Última modificación 26 de abril de 2011. Consultado 20 de abril de 2023. <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Das-Werk.pdf>.
- Putz, Oliver. “«I Did Not Change; They Did!» Joseph Ratzinger, Karl Rahner and the Second Vatican Council”, *New Witnesses* 2 (2007/1): 11-31.

45 Respecto del sacerdocio dice que no hay un momento, sino “un proceso de maduración intenso [que] me llevó a acercarme a la Iglesia” Joseph Ratzinger y Peter Seewald, *Dios y el mundo* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002), 19.

- Ratzinger, Joseph. “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, en *Obras completas I*; Madrid: BAC, 5-357 (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. 1954, tesis doctoral defendida en 1951).
- Ratzinger, Joseph. “El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura”, en *Obras completas II*. Madrid: BAC, 2013, 1-587 (tesis preparada para la habilitación en 1955, publicada parcialmente en 1959: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*).
- Ratzinger, Joseph. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2005 (*Die christliche Brüderlichkeit*, 1960).
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. 2ª ed. Madrid: Encuentro, 2007 (*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, 1960).
- Ratzinger, Joseph. “Colaboración” [en el concilio] e “Información y complementos” [sobre el concilio] en *Obras completas VII/1. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 2013, 86-523 (años 1959-1966, excesivo número de referencias en Pfnür).
- Ratzinger, Joseph. *Problemi e risultati del concilio*. Brescia: Queriniana, 1966 (*Original Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 1965).
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 11ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005 (*Einführung in das Christentum*, 1968).
- Ratzinger, Joseph. *Fe y futuro*, Salamanca: Sígueme, 1973 (original *Glaube und Zukunft* 1970).
- Ratzinger, Joseph. *La Unidad de las Naciones*, Madrid: Fax, 1972 (*Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, 1971).
- Ratzinger, Joseph. *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca: Sígueme, 1972 (original *Storia e dogma*, 1971).
- Ratzinger, Joseph. “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” en *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, editado por F. Henrich y V. Eid., Münchener Akademie-Schriften 59. Kösel 1972, 35-56. (con cambios significativos = *Obras completas IV: Introducción al cristianismo*, Madrid: BAC, 2014, 559-580).
- Ratzinger, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976 (*Dogma und Verkündigung*, 1973).
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de los cristianos*. Salamanca. Sígueme, 2005 (*Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, 1976).
- Ratzinger, Joseph. *Escatología, la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1992 (*Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 1977).
- Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. Pamplona: Eunsa, 2005 (predicaciones de la cuaresma de 1981 en Munich, publicadas en 1986: *Im Anfang schuf Gott*).

- Ratzinger, Joseph. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985 (*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 1982).
- Ratzinger, Joseph. *El camino pascual*, Madrid: BAC, 2005 (original *Il cammino Pasquale*, 1985).
- Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid: BAC, 2005 (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, 1987).
- Ratzinger, Joseph. *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*. Madrid: Rialp, 1993 (*Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, 1991).
- Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp, 1995 (*Wahrheit, Werte, Macht, Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, 1993).
- Ratzinger, Joseph. *Naturaleza y misión de la teología*. Pamplona: Eunsa, 2007 (original *Wesen und Auftrag der Theologie*, 1993).
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid: Encuentro, 1995 (original en español, que traduce artículos de 1987-1994, en Pfnür *Ser cristiano en era neopagana*, sic., sin artículo).
- Ratzinger, Joseph. *Mi vida, recuerdos*. Madrid: Encuentro, 2007 (*Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, 1998, en italiano en 1997).
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2013 (*Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, 2003).
- Ratzinger, Joseph. *Obras completas VI/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*. Madrid: BAC, 2015 (= *Jesús de Nazaret*, vols I-III, 2007, 2011, 2012).
- Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio, *Informe sobre la fe*. 8ª ed. Madrid: BAC, 1985 (*Rapporto sulla fede*, 1985).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *La sal de la tierra: cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald*. Madrid: Palabra, 1997 (original *Salz der Erde*, 1996).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*. Barcelona: Galaxia Gutenberg 2002 (*Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, 2000).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Luz del mundo : el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos : una conversación con Peter Seewald*. Barcelona : Herder, 2010 (*Licht der Welt: der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit : ein Gespräch mit Peter Seewald*, 2010).
- Ratzinger, Joseph y Seewald, Peter, *Últimas conversaciones*. Bilbao: Mensajero, 2016 (*Benedikt XVI, letzte Gespräche mit Peter Seewald*, 2016).

- Ratzinger, Joseph y Flores d'Arcais, Paolo. *¿Dios existe?* Madrid: Espasa Calpe, 2008 (*Dio esiste?* Roma: Gedi, 2005).
- Rowland, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rowland, Tracey. *Benedict XVI: a guide for the perplexed*. London: T & T Clark, 2010.
- Schüsler-Fiorenza, Francis, «From theologian to pope: A personal view Back, past the public portrayals», *Harvard divinity bulletin* 33 (2005/2): 56-62.
- Seewald, Peter. *Benedicto XVI, una vida: biografía*. Bilbao: Mensajero, 2020.
- Soler, Carlos. "Fe y política en Joseph Ratzinger". *Pensamiento y cultura* 16-1 (2013): 203-234.
- Tura, Robert, "Joseph Ratzinger", en *Lessico dei teologi del secolo XX*, editado por P. Vanzan y H.J. Schulz. 750-752. Brescia: Queriniana, 1978.

Carlos Soler Ferrán  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades  
Universidad Internacional de La Rioja  
Avenida de la Paz 137  
26006 Logroño, La Rioja (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-9455-962X>







**A VUELTAS CON SUÁREZ, LOCKE Y EL CONCEPTO MODERNO  
DE PROPIEDAD PRIVADA. CLAVES PARA UNA INTERPRETA-  
CIÓN ILLIBERAL DE LA ESCOLÁSTICA IBÉRICA**

***BACK TO SUÁREZ, LOCKE AND THE MODERN CONCEPT OF PRI-  
VATE PROPERTY. KEYS TO AN ILLIBERAL INTERPRETATION OF  
IBERIAN SCHOLASTICISM***

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Recibido: 20-10-2023

Aceptado: 22-1-2024

**RESUMEN**

Este trabajo realiza una revisión crítica de la influencia de la doctrina de Francisco Suárez acerca del dominio sobre la teoría de la propiedad privada de John Locke. A fin de explicitar las claves del pensamiento del jesuita, se pone de manifiesto su esencial continuidad con la tradición escolástica y con los fundamentos de su reflexión económica, para a continuación mostrar hasta qué punto Locke realiza una utilización parcial y sesgada de la obra de Suárez. De ahí se concluye que, pese a las coincidencias incidentales señaladas en recientes estudios, sendos autores conciben la propiedad privada de manera esencialmente antitética y responden a un proyecto distinto de modernidad.

*Palabras clave:* escolástica, liberalismo, John Locke, modernidad, posesión, propiedad privada, Francisco Suárez.

## ABSTRACT

This work carries out a critical review of the influence of Francisco Suárez's doctrine about dominion on the theory of private property in John Locke. In order to explain the keys to the Jesuit author's thought, his essential continuity with the scholastic tradition and with the foundations of its economic reflection is revealed, to then show to what extent Locke makes a partial and biased use of the work of Suarez. From this it is concluded that, despite the incidental coincidences pointed out in recent studies, both authors conceive private property in an essentially antithetical way and respond to a different project of modernity.

*Keywords:* scholasticism, liberalism, John Locke, modernity, possession, private property, Francisco Suárez.

## I. INTRODUCCIÓN: EL MARCO DE LA DISPUTA

El estudio de la génesis conceptual e histórica del concepto moderno de propiedad privada trasciende el marco estricto del debate académico sobre esta noción vertebral de la modernidad jurídica y económica. Y lo trasciende, porque en ese debate no sólo se juega el señalamiento teórico de la emergencia de tan grave concepto, sino también su legitimidad de origen, y con ella, los intentos de entroncar esta noción con tradiciones de pensamiento acaso más robustas que las habitualmente señaladas.

Por su notable difusión, no escaparán al lector las tesis sostenidas desde mediados del siglo pasado por algunos autores del ámbito cultural anglosajón, que en lo esencial afirman la continuidad entre el pensamiento de ciertos pensadores de la Escuela Ibérica tardía (a aquellos autores se debe la consolidación de denominación de “Escuela de Salamanca” acuñada por José Larraz) y los fundamentos de la economía moderna, si no del liberalismo. Desde que Marjorie Grice-Hutchinson publicó su primer estudio sobre la materia en 1952, quizá a sugerencia de Friedrich von Hayek, y casi coincidiendo con la aparición en 1954 de la *History of Economic Analysis* de Schumpeter (quien atribuye a los escolásticos de última hora nada menos que la fundación de la economía científica), se inaugura una sucesión de trabajos en esa misma línea, como es el caso de las posteriores publicaciones de la propia Grice-Hutchinson, las de Alejandro Chafuen a partir de *Christians for Freedom* (1986) o las aportaciones más recientes

de Murray Rothbard (en cuya estela se sitúan las de Huerta de Soto, más conocidas entre nosotros) y las de Alves y Moreira en 2010<sup>1</sup>. Dejando a un lado otras contribuciones relevantes, cuya relación exhaustiva puede encontrarse en Gómez Rivas y Matarán López (2022; 105-6), en efecto, el denominador común a todas ellas es tanto el intento de defender la modernidad y la perspectiva analítica de las doctrinas económicas de los escolásticos del XVII (y, por lo tanto, su carácter autónomo respecto de la moral), como salvar a la llamada “economía de libre mercado” de cuño liberal de las críticas recibidas del cristianismo, y especialmente del catolicismo.

Más en concreto, del mismo modo que se señala una nómina restringida de escolásticos precursores de la economía analítica, también se acotan determinadas temáticas en la que se resumiría lo principal de su aportación. Si Luis de Molina, Tomás de Mercado, Melchor de Soria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias o Juan de Lugo están entre los teólogos juristas más citados, las innovaciones teóricas que frecuentemente se mencionan como paradigmáticas son la teoría cuantitativa del valor del dinero, la teoría de los cambios monetarios y, en especial, la teoría del valor de cambio ligada a los mecanismos de fijación de precios. Y es indudable que reflexionaron acerca de fenómenos nuevos provocados por la expansión del comercio intercontinental, la intensificación de las transacciones, la aparición de instrumentos financieros hasta entonces desconocidos y el incremento de metales preciosos procedentes de América. De ahí el esfuerzo para explicar las elevadas tasas de inflación y, asociadas a ellas, las fluctuaciones de los precios en distintos mercados, así como el juego de la oferta y la demanda en el proceso de determinación de los precios; manifestaciones que, aunque susceptibles, sí, de plasmarse en una serie de *leyes* económicas que

1 Por orden de mención, las referencias son Grice-Hutchinson, M. 1978 (1952). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Oxford: Clarendon Press; 1980. *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. London: G. Allen & Unwin; 1980. “La escuela de Salamanca”. *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2: 45-52; 1983. “Los escolásticos españoles y la Historia del análisis económico de Schumpeter”. *Papeles de economía española*, 17: 172-184; 2018. “El concepto de Escuela de Salamanca: Sus orígenes y desarrollo”. *Revista de historia económica*, 2: 21-26; Schumpeter, J.A. 1954 *History of Economic Analysis*, London: Routledge; Chafuen, A. 1986. *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*. San Francisco: Ignatius Press; 2003. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, MD: Lexington Books; 2009. *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo; Rothbard, M., 1976. “New Light on the Prehistory of the Austrian School”. En *The Foundations of Modern Austrian Economics*, The Foundations of Modern Austrian Economics, edited by Edwin Dolan, 52-74. Kansas City: Sheed and Ward; 2006 (1995). *Classical Economics. Volume II of an Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute; Huerta de Soto, J. 2009. *The Theory of Dynamic Efficiency*. London: Routledge; Alves, A. A. y J. M. Moreira. 2010. *The Salamanca School*. New York: Continuum.

aparecen apuntadas en estos autores, no habría por qué considerar separadamente de la finalidad de la economía en su ordenación al bien de la comunidad que todos ellos sostienen.

Y es que, si para Schumpeter (1994, 151) “no hay ninguna necesidad de tirar el niño analítico junto con la filosófica agua sucia de su baño”, acaso lo oportuno sea no tirar ni el niño analítico ni el agua filosófica (dejemos a un lado el prejuicioso epíteto), si no se quiere caer en la falacia de la prueba incompleta, al hacer una selección sesgada de aspectos de la obra de cada pensador que, por suprimir el todo, impide comprender cabalmente cada una de sus partes. Partes que son objeto, a su vez, de la correspondiente expurgación de elementos discordantes de conclusiones extraídas un tanto *a priori* y que, de una lectura rigurosa de los mismos textos supuestamente pioneros de la economía científica, pudieran resultar seriamente cuestionadas. Así, y haciendo mención sólo de algunas, no se encuentra en ellos una defensa de la disociación entre el valor de uso y el valor de cambio, ni postulan, como demuestra Paradinas (1998, 8-11), una teoría subjetiva del precio, en tanto siguen la doctrina del precio justo sentada por Vitoria en relación con las cosas necesarias para la vida y la “común estimación” como criterio para su fijación. Del mismo modo que son favorables al eventual establecimiento por ley del precio de las mercancías, incluso en los mercados monetarios, y priman en todo caso el precio justo sobre el precio de equilibrio, así como censuran la usura y someten a estrictos límites y supuestos el interés de los préstamos. Lo que en definitiva conduce a afirmar que el pensamiento económico de los escolásticos mencionados no sólo no es precursor del liberalismo (y del consiguiente desarrollo capitalista), sino que es netamente opuesto a él (Polanco, 2019, 80), pues, como resume el propio Paradinas (1998, 13), responden a cosmovisiones antitéticas: una finalista, que acoge los valores comunitarios de la solidaridad y la cooperación en las relaciones económicas de los seres humanos, frente a otra mecanicista, sustentada en los valores individualistas del egoísmo y la competencia, ajena por completo a cualquier pretensión moral. Individualismo y egoísmo reprobado, como afirma Cruz (2020), por todos los grandes maestros del Siglo de Oro en su intento compartido de dotar de una articulación económica a la vida social conforme a criterios morales y al bien común al que se supedita la utilidad particular.

Estas notas preliminares proporcionan el contexto de la disputa en la que cobra sentido y se justifica el objeto concreto de este trabajo, porque no deja de causar asombro la indiferencia de los defensores de los antecedentes escolásticos del liberalismo económico hacia la institución central que lo sustenta: el derecho de propiedad y el distinto tratamiento recibido de unos y otros. Materia que por su extensión (y densidad) se acota a la obra de Suárez, admitido como

culminación y síntesis de esa tradición de pensamiento, del mismo modo que se pondrá en contraste con la teoría lockeana de la propiedad en lo que también tiene de paradigmática del pensamiento económico moderno llamado a imponerse.

# 1. NOTAS SOBRE LA PROPIEDAD EN EL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO: UN CONCEPTO PROBLEMÁTICO

Para conocer con qué claves piensan acerca de la propiedad los llamados escolásticos tardíos y, en particular Francisco Suárez, es necesario comenzar señalando una cuestión crucial que atraviesa la filosofía política y la reflexión económica cristiana: la distinción entre el estado previo y posterior a la caída, que determina el núcleo mismo de la antropología del cristianismo. Porque tal antropología parte de un momento fundante en el estado de naturaleza íntegra, y por lo tanto perfecta, en el que rige la comunidad de bienes y la ausencia de autoridad, de modo que la división de los bienes con posterioridad a la caída sólo se justifica por causa del pecado, si bien en términos muy estrictos. Es decir, se admite únicamente en la medida en que dicha división permite, además de evitar el conflicto, atender las necesidades de todos y, por lo tanto, en ningún caso puede suponer la privación de otro al extremo de que se excluya el cuidado de tales necesidades.

A esta primacía del *omnia sunt communia* característico del estado prelap-sario, se suma la experiencia de recreación del mismo por parte de las primeras comunidades cristianas que, a tenor de la literalidad de *Hechos* 4, 32, “Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia”, deja pocas dudas acerca del ideal comunitario de la vida cristiana y la relegación de la apropiación a un inevitable mal menor en aras de la paz, así como la severa censura de toda la patrística al enriquecimiento y la exaltación de la renuncia a los bienes materiales<sup>2</sup>. Esto explica que el Decreto de Graciano, que sintetiza la tradición de los canonistas y es la fuente por excelencia de toda la escolástica medieval y renacentista (Sierra Bravo, 1975, 112), exprese el principio de que por derecho divino (y natural) “todas las cosas son comunes a todos (*omnia sunt communia omnibus*), mas por derecho de la costumbre o de las constituciones,

2 Puesto que no es posible ni siquiera reproducir una muestra de las numerosísimas citas a este propósito, sí pueden consultarse en los exhaustivos trabajos de Ayán (2000) y de Ramos-Lissón (2005), que dan cuenta del unánime rigor de los catalogados entre los Padres de la Iglesia en relación con la apropiación de los bienes materiales.

esto es mío, aquello de otro” (*dist.* VIII, I), unida a la afirmación de que el inicial uso común de las cosas del mundo “a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto y otro aquello y de este modo se hizo la división entre los mortales” (*Decretal*, núm. 5). Con ello se fija la vinculación entre la comunidad de bienes y el derecho natural, de un lado, y entre su división y el derecho positivo humano, por otro, a la vez que el primer par quedará asociado al estado de naturaleza íntegra, mientras que el segundo quedará ligado al estado de naturaleza caída, consolidando ese carácter de mal inevitable sobrevenido a la perfección perdida.

Esta tensión entre comunidad y división de los bienes, entre derecho natural y positivo, determinará que, por ser un mero *remedium peccati*, la apropiación se impregne, si no de un prejuicio negativo, sí de una cierta prevención por su condición antes señalada de mal menor. Tan es así, que se observa, desde la escolástica temprana a la tardía, un general rechazo al empleo del término *proprietates*, en tanto connota un derecho subjetivo de carácter privado y excluyente, en favor de la utilización de las expresiones *possessio* o *dominium*, que abarcan distintos poderes y facultades de uno o más sujetos sobre las cosas (propietarios, usuarios, usufructuarios o simples poseedores) y apuntan a la idea de su aprovechamiento limitado (González-Fabre, 1997, 617; Cruz Cruz, 2020)<sup>3</sup>. Porque todo dominio se funda en el derecho, la división humana de los bienes que, originalmente y por derecho natural, son comunes, demanda una justificación suficiente que, y esto es crucial, preserve la finalidad para la que todos los ellos fueron creados. De este modo, las diversas doctrinas de los principales autores no difieren en este punto: la exigencia última de la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos y su común utilidad.

Incluso Tomás de Aquino, quien tiende a difuminar en cierto modo las diferencias entre el estado anterior y posterior a la caída en lo que al régimen económico se refiere, nunca deja de señalar tal finalidad como justificación última de la división de los bienes. Esta, antes que en el pecado, se ampara en las razones que toma de Aristóteles en *Política* II, 5, como son la mejor administración y cuidado de los bienes, así como la paz social que procura que estos sean privados; pero siempre salvaguardando la atención a las necesidades humanas, cuya satisfacción deben subvenir los bienes (*S.T.*, II-II, q. 76, a. 7). Siguiendo también en esto el criterio aristotélico de hacer una utilización común incluso de las cosas objeto de apropiación particular, Tomás de Aquino establece una distinción fundamental entre la potestad de uso, de un lado, y la potestad de

3 Idea que llegará de la escolástica hasta Erasmo, quien la plasma categóricamente en su fórmula “*proprietatem christiana charitas non novit*”, *Militis Christiani Enchiridion*, cap., 8, c. 5, cit. por Sierra Bravo (1975, 121); sobre su recepción en Vives, p. 127.

gestión y distribución de los bienes (*S.T.*, II-II, q. 66, a. 2), que impide atribuir a individuo alguno un uso exclusivo de los mismos y le compele a ceder su uso a los demás para proveer las necesidades de todos (De Zan, 2012, 525). Así, la *possessio* (que no la propiedad, conviene insistir) no consiste en una facultad propia, exclusiva y privada, sino en un poder propio de administración y de gestión compatible con el uso común de las cosas, que es lo que en definitiva habían sostenido Agustín de Hipona, Ambrosio o Juan Crisóstomo, quienes junto a la condena de la riqueza concluyen que, en último extremo, la justicia de la posesión depende de su uso (Sierra Bravo, 1975, 122).

Esta clave central de la doctrina clásica de la escolástica sobre el dominio, se mantendrá intacta en los autores de los siglos XVI y XVII, cuya reflexión parte de las bases que sienta Francisco de Vitoria, quien entronca con la tradición anterior, si bien adopta un cierto sesgo tomista. El maestro salmantino rechaza cualquier pretensión absoluta o ilimitada de la apropiación, señala las necesidades de todos los seres humanos como fin del orden económico y justifica la división de los bienes en la concesión divina de una potestad cuyo propósito es contribuir al cumplimiento de la finalidad de los bienes en el estado presente de la humanidad, en aplicación de un criterio de conveniencia. Como Vitoria afirma en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* (en concreto a la *quaestio* 62), del mismo modo que la comunidad de bienes previa a la caída permitía el acceso de todos al uso de todo, el dominio introducido con posterioridad posee un carácter recibido, participado y no absoluto, que el poder divino concede a la humanidad, no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas, sino únicamente sobre el uso de lo real (Alé-Ruiz y Zorroza, 2023, p. 62). En ese preciso sentido, el dominio común de todas las cosas no se pierde con el pecado, porque, aunque tras la caída los seres humanos se inclinan más a lo propio, la división de bienes solo deroga la distribución establecida bajo el régimen de comunidad de los mismos, pero no su fin. En uno y otro estado los miembros de la comunidad política participan del dominio para hacer uso de la creación en cooperación con sus semejantes, al objeto de alcanzar el bien común y, en él, el bien de cada uno de sus miembros (González Fabre, 1997, 620). Por eso el derecho humano que instituye la división de los bienes no se opone al derecho natural y divino, pues en ambos casos se concluye en una forma más o menos imperfecta de dominio común, entendido como uso que no es ni excluyente ni exclusivo. La ordenación humana del dominio se limita, entonces, a concretar el mejor modo de aprovechamiento y comunicación de su uso, y por ello la mera propiedad cede al uso en casos de necesidad, del mismo modo que es susceptible de verse afectada en supuestos que demandan la eventual intervención del go-

bernante en virtud de la justicia distributiva (a través del don y la caridad particulares) o, como es evidente, cuando se refiere a bienes que se han conservado en su condición de comunes.

Aunque, desde luego, entre los principales autores del periodo pueden encontrarse discrepancias acerca de determinados aspectos señalados en la doctrina referencial de Vitoria, el elemento crucial que los unifica es el vínculo entre dominio y uso común tras la división de los bienes y, en consecuencia, la vigencia constante del principio del destino universal de tales bienes y su necesaria comunicación<sup>4</sup>. Ciertamente, el principio de Vitoria de la *naturalis societatis et communicationis* se proyecta sobre toda la Escuela Ibérica y es la clave que mantiene aún unidas a la comunidad política y a cada uno de sus miembros, al bien común con los bienes particulares y a la apropiación con el destino universal de los bienes.

## 2. DOMINIO Y PROPIEDAD EN FRANCISCO SUÁREZ

Procede indagar ahora si, hasta qué punto y con qué peculiaridades se incardina en esta tradición la reflexión de Suárez acerca del dominio y de la propiedad. Por más que esta no encuentra un tratamiento sistemático en ninguna obra concreta del autor granadino, sino que se trata de modo disperso en distintos textos, puede reconstruirse a partir, fundamentalmente, de *De legibus* I y II, así como de *De Opere sex Dierum* (nn. 17-21), que contienen lo más sustancial de su aportación<sup>5</sup>. Y lo que en ellos se lee no difiere, ni por su forma escolástica ni desde el punto de vista conceptual, de la opinión común de la tradición que

4 Si bien aquí no cabe hacer ni una mínima exposición de las cuestiones que suscitan menos coincidencia -pueden leerse resumidas v.gr. en Sierra Bravo (1975, 130-140)-, estas se refieren a la existencia (y legitimidad) de la apropiación de ciertas cosas en el estado de naturaleza íntegra, a los mecanismos a través de los cuales se produjo la efectiva división de los bienes o a las razones que justifican la introducción del dominio humano por la vía del derecho de gentes o del civil. Pero dentro de la coherencia doctrinal de la escuela, bien resumida por M.I. Zorroza y M. Lázaro (2016, 33-35), la principal seña de identidad de la Escuela Ibérica es la continuidad señalada entre derecho natural y derecho positivo en orden a su finalidad, lo que la aparta de la solución escotista, seguida por buena parte de la escuela franciscana (entre otros, por Ockham), que sostiene la plena derogación de la comunidad de bienes propia del estado de inocencia tras la caída en el pecado. Según esta interpretación habría, pues, una suerte de modificación de la legalidad natural, en virtud de la cual la humanidad gozaría en el estado presente de la potestad de proceder a la división de los bienes conforme al dictado de una razón que únicamente busca preservar la paz social bajo cualquier forma convencional establecida por el gobernante. En definitiva, una teología sin duda conducente a una modernidad muy distinta, que Hobbes formulará ejemplarmente y, como se dirá, Locke hará suya.

5 Las obras a las que se hará referencia con más frecuencia aquí, *De legibus ac Deo legislatore*, *Defensio fidei christianae adversus anglicanae sectae errores* y *De opere sex dierum*, serán citadas respectivamente como DL, DF Y DOSD. Las demás obras de Suárez mencionadas incidentalmente aparecen con la referencia completa.



se viene describiendo. Fiel a su vocación sincrética, Suárez recoge el núcleo de las definiciones de *dominium* y *proprietatis* en la línea establecida por Vitoria y Soto, y sigue la distinción compartida entre el dominio universal concedida por Dios al género humano, el dominio natural que legitima el uso individual de los bienes para la conservación de la humanidad y, con posterioridad a la caída, el dominio humano instituido por el derecho positivo. Del mismo modo, resume las razones de sus antecesores que justifican la adopción de la división de los bienes y aporta un armazón jurídico a dichas razones que, si bien introduce elementos propios, no contradice de ningún modo las doctrinas de los autores en los que se inspira.

Tampoco se inclina el jesuita granadino por el uso de la expresión *proprietatis*, que rara vez emplea, sino por las de *dominium* o *dominium proprietatis*, que introducen un importante matiz elusivo de la absolutización de la apropiación privada de los bienes y de su consideración como un mero derecho subjetivo de un individuo particular<sup>6</sup>. Lo que cohonesta con la afirmación de la que parte la doctrina suareciana de que la división de los bienes no es de derecho natural, sino instituida por derecho de gentes con el auxilio del derecho civil (DF III, 2, 14, 222). Lo cual no es de ningún modo original, aunque sí el concreto desarrollo que da a esta distinción y del que resulta una doctrina peculiar de la institución del dominio y la propiedad. Como sea, Suárez sigue a la tradición y al principio establecido en el Decreto que asocian la comunidad de bienes al estado de inocencia y al correspondiente derecho natural, que posee las notas de universalidad e inmutabilidad (DL II, 8, 5.), frente al derecho de gentes cuyos preceptos, por su parte, carecen de necesidad intrínseca y resultan de la deducción de la voluntad humana y la convivencia moral (DL II, 17, 9). Por lo tanto, el dominio sobre todas las criaturas y seres de la creación, conforme al Génesis 1, 26-28, fue concedido por Dios al género humano sin distinción para su provecho y uso en todo aquello conveniente a su naturaleza (DOSD III, 16, 1), de modo que la legalidad natural de ese estado establece la común posesión de todo por parte de todos.

No obstante Suárez introduce sutilmente en el capital libro V de *De Opere sex Dierum* una serie de supuestos que, a modo de excepción, conllevan una cierta división y cuasi posesión particular (en ningún caso propiedad *strictu sensu*). Se trata de determinados bienes muebles, frutos destinados al consumo e incluso tierras cultivadas o el espacio que se habita, que por representar “quasi

6 Puede consultarse una relación de referencias en Lecón (2017, s.p.); sobre la ausencia de correspondencia de significado con la propiedad privada en sentido moderno, Hernández Fradejas (2017, 278).

nihil”, no ponen en cuestión el régimen ordinario de comunidad de bienes en el estado de naturaleza íntegra y cuya apropiación de hecho, esto es importante, no parece estar prohibida ni por precepto positivo ni derivado de la recta razón (DOSD V, 7, 18). De aquí surge una aparente contradicción entre la adscripción de la comunidad de bienes al derecho natural ligado al estado de inocencia y la ausencia de prescripción alguna de acuerdo con esta última consideración, que se salva a través de la distinción que Suárez hace en el seno del mismo derecho natural y que permite aproximarse a su genuina solución a este problema. Así, resulta que la regulación relativa a la comunidad o a la división de los bienes es de “derecho natural concesivo” y no “preceptivo”, esto es, es de índole permisiva (DF III, 2, 8; DL II, 14, 6), lo que significa que en esta materia la especificación del régimen concreto escapa a la necesidad del precepto y se abre a un criterio prudencial. Son los seres humanos quienes, según las exigencias de la razón y las circunstancias (de ahí su carácter *natural*, y no arbitrario), disponen el régimen que permite alcanzar mejor el fin perseguido, haciendo posible que las causas segundas (las criaturas humanas) cooperen con la causa primera (Dios) en una acción legislativa finalizada y a la vez abierta a la historicidad<sup>7</sup>.

En definitiva, Suárez sostiene que, de acuerdo con el derecho natural, tanto la comunidad como la división de los bienes son legítimas siempre que se ajusten a uno u otro estado de la naturaleza, de tal modo que mientras que en el estado de inocencia la recta razón deduce como más conveniente la comunidad de bienes, con posterioridad a la caída concluye que es más adecuada su división. Es más, según se ha señalado líneas arriba, es esa misma razón natural la que dicta la razonabilidad de una cuasi posesión excepcional de ciertos bienes en el estado prelapsario, de idéntica manera a como puede dictar en el estado presente la eventual conveniencia de la comunidad de bienes en una comunidad política concreta (DL, 15, 7) o en relación con determinados sujetos, de acuerdo con lo establecido en *De virtute et statu religionis* (VIII, 8, 22)<sup>8</sup>.

7 A propósito del problema de la co-creación en Suárez, he intentado subrayar la relevancia del derecho natural concesivo en la incardinación del derecho humano en el marco “constitucional” del derecho divino-natural, (Utrera, 2020, 196). Por lo demás, la noción suareciana de acción de resultancia, en lo que no es posible detenerse, proporciona la clave esencial para la comprensión de esta relación.

8 Lo que supone una hábil solución a la polémica suscitada desde el siglo XIV acerca de la pobreza franciscana y el título jurídico de la misma (así como a los problemas derivados de la doctrina escotista), porque Suárez introduce aquí la compatibilidad en un mismo estado de naturaleza entre la división de bienes introducida con carácter general y la posesión común conforme al voto de pobreza de los religiosos, que tiene un carácter excepcional por tratarse de un supuesto excepcional.

Por consiguiente, la obligación subyacente a este derecho natural secundario radica en el dictado que compete a la razón natural para, dependiendo del contexto y de las circunstancias, establecer el régimen más adecuado para que los bienes logren su propósito de satisfacer las necesidades humanas, que es el fin con el que Dios los otorgó a la humanidad y el elemento sustantivo de esa obligación. Un razonamiento análogo al que Suárez emplea para explicar la erección de la autoridad civil (de ahí su tratamiento conjunto en DF III, 2, 9) y, en concreto, la traslación de la potestad de la comunidad al gobernante, toda vez que, también en este ámbito, la recta razón aconseja con carácter ordinario esa delegación del poder a fin de tutelar más eficazmente el bien común. E igualmente se rige por el derecho de gentes que lo presenta como una costumbre universal o casi universal que puede admitir excepciones, pues es una exigencia de la razón de índole general en atención a los fines de la potestad política concedida por Dios directamente a la comunidad o, indirectamente o a través de ella, al gobernante. En ambos casos, como sugiere Calvillo (1945, 109), la decantación o no por la erección de la autoridad o por la división de los bienes se realiza mediante el ejercicio racional y prudencial de la soberanía, en virtud de la cual la multitud o el gobernante legítimo pueden modificar, mantener o derogar, en el caso que nos ocupa, ya la comunidad de bienes, ya su división, por exigencia del bien común. De este modo la finalidad imperativa impuesta por el derecho natural se articula con esta especie de flexibilidad procedimental proporcionada por el derecho de gentes, a través de la cual aquella finalidad se sirve de los medios dispuestos por él en un tiempo y en un lugar concretos. Lo verdadero en todo tiempo y estado de naturaleza, se conjuga así con un derecho en último extremo contingente que, sin embargo, realiza en el presente las exigencias de la naturaleza en las diversas sociedades históricas. Y así, si una determinada regulación no condujese al objeto querido, perdería su razón de ser y debería ceder a otra que sí la satisficiese, bien por la resistencia que a la iniquidad puede oponer la comunidad<sup>9</sup>, bien por la intervención que en aras del bien común corresponde al legislador para la distribución de los bienes y la procura de su conservación (DL, II, 14, 4)<sup>10</sup>.

9 Precisamente porque Suárez trata de manera conjunta y siguiendo el mismo razonamiento la institución de la autoridad y la división de bienes, parece que puede aplicarse a esta última su doctrina de la conservación del poder in habitu por parte de la comunidad, como mecanismo de autodefensa en supuestos graves, en los que el gobierno tiránico se desvía radicalmente de su finalidad (DF III, 3, 3).

10 Por limitaciones de espacio se omite la doctrina suareciana en materia impositiva, en particular en lo que se refiere al objeto de la fiscalidad en relación con el bien común. Puede consultarse una síntesis en San Emeterio (2021, 294-295) y más en detalle en Hernández Fradejas (2017, 283-295).

Estas consideraciones permiten delimitar el significado del *dominio-propiedad*, que Ferreiro López sitúa entre el mero dominio y la propiedad privada en Suárez, entendido como la facultad moral de disposición de las cosas inferiores para utilizarlas en provecho humano y cumplir el fin para el que los seres humanos fueron creados. Porque este concepto es el que delimita, como expresión del genuino derecho natural de la comunidad humana al uso de los bienes, el alcance del dominio de propiedad (si se quiere, derecho de propiedad privada), entendida según el mismo Ferreiro como la organización práctica de esa facultad moral en virtud de la cual se lleva a cabo la apropiación de manera propia, estable y exclusiva (1948, 462). Es decir, subordina el modo contingente de apropiación humana de los bienes a ese marco anterior y superior que antes y después de la caída rige el destino de los bienes.

Esto no impide, desde luego, que ex post de la apropiación de una cosa por parte de un sujeto, este ostente un señorío sobre ella, en el sentido en el que Suárez define el dominio como “el derecho principal de disponer de alguna cosa para cualquier uso no prohibido” (*De virtute et statu religionis* VIII, 5, 3). El vínculo entre el propietario y su propiedad, en tanto derivado de una facultad moral, genera un *statu quo* estable en el que puede distinguirse (dicho al modo kantiano) “lo mío” y “lo tuyo”, y en el que esa *facultas dominandi* se acompaña, como señala San Emeterio (2021, 291), de la obligación de abstención de los demás garantizada jurídicamente. En los casos de ocupación de emplazamiento, edificación y cercamiento a los que se refiere Suárez en *De Legibus*, al derecho concesivo se suma este derecho preceptivo (DL II, 18, 4), que coincide plenamente con la noción contemporánea de libertad negativa e introduce esa dimensión garantista. Pero la tutela por parte del derecho positivo humano de los derechos de propiedad resulta en todo caso de la licitud conforme al derecho natural de la ocupación que fundamenta la propiedad privada, de la cual se sigue su regulación por el derecho de gentes y su especificación por el derecho civil. Licitud que equivale a su legitimidad moral (Baciero, 2012, 395), resultante de la conveniencia de proceder en el estado de naturaleza actual a una distribución compatible con el sustento de la humanidad y la conservación de la paz (DOSD V, 8, 18), que en ningún caso quiebra esa continuidad material entre el derecho natural y el positivo, entre el estado anterior y posterior al pecado, al permanecer inalterado un fin al que se acomodan los medios. Del mismo modo, el *ius* entendido como *facultas* se desenvuelve sin oponerse al *ius* entendido como *lex*, pues, del mismo modo que aquel goza de un cierto grado de autonomía, mantiene una ligazón esencial con esta, siendo las facultades subjetivas en el estado presente las que permiten al individuo defenderse, las que le confieren derecho a alimentarse, protegerse y conservar el propio cuerpo (*De virtute et statu religione*, VIII,

5, 38), en las que se comprende el derecho de propiedad; pero sin que esto anule la dimensión comunitaria en la que dichas facultades se encuadran<sup>11</sup>.

Esto concuerda con las limitaciones establecidas por Suárez al derecho de propiedad (aspecto en el que también coincide con la tradición escolástica), y señalan la extrema necesidad como supuesto en el que los bienes recuperan su condición común (DL II, 14, 17) o la obligación de entregar los bienes superfluos (*De Charitate* VII, 3. 2), aunque con una interpretación más indulgente que la tomista, acaso por el indudable cambio de contexto (San Emeterio, 2021, 293). Y se confirma por las competencias que atribuye al legislador en defensa del bien común, frente al que ceden las propiedades particulares que quedan a disposición de las necesidades de la república, especialmente en DL I, VII, 3, en el que considera el bien privado como bien común tomado secundariamente, en virtud de lo cual “la república tiene un cierto alto derecho sobre los bienes propios de los particulares, de suerte que pueda usar de ellos, cuando le fueren necesarios, o también porque por lo mismo que cada persona es parte de la comunidad, el bien de cada uno que no redunde en daño de los otros es provecho de toda la comunidad”<sup>12</sup>.

Los derechos de propiedad, en definitiva, no son ni incondicionados ni absolutos; por el contrario, sin negar su licitud, se pliegan al bien común y al gobernante que lo administra porque para Suárez, al igual que en el estado de naturaleza, también tras la caída sigue vigente el destino universal de los bienes (DOSD V, 7, 17). Bajo la forma del derecho positivo y en el estado de caída, sigue siendo posible el bien de la comunidad (por más que imperfecto), en el que se incardinan los bienes particulares de sus miembros; un bien de la comunidad que realiza en el contexto presente las aspiraciones del ideal comunitario.

11 Como ha explicado Baciero (2012, 397-403) Suárez fundamenta el derecho natural dominativo en los dominios o propiedades de los que son titulares los sujetos y la dependencia en su ejercicio de la voluntad humana. No obstante, por su condición moral, esto es, por su exigencia de justicia, su despliegue no escapa del orden de fines porque la misma naturaleza en la que radican esas facultades es también comunitaria.

12 Traducción tomada de J. Torrubiano Ripoll, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Tomo I, Madrid: Hijos de Reus, 1918, p. 136,

### 3. EL GIRO DE LOCKE

Si de la síntesis de la doctrina sobre el dominio y la propiedad en Suárez se deduce, aun admitiendo algunos rasgos de (otra) modernidad en su pensamiento, hasta qué punto esta es prolongación de la opinión compartida en la materia por la escuela ibérica, corresponde ahora juzgar las continuidades y discontinuidades que guarda con ella la teoría de Locke. Lo cual procede tanto por la importancia referencial de sendos pensadores dentro de su respectiva corriente, como por el reciente señalamiento de una serie de notas comunes que aproximaría, bien a Suárez al liberalismo, bien a Locke a la escolástica del XVII.

A sabiendas de la ingente literatura académica existente y de las numerosas interpretaciones suscitadas por la teoría lockeana sobre el origen de la propiedad y su justificación, limitaremos aquí el análisis casi exclusivamente a la interpretación comparativa del célebre capítulo quinto del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* con la doctrina suareciana al respecto. Comparación en la que se constatan indudables semejanzas temáticas y conceptos comunes, que encuentran explicación en la recepción de la obra del escolástico granadino por parte del autor inglés, como ha documentado de manera convincente Baciero (2012, 408 ss.), quien además de acreditar el influjo de la obra de Suárez en Europa y especialmente en Inglaterra, da cuenta del contexto del acceso por parte de Locke al conocimiento del *De legibus*. Y, ciertamente, también el inglés se remonta a un momento primero en el que Dios concede todos los bienes de la creación para uso común de los hombres (§6)<sup>13</sup>, en el que claramente señala que esa donación se hace a la humanidad en su conjunto (*to mankind in common*) en razón de un derecho a la autoconservación, también de ecos suarecianos, por el cual los seres humanos pueden beneficiarse de cuanto la naturaleza procura. Inmediatamente, Locke pasa de la posesión común originaria a un primer modo de apropiación que parece limitarse a los frutos adquiridos, que pasan a ser su exclusivo dominio privado, parte de sí mismo, en virtud de la propiedad inherente que el individuo posee sobre el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, que proyectadas sobre objetos de la naturaleza dejan en ellos una suerte de impronta del sujeto que las hace también propiedad suya con exclusión de los demás (§7). El ejemplo de la recolección pone si cabe más de manifiesto la inspiración suareciana de Locke, pues los frutos recogidos pasan a ser *su propiedad o derecho privado suyo* (*his private right*) mediante el trabajo, que añade algo más de lo que la sola naturaleza provee (es el conocido argumento de la “labor mezclada”),

13 Todos los párrafos citados se refieren al Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.

y que se erige en el mecanismo que legitima la apropiación junto con las consabidas dos condiciones lockeanas: dejar suficiente y de igual calidad a los demás (§27), así como limitar la apropiación a la capacidad de consumo (§31).

Hasta aquí, las similitudes, si son evidentes también son solo aparentes, pues ocultan diferencias sutiles y no tan sutiles con las ideas defendidas por Suárez. En primer lugar, porque el contexto complejo y orgánico en el que venían desenvolviéndose las nociones de uso, dominio y propiedad (Zorroza y Lázaro, 2016, 32) da paso a solo esta última, con lo que se reduce el significado del vínculo sujeto-cosa a una apropiación excluyente y desprovista de toda dimensión comunitaria. Si, como parece, Locke se sirve de *De virtute et statu religionis*, VIII, 8, 22 para justificar este modo absoluto de apropiación, debe recordarse que lo que Suárez sostiene en ese texto es, literalmente, una estricta *cuasi posesión* de determinados bienes consumibles en el estado de naturaleza íntegra, que no altera el régimen ordinario de posesión común, algo que Locke hábilmente omite. Porque la omnipresencia de la propiedad es consecuencia de la negación radical lockeana de la comunidad de bienes o cualquier vestigio de ella en el estado actual, lo que hace innecesarias para el inglés otras formas de aprovechamiento distintas de la propiedad. Mientras que Suárez admite la posibilidad de conservar en todo o en parte la comunidad de bienes en el estado presente (y entiende la división de los mismos como un medio de preservar la finalidad primigenia de tal comunidad), Locke no postula en ningún caso un derecho natural permisivo de una eventual división de bienes en atención a la conveniencia y para la satisfacción de las necesidades de la comunidad, sino una prescripción divina y natural que manda que, mediante el trabajo individual humano, del cuerpo propio, clave de su potencia apropiadora, los bienes salgan de la comunidad originaria para hacerse propiedad privada de sus respectivos dueños (§32)<sup>14</sup>.

Tanto el trabajo como la apropiación constituyen un mandato imperativo de Dios que, según Locke, quiere que los individuos hagan suyos los bienes de la creación agregándoles el valor añadido por la actividad de su cuerpo y de sus manos, de modo que el uso de esos bienes producidos por el trabajo los convierte

14 Es pertinente recordar la importancia que H. Arendt concede a Locke como precursor del animal laborans y el paralelo triunfo del biologismo y del dominio del cuerpo. Para garantizar el carácter privado de la apropiación del mundo al que aspira Locke, es especialmente acertada su alusión a que estos medios “cuerpo, manos y boca, son los naturales apropiadores, ya no ‘pertenecen en común a la humanidad’, sino que se dan a cada hombre para su uso privado” (1993, 122). Consideración que coincide, por lo demás con la conocida tesis de C.B. Macpherson sobre Locke como culminación del individualismo posesivo en tanto hace de la propiedad de sí y de sus capacidades su centro al margen de su incardinación comunitaria.

en propiedad del sujeto. Por lo tanto, no hay ninguna gradación entre la comunidad de bienes originaria y la sociedad de propietarios individuales, en tanto Locke rechaza toda posibilidad de conservación de bienes comunes y de su aprovechamiento cooperativo, al punto de describir los residuos de propiedad comunal como yerma, inculta y propia de la parte incivilizada de la humanidad (§30), a la vez que concibe los bienes creados y concedidos por Dios, únicamente como susceptibles de la obtención del beneficio particular de un sujeto “trabajador y racional” (ya no “libre y racional”, según la definición de Suárez) que procura su propio interés en tanto son su vida, su libertad y sus bienes el único objeto de su cuidado. A diferencia, pues, de Suárez y la escolástica que le precede, los bienes y el uso racional de los mismos dejan por completo de estar al servicio de la vida y del bien compartido de la comunidad, y pasan a ser el sustrato de la creación de riqueza individual, del interés particular de un sujeto guiado por su solo bienestar. Y de este modo, el derecho natural al que estaba vinculada la comunidad de bienes originaria y que, solo de modo circunstancial y permisivo, admitía una división de derecho positivo supeditada a aquél, se transforma con Locke en el derecho de propiedad mismo.

Pero la ley (*i.e.*, el derecho natural) que, por voluntad divina y en virtud de sus necesidades (§35), obligaba a los individuos al trabajo y a la consiguiente apropiación exclusiva no se limita a los frutos de dicho trabajo. Locke, no sin honestidad, reconoce que la disputa de su tiempo no se refiere a ellos, sino a la tierra que, sin mayor argumentación, afirma puede adquirirse por el mismo procedimiento: la aplicación del trabajo al labrar, plantar y mejorar la tierra a fin de que produzca frutos para su uso, transfiere también la propiedad de la tierra de forma definitiva y absoluta (§32). Un salto cualitativo sustancial que le separa de la exclusión explícita suareciana de la tierra, cuya posesión de hecho solo admite en mínima medida y ligada a la obtención del sustento (en el estado de inocencia), y que en Locke se transforma en propiedad en sentido moderno. Porque, como señala Wolff (2012, 173), cabe admitir que el trabajo justifique la apropiación de los frutos e incluso quedarse con la tierra mientras se hace un buen uso de ella y no por más tiempo (algo similar es lo que parece argumentar Suárez en LOSD)<sup>15</sup>. Pero en Locke los derechos de propiedad se despojan de esas condiciones y dan lugar a un *statu quo* definitivo en la disposición y el uso de los

15 También en relación con el trabajo o, en rigor, las acciones y facultades humanas (pues Suárez no se refiere de forma expresa al trabajo) Locke se sirve del argumento del jesuita para justificar una conclusión no pretendida por él. Si para Suárez el dominio es una relación, en efecto, que vincula al sujeto tenedor con lo que es tenido como consecuencia de la aplicación de la voluntad a una operación que le es necesaria, dicha aplicación consiste en el ejercicio de la facultad de usar. A través del uso el sujeto ordena las realidades exteriores a fines propios en el ejercicio de una racionalidad y una libertad que opera con conocimiento, respecto



bienes, algo que, como se ha expuesto, se somete en Suárez a severas limitaciones tanto en el estado previo como en el posterior a la caída, en el que la tierra sí es objeto de apropiación en los términos y con las restricciones descritas.

Una segunda vuelta de tuerca lockeana consiste en la supresión de la condición antes mencionada, limitadora de las cantidades de tierra y de frutos que un individuo puede atesorar, conforme al criterio de la capacidad de uso y consumo o intercambio (que sustituye audazmente al de necesidad)<sup>16</sup>. Locke no trata, como Suárez, de darle mayor flexibilidad a los destinos legítimos de los bienes propios, sino que afirma la lisa y llana derogación del principio por el que “cada hombre solo puede posesionarse de aquello que le es posible usar” (§36) en virtud del solo acuerdo humano. Pues con la creación del dinero por convenio humano, con la que Locke concluye el capítulo “*On property*”, se introduce un mecanismo de intercambio entre bienes perecederos y metales que pueden conservarse sin deterioro, que salva el argumento de la apropiación superflua y a la vez supone un incentivo para incrementar las posesiones y la laboriosidad (§48). Con el oro y la plata que no se estropean ni corrompen en las manos de su propietario y a los que se asigna un valor por consentimiento humano, según Locke, “*es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual*” porque “*pueden ser acumulados sin causar daño a nadie*” con el resultado de que “*un hombre puede poseer más tierra de la que pueda usar*”. El dinero como instrumento de cambio cede ante su función de depósito de valor, y facilita la acumulación ilimitada de riqueza a

y responsabilidad (Zorroza, 2019, 92), pero no parece que ese vínculo sujeto-objeto comporte la propiedad sensu stricto, sino más bien un derecho entre el mero uso y la posesión. Entendemos que las referencias señaladas por Baciero (2012, 406) en relación con el trabajo como modo de legitimación de la apropiación en Suárez, deben interpretarse en esta clave, y fundamentalmente en lo que afecta a los bienes inmuebles, pues el cultivo de la tierra se presenta en DOSD V, 7, 17 como costumbre que no repugna al estado de naturaleza y se enmarca en el estado prelapsario. En ningún caso se sugiere que dicha costumbre (y el peculiar dominio subsiguiente) sea constitutiva de un derecho de propiedad en dicho estado y nada dice Suárez de su repercusión tras la división de los bienes. Será Locke, por lo tanto, quien empleará esta doctrina de origen suareciano de la moralidad proyectada por las facultades humanas sobre las cosas exteriores para justificar la propiedad privada entendida de modo absoluto.

16 Como es sabido, la reflexión de Locke se desenvuelve en el contexto de la economía agraria del XVII y parece reflejar idealmente la actividad de los propietarios cultivadores que consumen e intercambian los productos obtenidos de su trabajo para el logro de su bienestar particular. De ahí que el carácter perecedero de los frutos establezca ese límite a priori a la acumulación que legitima los correspondientes derechos de propiedad, junto a la presunción de la existencia de un excedente de tierra que otros individuos pueden trabajar y hacer suya. Desde luego, Locke deja incontestado el (previsible) supuesto de desaparición de dicho excedente por el paulatino incremento de propietarios, que parece resolver en §41, a través del trabajo asalariado de los desposeídos que, como los jornaleros ingleses gozan al fin y al cabo de mayor bienestar que los reyes de las naciones americanas que viven ajenas al trabajo. Asalariados cuya propiedad, como señala Ballesteros (2017, 45), será en todo caso el dinero en tanto posee un carácter duradero.

través de la propiedad privada de la tierra y del mismo dinero, transformados a su vez en capital capaz de reproducirse.

Se trata de una hábil (e inexplicada) estratagema lógica por la que el fundamento iusnaturalista del derecho de propiedad queda despojado de sus “límites naturales”. Una “asombrosa hazaña” (Macpherson, 1970, 173) cuya clave consiste en la desvinculación del derecho positivo de las comunidades humanas (§45) respecto del derecho natural, que queda reducido a un mero argumento instrumental conducente en última instancia a su negación de facto. Nada de la comunidad de bienes original, ni nada de los límites que justifican la apropiación privada, permanece en medida alguna una vez que los acuerdos positivos de las sociedades introdujeron el dinero, porque Locke rompe el orden de subordinación tanto respecto a la intención divina creadora de los bienes, como a las restricciones a su división que él mismo ligaba al derecho natural. Una novedad ciertamente insólita con la que consigue invertir la finalidad de los bienes (y su fundamento divino y natural) y la dimensión comunitaria de los mismos, también tras su división, tal como la escolástica ibérica, y Suárez con ella, las habían entendido, al fundar una antropología individualista y predatoria antitética de la de aquella.

Como sea, con este peculiar giro argumental culmina un *fin de la historia lockeana*, en el que se consuma definitivamente la sociedad de propietarios que ya apunta a su desarrollo capitalista. Un punto de llegada presentado como el resultado de la total y definitiva superación de las etapas anteriores, de modo que, así como la comunidad de bienes resulta radicalmente desplazada por una legalidad natural legitimadora de la apropiación de todos los bienes apropiables en una sociedad de laborantes-propietarios, esta fase intermedia da paso a su vez a la acumulación ilimitada de tierra y de dinero por mediación del consenso humano que, así, alcanza el momento cúspide de la historia humana. Conforme al ideal de Locke, en este último estado presente, todos los bienes de la naturaleza y todas las fuerzas productivas tenderán a alcanzar el máximo aprovechamiento, el máximo beneficio y riqueza de quienes lo merecen, los diligentes y trabajadores que la crean, y no de los holgazanes cuya depravación moral los condena a la miseria<sup>17</sup>. El derecho de los propietarios, libre de toda condición

17 Sin duda, Locke es un ejemplo paradigmático de burgués puritano de la Inglaterra del siglo XVII cuando considera que el desempleo, la pobreza y las escasas posibilidades educativas de los hijos de los desempleados, se debían, no a su situación de desventaja económica, sino a una especie de degradación moral. La doctrina puritana consideraba a la pobreza como una muestra de deficiencia moral y Locke (2004, 184), en su Report para la reforma de la Ley de Pobres, sostiene sin ambages que la multiplicación de los parados no tenía otra causa que la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres, de las que, como subraya con insistencia en distintos lugares, son los propios sujetos los únicos responsables (Udi, 2018, 378).

de origen y de toda legalidad natural, se erige entonces en el derecho definitorio de la genuina naturaleza posesiva de una pluralidad de individuos, cuyo nexo común solo puede ser un magro acuerdo de coexistencia y la institución de una autoridad garante del disfrute de sus ilimitados deseos.

## CONCLUSIONES

En este punto se puede afirmar que la constatación del manifiesto empleo por parte de Locke de la obra de Suárez, no significa que esta haya operado como fuente de inspiración, ni en su intención, ni en su literalidad. Más bien, cabe sugerir que Locke se sirve de determinados conceptos y pasajes del Doctor Eximio, bien para hacer de ellos una interpretación parcial y descontextualizada de su sistema de pensamiento, bien para torsionarlos al objeto de dotarlos de un sentido muy distinto que, lógicamente, conduce a conclusiones dispares, sino diametralmente opuestas. Y ello, porque, aunque en consonancia con el pensamiento (en especial) jesuita del XVII, la doctrina sobre el dominio de Suárez contempla fenómenos económicos nuevos y se abre a la aparición de la subjetividad moderna, mantiene en todo caso su nexo con los fundamentos basales de la reflexión económica de la escolástica. Desde sus premisas teológicas a su defensa de intervención del príncipe para la tutela de la justicia distributiva, pasando por su teoría sobre la justificación y los límites de la división de los bienes, Suárez se desenvuelve en el marco de esa tradición con la que comparte las ideas esenciales del destino universal de los bienes y de la comunidad (y su bien) como fin de toda organización económica.

En este sentido, ni la formulación del derecho subjetivo al dominio de los bienes, ni su consideración en relación con el derecho natural concesivo, ni la relajación de algunas limitaciones a la apropiación suponen una quiebra, sino que introducen un equilibrio entre aspectos subjetivos y objetivos del derecho, entre elementos prescriptivos y permisivos de la ley natural y, en definitiva, la ordenación divina de la creación y la intervención en ella de la humanidad para la realización de sus fines en el curso de la historia. Un equilibrio no exento de

De esta forma justificaba la adopción de medidas represivas estatales para pobres y clases trabajadoras, así como su exclusión de la vida política. Resulta cuando menos paradójico que no propusiera, como cabría esperar, la apropiación de tierras excedentes como medio de escapar de su estado a pobres y desposeídos y, en cambio, sí fuera partidario de la compulsión para hacerles trabajar, acaso para engrosar las filas de un proletariado necesario para agregar valor al capital crecientemente acumulado.

tensión dialéctica (tan suareciana) que apunta a la apertura de la tradición escolástica al presente sin renunciar a sus señas de identidad.

Muy distinto de un pensamiento que, como el de Locke, hace de la propiedad el único modo de aprovechamiento humano de los bienes, suprime la dimensión objetiva (y, por tanto, comunitaria) del derecho, proclama un derecho de propiedad irrestricto y convierte la comunidad política en una sociedad de individuos posesivos y desvinculados. No ha de buscar en otro lugar su origen la economía analítica o los contemporáneos doctrinarios del libre mercado, a riesgo de encontrar en otras fuentes la exigencia de supeditación del orden económico al bien y a la comunidad. Pues con cuantos matices se quiera, son dos modelos de modernidad, cuya dispar fortuna acaso haya resultado desventurada, irreconciliables.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alé-Ruiz, R. y Zorroza, M.I. 2023. “Pobreza, liberalidad y justicia. Aportaciones vitorianas a una economía sostenible”. *Cauriensia* 18: 51-80.
- Arendt, H. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Ayán, J.J. 2000. *Padres Apostólicos*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Baciero Ruiz, F.T. 2012, “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45/2: 391-421.
- Ballesteros, Alfonso. 2017. “Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo”. *Persona y Derecho* 75: 31-49.
- Calvillo, M. 1945. *Francisco Suárez: la filosofía jurídica, el derecho de propiedad*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociales.
- Cruz Cruz, J. 2020. “Vitoria: la propiedad en su justo precio”, disponible en [https://www.leynatural.es/2020/03/16/vitoria-la-propiedad-en-su-precio-justo/#\\_ftn21](https://www.leynatural.es/2020/03/16/vitoria-la-propiedad-en-su-precio-justo/#_ftn21)
- De Zan, J.C. 2012. *Propiedad privada: ¿derecho natural? Desde los estoicos a Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Ferreiro López, A. 1948. “La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez”. *Pensamiento* 4: 449-492.
- González Fabre, R. 1997. “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”. *Estudios eclesiásticos* 72: 601-654.
- Hernández Fradejas, F. 2017. “Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez”. *Anuario Filosófico* 50/2: 269-296.
- Gómez Rivas, L.M., Matarán López, C. 2022. “Modelos de difusión de ideas en la Historia del Pensamiento Económico: la Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca de Economía”. *Journal of the Sociology and Theory of Religion* 14: 103-133.

- Lecón, M. 2017. “¿Es Francisco Suárez un defensor de la propiedad comunitaria? Una revisión de la interpretación de Eduardo Nicol”. *Dianoia* 62, 78: 183-193.
- Locke, J. 1990. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* [1690]. Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, J. 2004. An Essay on the Poor Law. M. Goldie (ed.), *Political Essays* (pp. 182-198). Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, C.B. 1970., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Paradinas Fuentes, J. L. 1998. *El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca*, disponible en [hrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://fundacionorotava.org/media/web/files/page161\\_\\_El\\_pensamiento\\_economico\\_de\\_la\\_Escuela\\_de\\_Salamanca.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://fundacionorotava.org/media/web/files/page161__El_pensamiento_economico_de_la_Escuela_de_Salamanca.pdf). Consultado el 15 de julio de 2024.
- Polanco M. 2019. “La escolástica tardía y los orígenes del capitalismo”. *Laissez-Faire* 50/51: 71-88.
- Ramos-Lissón, D. 2005. *Patrología*. Pamplona: EUNSA.
- San Emeterio, N. 2021, “La aportación de Francisco Suárez al concepto de propiedad de la tradición escolástica”. *Pensamiento* 77: 283-297.
- Sierra Bravo, R. 1975. *El pensamiento social y económico de la escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. Madrid: CSIC.
- Schumpeter, J.A. 1994. *Historia del análisis económico*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Suárez, F. 1635. *De opere sex dierum* Doctoris Francisci Suarez Granatensis [...], Editio secunda, Ludguni, sumptibus Gabrielis Boissat et Sociorum, 1635.
- Suárez, F. 1856. *De virtute et statu religionis. Opera Omnia*. L.Vivès ed. París 1856-1862.
- Suárez, F. 1858. *De Charitate, Opera Omnia*. V. XII. L.Vivès ed. París 1856-1862.
- Suárez, F. 1971-81. *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*. L. . Pereña (ed .) 8 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Suárez, F. 1970-71. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo [Defensio Fidei Catholicae Adversus Anglicanae Sectae Errores]*. 4 vols. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Udi, J. 2018. “La impronta puritana en el concepto de pobreza de John Locke”. *Andamios* 15: 369-388.
- Utrera García, J.C. 2020. “Poder y ley en el pensamiento de Francisco Suárez” en *Filosofías del barroco*, ed. por M. González García y H. Castignani, pp. 193-213. Madrid: Tecnos.
- Wolf, J. 2012. *Filosofía política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Zorroza Huarte, M.I. y Lázaro Pulido, M. 2016. “Uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana”. *Cauriensia* 11: 23-52.

Zorroza Huarte, M.I. 2019. “Una aproximación al problema antropológico del tener humano en Francisco Suárez”. *La Albolafia. Revista de Humanidades y de Cultura* 18: 79-100.

Juan Carlos Utrera García  
Facultad de Derecho  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
C/ Obispo Trejo, 2  
28040 Madrid (España)



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.443>

***CANTICUM CANTICORUM, DE LA INTERPRETACIÓN LITERAL  
Y ESPIRITUAL DE FRAY LUIS DE LEÓN A LA TRADUCCIÓN  
PICTÓRICA DE TOMÁS LUIS DE VICTORIA \****

***CANTICUM CANTICORUM, FROM THE LITERAL AND SPIRITUAL  
INTERPRETATION OF FRAY LUIS DE LEÓN TO THE PICTORICAL  
TRASLATION OF TOMÁS LUIS DE VICTORIA***

MARTA VELA GONZÁLEZ

*Universidad Internacional de La Rioja*

*Radio Clásica – Radio Nacional de España*

*SEDeM: Sociedad Española de Musicología*

Recibido: 17-7-2022

Aceptado: 23-09-2023

RESUMEN

El *Cantar de los Cantares* suscitó un gran interés artístico durante la Contrarreforma en España, tras el Concilio de Trento. Las interpretaciones literal y *spiritual* Fray

\* Este trabajo se enmarca en una estancia de investigación realizada en la Facultad de Filología de la Universidad de Alcalá de Henares bajo la dirección del Dr. Fernando Gómez Redondo.

Luis de León (1527-1591) –que le acarrearón prisión entre 1572 y 1576– representan su voluntad de explicar el texto salomónico, mientras que la obra musical de Tomás Luis de Victoria (1548?-1611) contiene también numerosas alusiones, donde se observa una intensa fusión de distintas ramas artísticas. De este modo, las imágenes explicadas por Fray Luis encuentran su réplica en distintos motetes de Victoria, hasta cinco, entre 1572 y 1583, punto de encuentro entre texto, sonido e imagen.

*Palabras clave:* música, poesía, polifonía, Contrarreforma.

#### ABSTRACT

*Song of Songs* aroused great artistic interest during the Counter-Reformation in Spain, after the Council of Trent. The literal and *spiritual* interpretations Fray Luis de León (1527-1591) –who carried him prison between 1572 and 1576– represents his will to explain the Solomonian text, while the musical work of Tomás Luis de Victoria (1548?-1611) contains also diverse allusions, where an intense fusion of different artistic branches is observed. In this way, the images explained by Fray Luis find their replica in different motets of Victoria, up to five, between 1572 and 1583, a meeting point between text, sound and image.

*Keywords:* music, poetry, polyphony, Counter-reformation.

## I. INTRODUCCIÓN

El *Cantar de los Cantares* (*Shir Hashirim* o *Canticum canticorum*) ejerció una enorme fascinación sobre la era post-tridentina en España, y, en particular, sobre todas las manifestaciones artísticas que caracterizan a esta época, profundamente espiritual: “España evangelizadora de medio orbe, España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra”, (Menéndez Pelayo 1978, 907).

Una admirable pléyade de escritores –Santa Teresa (1515-1582), San Juan de la Cruz (1542-1591) y Fray Luis de León (1527-1591), entre muchos otros– participó, en efecto, de esa atracción ejercida por el texto atribuido al rey Salomón<sup>1</sup> –al igual que la inspiración del Templo de Jerusalén en la arquitectura–

1 Por ejemplo, el jesuita Juan Bautista de Villalpando, con la publicación de una enorme descripción arquitectónica del templo de Salomón en tres volúmenes, que tituló *Hieronymi Pradi et Ioannis*



que también afectó a la música, sobre todo, a la tríada de polifonistas post-tridentinos –Orlando di Lasso (1532-1594), Pierluigi da Palestrina (1525-1594) y Tomás Luis de Victoria (1548?-1611)– establecidos en países comprometidos con la Contrarreforma, es decir, los Estados Pontificios y España.

Pese a las leyendas que han girado –desmentidas hace bien poco (Rodilla 2012; Monson 2002; González-Valle 2000)– sobre la supuesta prohibición de la polifonía en las sesiones del Concilio de Trento (Gallico 1991), lo cierto es que el papel de la música en las deliberaciones conciliares fue muy escaso y apenas quedó reflejado en las actas (Rodilla 2012), incluso, las *Preces* de Kerle, encargadas con ocasión del concilio en 1562 por el cardenal Otto von Truchsess von Waldburg –protector de Victoria en Roma y mecenas de su primera obra, los *Motecta* de 1572– consistían en un alarde de fusión entre textura homofónica y polifónica.

De hecho, tampoco se prohibió la música inspirada sobre textos del *Cantar de los Cantares*, de carácter amoroso, que los polifonistas post-tridentinos utilizaron con profusión durante la segunda mitad del siglo XVI, incluso, Tomás Luis de Victoria, que fue ordenado sacerdote en 1575.

## II. TEXTO, SONIDO E IMAGEN

Un aspecto relacionado con la música –y, como veremos, con el propio texto del *Cantar de los Cantares*–, que tal vez ha pasado desapercibido hasta en las actas del Concilio de Trento, nos remite a las menciones sobre la imagen y, en especial, a su poder didáctico en la predicación de la doctrina católica. A partir de las recomendaciones conciliares, donde se destaca el “uso legítimo de las imágenes”, se consolida la labor pastoral de los santos y de Jesucristo, con la intercesión de la estampa y del sentido de la vista:

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por

*Baptistae Villalpandi e Societate Iesu in Ezechielem explanationes et Apparatus Urbis, ac Templi Hierosolymitani* (1596-1605).

los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; o que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; o que es necesidad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo<sup>2</sup>.

Además, gracias a las directrices del concilio, no sólo se desarrolló la pintura religiosa de la época, particularmente, durante la segunda mitad del siglo XVI –sobre todo, la de El Greco–, sino, también, el gusto por la enseñanza a través de la imagen, predicado por la Compañía de Jesús, presente en Trento representada por Alfonso Salmerón –miembro fundador de la *Societas Iesu*– y Diego de Laínez –segundo general tras la muerte de Ignacio de Loyola en 1556–:

Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad<sup>3</sup>.

Sin embargo, la idea de la formación a través de la imagen no era nueva en la época, sino que estaba inspirada, como muchos otros elementos renacentistas, en la antigüedad grecolatina, en especial, en el arte de la Retórica, tan cultivado en Grecia y Roma. Cicerón, probablemente, uno de los oradores romanos más significativos, destacaba el papel preeminente del sentido de la vista en la naturaleza humana y, por tanto, su utilidad en la exposición hablada, y el poder de la imaginación visual y pictórica, frente a la mera reflexión de los conceptos, como demuestra el tratado *De Oratoria*:

2 Concilio de Trento, Sesión XXV: La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes.

3 Concilio de Trento, Sesión XXV: La invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes.

Y, sea Simónides o cualquier otro que lo descubrió, agudamente intuyó que nuestro espíritu modelaba en imágenes muy particularmente lo que los sentidos habían transmitido e impreso, y que, de todos nuestros sentidos, el más vivaz era el de la vista; que por eso podíamos retener con toda facilidad lo que percibimos por el oído o la reflexión si además se confía al espíritu con la meditación de los ojos. De modo que una especie de esbozo o imagen o figura pudiera dar forma a cosas no visualizables o remotamente enjuiciables por otro aspecto, logrando retener, mediante la imaginación visual, lo que con la reflexión apenas podríamos abarcar (*De Oratoria* 2. 357).

Y, más allá de Cicerón, encontramos una nueva referencia, precisamente de su mano, que remite a la obra platónica y a la necesidad de la imagen ya desde tiempos remotos: “ahora se me viene a la mente Platón, quien solía dialogar por aquí, y sus jardines, tan cercanos a éste, no sólo me traen su memoria, sino que parece que lo ponen ante mis ojos” (Cicerón, *De Finibus*, 5, 2). Por tanto, no es causalidad que la retórica se erigiese en campo fundamental de la enseñanza humanística del Renacimiento y, muy especialmente, en el caso de la instrucción de las instituciones de la Compañía de Jesús –que proliferaron con verdadera profusión en la segunda mitad del siglo XVI–, cuyo manual de estudios, el *Ratio Studiorum*<sup>4</sup>, incluía un apartado dedicado a este menester, las “Reglas del profesor de Retórica”, con dos áreas separadas, la oratoria y la poesía, por medio de tres directrices fundamentales, “los preceptos del hablar, el estilo y la erudición”<sup>5</sup> trabajados a partir de dos autores, precisamente, Aristóteles –alumno de Platón– y Cicerón.

Así pues, junto a una visión general de “la historia y de las costumbres de los pueblos, de la autoridad de los escritores y de cualquier enseñanza”, se estudiaba la prosodia del griego antiguo y su versificación. De hecho, uno de los recursos retóricos más importantes elucidaba las distintas representaciones pictóricas, la ὑποτύπωσις [hipotiposis], cuya principal función consistía en poner *ante los ojos* del oyente una imagen que reforzaba la elocuencia del discurso.

El afán del jesuitismo en la enseñanza a través de las Humanidades, con la herramienta de la imagen, por un lado, y de los estudios retóricos, por el otro, hizo florecer el gusto por el acertijo, el jeroglífico y el enigma, muy propio de la era renacentista –que se afronta como un “trabajo detectivesco”, en palabras de Gombrich (1983)–, y, tras varios precedentes en la primera mitad del siglo

4 *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, cuya redacción comenzó en 1583 hasta su publicación definitiva en 1599.

5 *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, Reglas del profesor de Retórica, p. 98.

XVI, generalmente, en Italia, como en el caso del famoso *Emblematum libellus* de Alciato (1531), pronto los jesuitas tuvieron sus propios tratados de emblemática, ciencia arcana que mezclaba imagen y texto, cercana también al género del epigrama, reservada a los alumnos como una suerte de premio para los días de libranza:

Por causa de la erudición el día de vacación en vez del historiador y del poeta se pueden dar algunas cosas más recónditas, como los jeroglíficos, los emblemas, las cuestiones relativas al artificio poético, el epigrama, el epitafio, la oda, la elegía, la epopeya, la tragedia, el senado romano, el ateniense, la milicia de ambos pueblos; del tema de los jardines, de los trajes, del comedor, del triunfo, de las sibilas y otras cosas parecidas, pero con moderación<sup>6</sup>.

Durante la época post-tridentina, la Emblemática fue cultivada con verdadera devoción por la Compañía de Jesús —dado el buen resultado que obtenían de la enseñanza a partir de la imagen en sus misiones pastorales fuera de Europa—, mientras que el primer tratado fue *Empresas morales* publicado en Praga en 1581, de Juan de Borja —tercer hijo del tercer general de la *Societas Iesu*, San Francisco de Borja—, que precisamente regresó a España ese mismo año para tomar el cargo de mayordomo de la Emperatriz viuda doña María (hermana de Felipe II), a quien también serviría como maestro de capilla, a partir de 1586, Tomás Luis de Victoria en las Descalzas Reales de Madrid, convento fundado por doña Juana de Austria, ahijada de San Francisco y primera jesuita mujer bajo el pseudónimo de Mateo Sánchez.

Así pues, *Empresas morales* se convirtió en un manual de referencia de la emblemática durante el siglo XVII y, como ha recordado Bravo-Villasante (2006), “el tono moral que inició don Juan de Borja en su libro parece ser el denominador común de todos los libros posteriores”, junto a una marcada presencia de la imagen y de la ejemplificación, en efecto, a través de una larga serie de metáfora basadas en el “objeto”:

En las imágenes hay una marcada preferencia por los objetos, por lo inanimado. Estos objetos aparecen dibujados con gran sencillez y sobriedad y, por lo general, exentos. Son: atlas, mundo, eslabón, pedernal, compás, cántaro, vaso, grúa, peso, martillo, rodela, carro, pirámide, bola, máquina, cuba, nao, arco, lámpara, edificio, trillo, espada, libro, rueda, corona, choza, ara, trofeo, candelabro, laúd, nave, torre, camisa, estatua, insignias, castillo, muela de molino, bola, armas, yugo, reja, cesta, órgano, silla, piedra, cuchillo, pan, grillos, olla, columna, caduceo,

6 *Ratio Studiorum*, p. 102.

harpa, zapato, cedazo, espejo, hacha, altar, muro, saeta, brasero, áncora, honda, reloj, jarro de agua, fuente, esfera, sepulcro y obelisco. El motivo que más se repite es el de: cántaro, vaso y hacha de fuego. La representación de animales es también numerosísima, y como la de los objetos, suele ser muy clara y definida en su línea, y casi siempre el animal o animales están aislados. No hay animales fabulosos, solamente el cinocéfalo, que es hombre-animal, y el basilisco. Los animales que se repiten con más frecuencia son: el águila, el perro, el pájaro y el león. Los animales reproducidos son: tortuga, alción, pescado volador, culebra, mariposa, galápago, ave del paraíso, caracol, rana, cocodrilo, cigarra, elefante, rémora, pescado, golondrina, cangrejo, buey, rinoceronte, milano, aspid, camello, pescado orbe, salamandra, toro, sierpe, escarabajo, raposa, lobo, oropéndola, hormiga y avestruz (Bravo-Villasante 2006, 33).

A la muerte de doña María, señora de ambos, tanto de Juan de Borja como de Tomás Luis de Victoria, los jesuitas establecieron una serie de festejos fúnebres entre los días 21 y 22 de abril de 1603 –había fallecido el 26 de febrero– en el Colegio Imperial de Madrid, al que la finada había donado una cantidad para su reforma, que suscitaron diversas obras poéticas, entre las cuales se contaban treinta y seis emblemas, basados en la estructura de *Empresas morales* y recogidos en el llamado *Libro de las honras*<sup>7</sup>, que fue publicado por Luis Sánchez ese mismo año. Victoria, por su parte, contribuyó en el fastuoso sepelio con su misa de difuntos *Officium deffunctorum* “su canto del cisne”, que fue escuchada, por primera vez, según Rubio (2012), en la vigilia del día 19 y en la misa exequial del día 20 de marzo, celebradas en las Descalzas Reales, y, finalmente publicada en 1605, como rezaba la portada, *in obitu et obsequiis Sacrae Imperatricis* [en óbito y obsequio de la Sagrada Emperatriz].

Encontramos la vida del compositor abulense rodeada por instituciones jesuíticas y por la protección de diversos personajes poderosos íntimamente relacionados con la orden ignaciana. Desde su infancia, donde obtuvo su primera formación humanística en San Gil, colegio “altamente elogiado por Santa Teresa” (Stevenson 1939, 10), hasta diversos centros de Roma, el Collegium Germanicum, el Seminario Romano y el Oratorio de San Felipe Neri, todos ellos relacionados con la *Societas Iesu* y sustentados por el Papa Gregorio XIII, que se apoyó en los seguidores de Loyola en su labor contrarreformista tras el Concilio de Trento. De ahí se presupone la formación humanística de Victoria y la

7 *Libro de las honras que hizo el Colegio de la Compañía de Jesús de Madrid a la M. C. de la Emperatriz doña María de Austria fundadora del dicho Colegio, que se celebraron a 21 de abril de 1603.*

imponente presencia de la imagen en su música, cual arcano *emblema*, circunstancia que se ve amplificada en el caso de las obras inspiradas en el *Canticum Canticorum*, texto repleto de imágenes sensoriales que pueden ser plasmadas en música a partir del *figuralismo*, punto de encuentro entre texto, sonido e imagen.

### III. FIGURALISMO

Aunque el término *figuralismo* tiene diversas equivalencias, sobre todo, en función de la época y de las coordenadas histórico-estéticas de cada momento – en la antigüedad, ὑποτύπωσις [hipotiposis]; en la actualidad, también se denomina *Eye music*–, siguiendo a Martín-Valle (2012, 223) diremos que “también llamado madrigalismo o *Word painting*, un figuralismo se da en todas aquellas situaciones en las que el compositor pretende representar directamente en música el significado literal de una o más palabras del texto”. Se observa, por tanto, una suerte de *traducción* entre texto y música que implica el empleo simbólico de una imagen mediadora propiciada por la imaginación pictórica del compositor.

Desde el *hoquetus*, en torno al siglo XIV, la representación musical del hipo en la música vocal de la época, han sido muchos los compositores, hasta nuestros días, incluso, los que se han valido del recurso de la música descriptiva, pero, en el caso de Tomás Luis de Victoria, la influencia pictórica del jesuitismo y la extraordinaria espiritualidad de los tiempos de la Contrarreforma propiciaron una obra musical plena de imágenes y enigmas escondidos. Tanto es así que su música, siempre dentro de lo sacro –al contrario que sus ilustres compañeros en la polifonía post-tridentina, Lasso y Palestrina– fue uno de los precedentes de la eclosión del *madrigal* italiano a finales del siglo XVI y principios del XVII, un género profano por excelencia, rico en la exaltación de los afectos *gracias* al uso del *madrigalismo* [o *figuralismo*] en la intensificación de la expresividad de los textos, en este caso, de raíz petrarquista, la mayoría.

A continuación, podemos observar un ejemplo en el madrigal de Monteverdi *Piagn'e e sospira* [*Llora y suspira*], procedente de *Il Quarto libro de madrigali a cinque voci*, publicado en Venecia (1603) –justo la época en que Victoria daba por acabada su labor de compositor con el *Officium Deffunctorum*..., moriría en 1611, en pleno esplendor de los afectos barrocos...–, donde encontramos una representación musical para *piagn'e* [dirección cromática ascendente; valores largos] y otra para *sospira* [dirección descendente; motivo acéfalo; figuración más corta]:

Un lenguaje rico en afectos queda reproducido por una música de gran riqueza afectiva: el llanto se ve reflejado en Monteverdi a través del cromatismo, y el suspiro, imitado por el silencio que interrumpe el ascenso cromático, en tanto que la huida recibe un trazo de rápidas corcheas. El resultado del cromatismo lineal es la increíble serie de armonías, sol menor, Mi mayor, la menor, Fa mayor, La mayor (armónicamente hablando, uno cree hallarse doscientos años después (Kühn 2007, 49).

**[Allegro Moderato]**

Canto

Quinto

Alto

Tenore

Basso

6

[p] Pia - gn'e - so - spi - ra;

[mf] gn'e so - spi - ra;

ra; e quan - d'i cal - di rag - gi fug - gon la

Monteverdi, *Piagn'e e sospira*, cc. 1-10.

Fuente: ISMLP

En efecto, la música de Victoria, aunque plenamente desarrollada en el campo de la polifonía católica post-tridentina, incidía ya en los afectos humanos antes de que éstos hubiesen sido enunciados por los compositores modernos del siglo XVII –Marenzio, Peri, Caccini y el propio Monteverdi, entre muchos otros– gracias a su prolífica representación de la imagen a través del figuralismo, con diversas estrategias melódico-armónicas, que enunciaremos a continuación, que hacen de su obra un *corpus* vocal distinto e individual en la época, gracias al sincretismo de texto, sonido e imagen:

Victoria supo llevar a cabo un ideario estético desconocido en la música española del momento: dentro de sus estructuras compositivas clásicas y tradicionales, transformó la música sacra llegando a madrigalizarla, planteó un uso moderno de la homofonía con fines expresivos, las pausas, intervalos aumentados y disminuidos, los contrastes entre planos sonoros, un frecuente uso del cromatismo próximo a los madrigalistas italianos, etc. (Rodilla 2012, 122).

#### IV. *CANTICUM CANTICORUM*: FRAY LUIS DE LEÓN Y TOMÁS LUIS DE VICTORIA

Posiblemente, uno de los puntos de encuentro entre ambos autores sea la profunda espiritualidad que compartían y la prodigiosa facilidad artística que los define como dos de los más grandes creadores de su tiempo, de origen judeo-converso, tal vez, como las dos caras de una misma moneda sorteadas al azar por la *diosa* Fortuna: Fray Luis de León, monje agustino, élite intelectual en su condición de profesor de la Universidad de Salamanca, víctima de las luchas religiosas de su tiempo; Tomás Luis de Victoria, sacerdote y también perteneciente a una esfera humanística muy elevada, pero fuertemente protegido por altos personajes relacionados con los Austrias, la más alta nobleza en España, el papado en Roma y la Compañía de Jesús. Pese a tan dispares destinos, recordaremos las palabras de Menéndez Pelayo en cuanto a Fray Luis, que podrían extenderse al padre Victoria: “misticismo como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y tan fecunda (...) que el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser, a que el seco razonamiento no llega” (1978, 143).

Como ya se ha reseñado, en la época existía un evidente interés por el texto salomónico, no sólo reflejado en las interpretaciones de Fray Luis –y su traducción *directamente* del hebreo–, sino también en obras como *De los nombres de Cristo* o *Conceptos del amor de Dios o Meditaciones sobre los Cantares* de Santa Teresa. Victoria puso música hasta cinco textos del rey Salomón, tres de



ellos en su primer *liber* de motetes, *Quam pulchri sunt, Vidi speciosam, Vadam et circuibo* (1572), y luego dos más, respectivamente, *Nigra sum ed formosam* (1576) y *Trahe me post te* (1583b). Escribió también tres misas de parodia sobre sus propios motetes salomónicos, *Quam pulchri sunt* (1583a), *Vidi speciosam* y *Trahe me post te* (ambas de 1592), una cuarta sobre el motete de Palestrina *Surge propera, amica mea* (1583a), también inspirado en el *Cantar de los Cantares*, texto sobre el que el *princeps musicae* publicaría su propia colección de motetes en 1584 –*Motetorum liber quartus quinque vocibus, ex Canticis canticorum*–, ofrendada al papa Gregorio XIII.

De hecho, todos los motetes de Victoria relacionados con el *Cantar de los Cantares* están dedicados a la Virgen, en alusión a la alegoría de la unión de Cristo con su esposa, el alma, o con la Iglesia, como se observa en el siguiente cuadro:

Tabla 1: motetes de Victoria inspirados en *Canticum Canticorum*

| Fecha | Título                       | Dedicatoria                            |
|-------|------------------------------|--|
| 1572  | <i>O quam pulchri sunt</i>   | in Conceptione Beate Mariae Virgine    |
| 1572  | <i>Vidi speciosam</i>        | in Assumptione Mariae Beatae           |
| 1572  | <i>Vadam et circuibo</i>     | de Beata Magdalena                     |
| 1576  | <i>Nigra sum sed formosa</i> | in purificatione Beatae Maria virginis |
| 1583b | <i>Trahe me post te</i>      | de Beata Virgine                       |

Aunque no tenemos constancia de que Tomás Luis Victoria pudiese conocer la traducción del *Cantar de los Cantares*, circunstancia harto improbable, dado que vivió fuera de España más de veinte años, entre 1565 y 1586 –Fray Luis sufrió cárcel entre 1572 y 1576–, es evidente la afinidad espiritual y, en buena medida, estética, de ambos artistas, su interés por el texto salomónico y, por añadidura, la preeminencia de la imagen –en exégesis o en música– en sus respectivos centros de interés en cuanto a la época, por ejemplo, el culto a la Virgen.

A continuación, reproducimos una tabla con los textos empleados por Victoria en su adaptación musical de *Canticum Canticorum*, según la numeración elucidada por Rubio (2012):

Tabla 2: fragmentos de *Canticum Canticorum* en los motetes de Victoria<sup>8</sup>.

|  |  |  |
|--|--|--|
| III. <i>Quam pulchri sunt</i><br>(1572)            | Quam pulchri sunt gressus<br>tui,<br>filia principis!<br>Collum tuum sicut turris ebur-<br>nea.<br>Oculi tui divini<br>et comæ capitis tui<br>sicut purpura regis.<br>Quam pulchra es<br>et quam decora, carissima!<br>Alleluia.   | ¡Qué hermoso es tu caminar, hija de príncipe! Tu<br>cuello es como torre de marfil, tus ojos, divinos,<br>y los cabellos de tu cabeza como púrpura real.<br>¡Qué hermosa eres y qué bella, queridísima! Ale-<br>luya   |
| XLI. <i>Nigra sum</i><br>(1576)                    | Nigra sum, sed formosa,<br>filiae Ierusalem.<br>Ideo dilexit me rex,<br>et introduxit me in cubiculum<br>suum et dixit mihi:<br>"surge, amica mea, et veni.<br>Iam hiems transiit, imber abiit<br>et recessit;<br>flores apparuerunt in terra nos-<br>tra;<br>tempus putationis advenit".  | Negra soy, pero hermosa, hijas de Jerusalén. Por<br>eso me aprecia el rey y me ha metido en su alcoba<br>y me ha dicho: "levántate, amiga mía, y ven. Ya<br>ha pasado el invierno; las lluvias se han ido y re-<br>tirado; las flores han aparecido en nuestra tierra.<br>Ha llegado el tiempo de la poda".  |
| XXXVIII. <i>Vadam et</i><br><i>circuibō</i> (1572) | Vadam et circuibō civitatem<br>per vicos et plateas,<br>quaeram quem diligit anima<br>mea:<br>quaesivi illum et non inveni.<br>Adiuro vos, filiae Hierusalem,<br>si inveneritis dilectum meum,<br>ut annuntietis ei,<br>quia amore langueo.<br><br>Qualis est dilectus tuus,<br>quia sic adiurasti nos?<br>Dilectus meus candidus est<br>rubicundus,<br>electus ex milibus:<br>Talis est dilectus meus,<br>et est amicus meus,<br>filiae Jerusalem.<br>Quo abiit dilectus tuus,<br>o pulcherrima mulierum?<br>Quo declinavit et quaeremus<br>eum tecum?<br>Ascendit in palmam,<br>et apprehendit fructus eius. | Me levantaré y recorreré la ciudad por barrios y<br>plazas; buscaré a ese al que ama mi alma. Lo bus-<br>qué y no lo encontré. Os imploro, hijas de Jeru-<br>salén, que si encontráis a mi amado le comuni-<br>quéis que enferma estoy por su amor.<br>- ¿Cómo es tu amado, que así nos lo has encare-<br>cido?<br>-Mi amado es blanco y rubicundo, elegido entre<br>miles. Así es mi amado, y es mi amigo, oh hijas<br>de Jerusalén.<br>-¿Adónde fue tu amado, oh tú, la más hermosa de<br>las mujeres? Adonde haya ido a parar iremos a<br>buscarlo también contigo.<br>-Subió a la palmera y tomó su fruto. |

8 Traducción expresamente realizada para esta investigación por el Dr. Alfredo Encuentra de la Uni-  
versidad de Zaragoza y reproducida con su explícito permiso.

|                                       |  |  |
|---------------------------------------|--|--|
| XXXIX. <i>Vidi speciosam</i> (1572)   | Vidi, speciosam<br>sicut columbam, ascendentem<br>desuper rivos aquarum,<br>cuius inaestimabilis odor erat<br>nimis in vestimentis eius,<br>Et sicut dies verni<br>Circumdabant eam<br>flores rosarum<br>et illia convallium.<br><br>Quae est ista,<br>quae ascendit per desertum<br>sicut virgula fumi<br>ex aromatibus<br>myrrhae et thuris? | Vi algo bello, como una paloma que subía sobre<br>corrientes de agua, el olor de cuyas vestimentas<br>era imposible de describir. Y como en días de primavera,<br>la rodeaban las flores de los rosales y los lirios de los valles.<br>¿Quién es esa que asciende por el desierto como columna de humo de los<br>aromas de mirra e incienso? |
| XLII. <i>Trahe me post te</i> (1583b) | Trahe me post te,<br>et curremus<br>in odorem unguentorum<br>tuorum.<br>Alleluia, alleluia.  | Arrástrame tras de ti y correremos hacia el olor de tus perfumes.<br>Aleluya, aleluya.   |

A continuación, ofrecemos una serie de “correspondencias” (Vela, 2019), tal cual entendemos el fenómeno de la *traducción* del lenguaje escrito a la música, con diversos elementos descriptivos<sup>9</sup>:

Capítulo 1º

*Llévame en pos deti. Correremos. Metióme Elrey en su retrete. (...) Morena yo pero amable, hijas de Hierusalén, como las tiendas de Çedar, como las cortinas de Salomón. No me miréis si soi algo morena. Quemóme Elsol* (Fray Luis de León 2003, 103).

Exégesis literal

Es razón porsí sin traer dependeçia con lo de arriba, en la qual explica en nueuo encarecimiento el deseo que tiene deuserse con su Esposo, pues estando enferma y cual estaua sin fuerças dize que la seguirá corriendo si la quiere llevar consigo. [en sus retretes] esto es, en todos sus secretos dándome parte dellos y de todas sus cosas, que es la más çierta prenda del amor (Fray Luis de León 2003, 110).

Exégesis espiritual

9 En lo sucesivo: Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares de Salomón* (Madrid: Cátedra, 2003).

*Llévame; trastí correremos*, porque quando el Esposo guía asu Esposa sería gran disparate correr tras otro; por eso dixo: *Trastí correremos*. Este correr dela Esposa es darse prisa, estar ençendida, viuir en perfecta fee y charidad conforme ala doctrina del Señor (Fray Luis de León 2003, 258).

Victoria se encuentra, en este caso, más cerca de la explicación literal que de la espiritual –más representable a través de la música–, sobre todo, en los motetes *Nigra sum* y *Trahe me post te*. En este último, el Esposo y la Esposa emprenden una frenética carrera en un comienzo de entradas canónicas, hasta las enardecidas llegadas al agudo –hasta un sol<sup>5</sup>– que simboliza su encuentro, organizada la partitura a seis voces, con un equilibrio de tres masculinas –*Bassus*, *Tenor II*, *Tenor I*– y tres femeninas –*Altus II*, *Altus I*, *Cantus*–, como también podría significar el gozo supremo de ambos de *viuir en perfecta fee y charidad*.

The image shows a musical score for a six-voice motet. The staves are labeled from top to bottom: Cantus, Altus, Altus II, Tenor I, Tenor II, and Bassus. The music is written in a single system with a key signature of one sharp (F#) and a common time signature (C). The lyrics are written below the staves: 'Tra - he me post te, tra - he me post te'. The score includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings like 'Canon' and 'Resolutio'.

Victoria: Trahe me post te<sup>10</sup>.

En *Nigra sum*, por su parte, encontramos un nuevo fragmento que remite a la intimidad de los esposos tras su encuentro en el aposento, en efecto, otras de las pruebas del amor reseñadas por Fray Luis, los *secretos* que el Esposo confía en la Esposa. Observamos la inmediata reducción del volumen sonoro de seis a tres voces, en una tesitura vocal muy central, de sonido velado, que no rebasa el si<sup>4</sup>, como descripción del habla susurrada y, por tanto, de la amorosa confianza de la pareja, sobre las palabras *et introduxit me in cubiculum suum* [y me metió en su alcoba].

10 Todas las transcripciones utilizadas pertenecen a Nancho Álvarez y a su página <https://www.uma.es/victoria/>, que han sido reproducidas con su consentimiento expreso.

12

di - le - xit me rex et in - tro - du - xit me in cu - bi - cu - lum su - - um

rex rex, et in - tro - du - xit me in cu - bi - cu - lum su - - um

o di - le - xit me rex et

o di - le - xit me rex et in -

rex et in - tro - du - xit me in cu - bi - cu - lum su - - um

o di - le - xit me rex et

*Victoria, Nigra sum sed formosa.*

De nuevo, en este primer capítulo encontramos otras imágenes de Fray Luis recogidas por Victoria:

Exégesis literal

Morena yo pero muy amable, Hijas de Hierusalén, como las tiendas de cedár, como las cortinas de Salomón (...) Dize pues, “yo confieso que soy morena, pero en todo el rostro soy hermosa y bella y digan de ser amada, porque debaxo deeste color my moreno estaa gran belleça escondida” (Fray Luis de León 2003, 112).

Exégesis espiritual

*Negra soy, mas hermosa hijas de Hierusalem.* Esta Esposa de Christo quiere dezir la fertilidad y obediente Iglesia, tan fea y abominable es a los ojos del mundo por la humildad y sufrimientos de persecuciones, de cruz y injurias, por el desprecio desí misma y por todas las otras cosas que en la exterior apparencia muestra, y por el contrario la Esposa ser enamorada, que es la vana y regalada y ambiciosa soberuia es tan hermosa, tan delicados los ojos y voluntades del mundo (Fray Luis de León 2003, 116).

En Victoria se aprecia un *ennegrecimiento* de la notación, con fines puramente descriptivos, en el manuscrito de *Nigra sum sed formosa* —que a continuación se reproduce en la edición de 1585b—, donde también puede apreciarse,



desmaio) y vente, no tengas temor ala salida porque el tiempo está mui graçioso, el inuierno consus vientos y fríos y aguas que te podían fatigar ya se fue; el verano ya es venido, y desto todas las señales se han mostrado, los árboles están con gran belleza començandose a vestir de flores y hojas, las auves entonan sus músicas y la tortolica aue peregrina, que no inuierna en nuestra tierra, ya es venida aella, ya le hemos oydo cantar; y la higuera tiene sus restallonçicos, que ya brotan, las vices tienen pámpanos y huelen asu flor, de manera que por testimonio de todos los animales y plantas nos es manifiesta lavidá del verano” (Fray Luis de León 2003, 295-296).

De nuevo, Victoria plasma el texto en el motete *Nigra sum sed formosa*. Junto al ejemplo ya explicado en el capítulo anterior, acerca de la intimidad de los esposos y el discurso musical susurrado, en esta ocasión el compositor contrapone una imagen de gran dinamismo, parecida al inicio de *Trahe me post te*, en la que las seis voces se *despiertan* a la vez con un diseño ascendente con una combinación eminentemente contrapuntística..., símbolo del fin de los *desmaios* de los esposos, tanto literales como *spirituales*.

Victoria, *Nigra sum sed formosa*.

De hecho, el propio Palestrina, en su obra *Motecta festorum totius anni* de 1564 –que, sin duda, Victoria conocía–, incluía un motete parecido, *Surge propera*, también dedicado a la Virgen –*in Visitatione Beatae Mariae*– donde puede hallarse un motivo parecido, en sentido ascendente, pero menos evidente en el énfasis de las palabras del Esposo para con la Esposa, que sería reproducido por Victoria en una misa de parodia en 1583, aún durante su estancia en Roma<sup>11</sup>.

Así observamos el hábil contraste, inspirado, en primer lugar, por el texto, *ideo dilexit me rex, et introduxit me in cubiculum suum* [por eso me aprecia el rey/ y me ha metido en su alcoba] y *surge, amica mea, et veni* [levántate, amiga mía, y ven], refrendado por la textura musical y sus movimientos descriptivos.

A musical score for Palestrina's 'Surge propera'. It features four vocal parts: Cantus, Altus, Tenor, and Bassus. The Cantus part begins with a single note 'Sur' followed by a melodic line. The other parts enter later, with the Altus and Tenor parts having lyrics: 'Sur - ge, pro - pe - ra a - mi - ca me - a a - mi - ca me - a a -' and 'Sur - ge, pro - pe - ra a - mi - ca me - a -' respectively. The Bassus part has the lyrics 'Sur - ge, pro - pe -'.

Palestrina, *Surge propera*.

Un ejemplo similar, en cuanto a la transformación del contraste hallado en el texto y traducido a la música, se puede observar en otro pasaje de *Nigra sum*, en el que se menciona el fin del mal tiempo *iam hiems transiti* [ya ha pasado el

11 Obsérvese la semejanza de la parodia de Victoria en el Kyrie de la *Misa Surge propera*, a través del intervalo de cuarta, el ritmo punteado y el desarrollo melódico hacia el agudo:

A musical score for Victoria's 'Misa Surge propera'. It features five vocal parts: Cantus, Altus, Tenor I, Tenor II, and Bassus. The Cantus part has lyrics: 'Ky - ri - e e - lei - son,'. The Altus part has lyrics: 'Ky - ri - e e - lei -'. The Tenor I part has lyrics: 'Ky - ri - e e - lei - son, Ky - ri - e e - lei -'. The Tenor II part has lyrics: 'Ky - ri - e'. The Bassus part has lyrics: 'Ky - ri - e e - lei -'.

Victoria, *Misa Surge propera*.



invierno] y el inicio del verano *imber abiit* [las lluvias se han ido], donde florece el campo –“que es lugar para el amor mejor que otro”– y, por analogía, el amor de los esposos. Victoria representa la escena con un contraste textural entre la homofonía –*iam hiems transiit*– y la polifonía –*imber abiit*–, manifestando la dualidad entre la *calma* del invierno y el movimiento descendente de la lluvia:

45

ve - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, im - ber a - bi - it, et

- - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, et re -

et ve - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, im - ber a - bi - it, et

ve - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, et re -

ve - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, im - ber a - bi - it, et re -

ve - ni. Iam hi - ems tran - si - it, im - ber a - bi - it, im - ber a - bi - it, et re -

Victoria, *Nigra sum sed formosa*.

### Capítulo 3º

*¿Quién es esta que sube del desierto como columnas de humo, de oloroso perfume de mirra y ençienso y todos los polvos olorosos del maestro de los olores?* (Fray Luis de León 2003, 146).

#### Exégesis literal

Pues dice: ¿Quién es esta que sube del desierto? Porque los auía muy grande entre Egipto –de donde uiene la Esposa– y la tierra de Judea; o porque se finge, como dicho es, que halló a su Esposo en el campo y de allí vienen juntos, que, como después diremos, muchas veces el campo es llamado desierto. Como columnas de humo. Cosa es sabida es, así en la sagrada scriptura como por los escritores profanos, que la gente de Palestina y de sus prouincias comarcanas,

por la calidad dela tierra, vsan mucho de buenos y preciosos olores. Pues comparan a la Esposa a columnas de humo, que llama al así por la semejança que tiene conellas quando, de algún perfume o de otra cosa que se quema, sube en alto seguido y derecho. En la qual comparación no la loa tanto de bien dispuesta y degentil cuerpo, que esso más adelante se haze copisomanete, quanto de la fragança y exçelencia del olor que trae consigo, que yguala al olor del más preçiado y mejor perfume (Fray Luis de León 2003, 151).

#### Exégesis espiritual

En la letra dize: *Vna palma de humo*. La palma sube muy alta; el pie de ella sigue muy estrecho y no mui grueso, mas arriba haze gran copa. Esta figura remeda el humo que sale de los pebites y perfumes, que sube alto y vn poco derecho, va junto y espso, y haze vno como pie o mástil poco más ancho, que es donde naçe; después que está en alto, se esparçe y haze vna como copa de árbol redondo, como la dela palma, y por esso dize “es como palma de humo oloroso” como acá dezimos “un hilo de agua” porla semejança que tiene la poco agua con el hilo. Después que la Esposa tiene más estrecha tiene más estrecha conversación con su Esposo esntántanse las gentes de ver la belleza y graçia suia, y verla venir con tanto argumento y que creçe tanto hazia el çielo como vna palma de humo de olorosa mezcla, el qual humo naçe y se leuanta de las buenas obras y perfección de virtudes della, que son entendidas porla mirra y por todos los demás perfumes que aquí dize (Fray Luis de León 2003, 310).

En este punto, el texto recrea una de las imágenes del Antiguo Testamento: el sufrimiento del pueblo hebreo y su peregrinación por el desierto tras la huida de Egipto. “Así dice el Señor: ha hallado gracia en el desierto el pueblo que escapó de la espada, Israel, cuando iba en busca de su reposo”, (*Jeremías* 31:2); “el Señor iba delante de ellos, de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarlos, a fin de que anduvieran de día y de noche” (*Éxodo*, 13:21). De este modo, la Esposa, trasunto de la Virgen, se compara con la ligereza del humo, por un lado, y con su condición *alta e iluminadora* según el papel otorgado por la Iglesia, junto al aprecio, por parte de las gentes de la antigüedad, de la belleza olfativa de los perfumes, como demuestra la Biblia: “toma también de las especias más finas: de mirra fluida, quinientos *siclos*; de canela aromática, la mitad, doscientos cincuenta; y de caña aromática, doscientos cincuenta” (Ex, 30:23); “Nicodemo, el que antes había venido a Jesús de noche, vino también, trayendo una mezcla de mirra y aloe como de cien libras” (Jn, 19:39).

En el motete *Vidi speciosam*, inspirado por la belleza espiritual de María, Victoria despliega toda su técnica descriptiva para alabar la figura de la Virgen

en el mismo sentido que el texto salomónico. En la segunda pars, sobre las palabras *Quae est ista,/ quae ascendit per desertum/sicut virgula fumi* [¿Quién es ésta, que asciende por el desierto como columna de humo...?], el compositor dispone un pasaje tipo antecedente-consecuente, precursor de la policoralidad barroca, iniciado por el ascenso de la línea melódica en forma de anábasis y finalizado por un desarrollo melismático sobre la palabra *desertum* [desierto], en la que progresivamente el discurso se desacelera hasta finalizar en la nota larga, a la que sigue un silencio sobrecogedor.

[illegible]

Victoria, *Vidi speciosam.*

De la misma manera, la belleza de la Virgen, de la Esposa, es decir, sus virtudes morales, quedan retratadas a través de los perfumes, en la metáfora explicada por Fray Luis, con la que termina la pregunta anteriormente formulada:

¿quién es ésta, que asciende por el desierto como columna de humo de los aromas de mirra e incienso?

En los motetes *Vidi speciosam* y *Trahe me post te* se observa la representación musical mediante una textura relativamente homofónica, que permite la comprensión del texto, tal es su importancia, junto a líneas vocales sinuosas y oscilantes, de gran libertad melódica, que simbolizan la dispersión de los perfumes en el aire, cual columna de humo.

The image displays two systems of musical notation for a motet. The top system, starting at measure 20, features a vocal line with a melodic line that is sinuous and oscillating, and a basso continuo line. The lyrics are: 'in o - do - - rem un - guen - to - rum tu - o - - rum, un -'. The bottom system, starting at measure 118, continues the vocal line with the lyrics: 'a - ro - ma - ti - bus myr - rhæ et thu - ris, myr - rhæ et thu - ris? Et sic - ut'. The notation includes various musical symbols such as notes, rests, and bar lines, and the lyrics are written below the notes.

Victoria, *Trahe me post te*; *Vidi speciosam*.

Capítulo 4º

Esposo. Ay, ¡qué hermosa eres, amiga mía, ay, qué hermosa! (Fray Luis de León 2003, 155).

Exégesis literal

Pues es toda la canción desde capítulo vn cantar que entonca el buen pastor enamorado ala puerta desu pastora, afuera de los que suelen dar aluoradas alas que bien quieren. Y, ansí, comienza recoñándose todo conel contento que le daa el amor y bien parecer desu Esposo y marauillándose desu hermosura sobre humana y diciendo vna ve y repitiendo otra para mayor demostración y confirmación de lo que siente. *Ay ¡qué hermosa eres, amiga mía, ay qué hermosa!* (Fray Luis de León 2003, 157).

### Exégesis espiritual

En este lugar, el Esposo, inçitado dela grande affición que asu Esposa tiene, loa mui particularmente a su hermosura como aquel que la tiene bien conoçida y considerada; y, amontonando enestos loores tantas palabras, da gran muestra dela fuerte y continua imaginación que tiene desu amada Esposa, porque estos no son sino vnos trasvertimientos del coraçón (Fray Luis de León 2003, 319).

De nuevo, como en el capítulo anterior, la figura de la Virgen es descrita a partir de la Esposa, a través de las palabras de su Esposo. En *Quam pulchri sunt*, una de las primeras obras del primer *liber* de Victoria, de 1572, el adjetivo *pulchro*, *-a*, literalmente, “hermoso”, “bonito”, relativo a los pasos, se identifica también, semánticamente hablando, con lo aseado del carácter de la Virgen, *filia principis* [hija de príncipe], de ahí el uso de la figuración larga, literalmente, tanto en el manuscrito como en la transcripción, *blanca*, que se aprecia en las palabras que dan nombre al motete, cuyo carácter simbólico puede remitir a la Virgen o a la Iglesia.

Victoria: *Quam pulchri sunt*.

## Capítulo 5º

*Yo os conjuro, hijas de Jerusalén, que, si halláredes al mi querido. Mas ¿qué le contaréis? Que soi enferma de amor. (...) Tal es mi amado y tal es querido, hijas de Jerusalén?* (Fray Luis de León 2003, 176).

### Exégesis literal

Con la maior pena que sentía de no hallar a su Esposo, no hecha mucho de ver ni se agrauia del mal tratamiento que delas guardas rezebía. Y, así, en lugar o de queixarse desu descomedimiento o recogerse a su casa y huir de sus manos, ruga alas vecinas de Jerusalén que le den nueuas desu amor, si le han visto y, si no, que se lo ayuden a buscar. Que es proprio del verdadero amor creçer más y encederse más quanto más y maiores dificultades y peligros se le offereçen y ponen delante (Fray Luis de León 2003, 185).

### Exégesis espiritual

Y, no le auiendo allado por su llamar y diligencia ruega a las vezinas de Jerusalem que se lo ayuden a buscar diziéndoles: “Yo os conjuro, yo os ruego, mujeres de Jerusalem, que si halláredes por allá aquel que tanto amo, le contéis que yo estoy enferma de amor”. No les dize “que voy buscándolo que han mal tratado andando en su busca, que no le puedo hallar o que venga amy”, sino solo “que estoy trabajada de amor”, porque en sola esta razón les dio a ellas y aél entender todo lo de arriba y mucho más, y conosció que su Esposo no deseaua della otra cosa (Fray Luis de León 2003, 349-350).

Relacionado con el inicio del capítulo tercero, el texto denota la desesperación de la Esposa ante la ausencia del Esposo, cuyo amor, como recuerda Fray Luis en su exégesis espiritual, es prueba suficiente para las hijas de Jerusalén.

En el motete *Vadam et circuibo*, Victoria reproduce la conversación entre la Esposa y las compañeras mediante la textura homófona, de nuevo, utilizada en pro de la comprensión del texto, en un pasaje de gran fuerza expresiva gracias a la reiteración del tiempo verbal en imperativo, *adiuro vos* [os imploro] y a la unidad rítmica de las cuatro voces:

46

Ad-iu-ro vos, ad-iu-ro vos, fi-li-æ Hie-ru-sa-lem

Ad-iu-ro vos, ad-iu-ro vos, fi-li-æ Hie-ru-sa-lem

Ad-iu-ro vos, ad-iu-ro vos, fi-li-æ Hie-ru-sa-lem si in-ve-

ni. si in-ve-ne-ri-tis di-

Ad-iu-ro vos, ad-iu-ro vos, fi-li-æ Hie-ru-sa-lem si in-ve-ne-ri-

si in-ve-ne-ri-tis di-

*Victoria, Vadam et circuibo.*

## Capítulo 6 °

*Hermosa eres, amiga mía* (Fray Luis de León 2003, 195).

### Exégesis literal

Sube en este lugar hasta el cielo los loores dela Esposa y vénçese así mismo loándola. Porque en los capítulos passados, para loar la variedad desu gentileza y hermosura, la apodó a un gentil huerto (Fray Luis de León 2003, 197-198).

### Exégesis espiritual

Ensalça grandemente los loores desu Esposa, porque en los capítulos dearriba para loar la vaeridad de su gentileza y hermosura la apodó aun gentil huerto (Fray Luis de León 2003, 361).

El texto anterior remite al capítulo cuarto, con una nueva comparación de las prendas morales de la Esposa [la Virgen, la Iglesia], de labios del Esposo, con elementos de la naturaleza, el campo, los aromas, el agua, la columna de humo y, de nuevo, “un gentil huerto” –este texto no aparece entre los seleccionados por Victoria–.

## Capítulo 7º

*¡Quán lindos son tus pasos enel tu calçado, hija del Príncipe!* (Fray Luis de León 2003, 361).

### Exégesis literal

Loan el buen ayre y movimiento, el pie bien hecho y el calçado justo y que venía como nascido en la Esposa. Y dízenlo como a manera deadmiración, para mostrar que eran extrañamente graçiosos los pies dela Esposa y no así comoquiera (Fray Luis de León 2003, 209).

### Exégesis espiritual

Comiençan la loa desde belleza las mujeres desde los pies hasta la cabeça por yr desde lo menor hazia lo maior, que es una galana forma de loar. Dizen, pues: ¡“O prinçesa, quánn hermosos son tus pasos tus passos, quánn gentiles osn tus pies y con qué graçia los mueues! Y el calçado que enellos tienes te está también que parece naçido allí”. Demanera que diziéndole del calçado la loan dela hermosura y graçia delos pies, y dela graçia en el andar que es parte grande dela belleza, como ya hemos dicho, que en lo mouimientos está gran parte della (Fray Luis de León 2003, 373).

De nuevo, como en los pasados capítulos tercero y cuarto, la figura de la Virgen se ensalza a través de su belleza, con un nuevo matiz: el garbo de su andar, que en el texto elegido por Victoria se completa con una hermosa metáfora renacentista, a saber, la comparación del cuello de María con una resplandeciente torre de marfil [*et sicut turris eburnea*], figura simbólica de su inmarcesible pureza, como refleja también Fray Luis en su poema *Imitación de diversos*:

“Vuestra tirana exención,  
y ese vuestro cuello erguido”.

De este modo, los tan alabados pasos de la Virgen, en el motete de Victoria *O quam pulchri sunt* parecen ascender, escalón a escalón, con suma elegancia, en todas las voces, la torre de marfil que representa la propia pureza de María...



Victoria, *Quam pulchri sunt*.

## Capítulo 8º

Esposo: *Yo os conjuro, hijas de Jerusalén, ¿por qué despertaréis, por qué desasosegaréis al Amada hasta que quiera? Compañeras. ¿Quién es esta que sube del desierto recostada en su amado?* (Fray Luis de León 2003, 226).

### Exégesis literal

¿*Quién es esta que sube del desierto, etc.* El primer verso es paréntesis o sentencia entretexida en las hablas de los dos, Esposo y Esposa, y son palabras de las personas que vean cómo los dos amantes se unen juntos desde el campo a la ciudad y la Esposa venía muy junta y pegada a su Esposo. Porque, después que ella tornó así del desmayo sobredicho, se fingió subir a la ciudad y ella, con más atrevimiento que antes, se valió de su valentía y temor que tenía primero y como señora ya de aquella libertad que poco antes deseaba como hemos visto (Fray Luis de León 2003, 232).

### Exégesis espiritual

El último y más adelantado paso de este divino amor diximos ser aquel con que la Esposa viene en tanta perfección que pública y secretamente manifiesta sus amores sin tener respecto a cosa de la tierra. Esto deseaba entonces y pedía de su

Esposo, que le puede él solo dar los alientos para ello. Y este passo muestra aquí auer ya dado, pues que yaviene sustentada y andando por los passos que “el espíritu desu Esposo, la guía, y enél se sustenta”, como dize el Apóstol (*Rom.* 13; *Philip.* 2). Y así sube del campo (que aquí llama desierto adonde gozaua dél) agozar dél públicamente y dar muestras claras deste amoroso gozo almundo, y luzir entre todos los otros, como el sol y la luna hacen en el mundo, con gran resplandos obrando y haciendo obras más estremadas y heroicas que antes. Y, ass’ como el gozo es mayor y el gusto delos amores, así las palabras son más amorosas y las muestras euidentes, como luego veremos (Fray Luis de León 2003, 393).

Nuevamente, se recuperan fragmentos anteriormente mencionados, como la conjura de las hijas de Jerusalén (capítulo 5) y la imagen de la Virgen en el desierto (capítulo 3), junto al desasosiego de la Esposa ante la ausencia del Esposo, también en el capítulo 3:

Leuantarme he agora y sercaré por la çiudad, por los barrios y por los lugares anchos.

Esta frase motiva una de las concentraciones de imágenes más interesantes en los motetes de Victoria, en *Vadam et circuibo*, donde apreciamos la figura de la anábasis en la palabra *vadam* [iré o me levantaré] y la de la *circulatio* en *circuibo* [rodearé].

The image shows a musical score for three parts: Cantus I, Cantus II, and Altus. The lyrics are 'Va - - - dam et cir-cu-i-bo ci - vi-ta -'. Dashed boxes are drawn around the words 'Vadam' and 'circuibo' in each part, indicating specific musical phrases or motifs. The notation is in a historical style, likely from a 16th-century manuscript.

Victoria, *Vadam et circuibo*.

Ni siquiera Palestrina, el afamado *princeps musicae*, cuyo magisterio sobre Victoria nunca podrá ser demostrado –más allá de la mutua influencia de las obras de uno y otro– fue capaz de semejante concatenación de imágenes, incluso, en una obra posterior a los fascinantes *Motecta* de 1572 de Victoria, con un texto muy similar y, por supuesto, de raíz salomónica, en una obra que fue publicada

tardíamente, en 1584, cuando el abulense había mostrado ya toda su producción sobre el *Canticum Canticorum*.

Cantus. 

Altus. 

Tenor. 

Quintus.  
(Tenor.) 

Bassus. 

Palestrina, *Surgam et circuibo civitatem.*

## CONCLUSIONES

Porque del Renacimiento acá, a lo menos entre las gentes latinas, nadie se le ha acercado en sobriedad y pureza: nadie en el arte de las transiciones y de las grandes líneas, y en la rapidez lírica; nadie ha volado tan alto ni infundido como él [Fray Luis] en las formas clásicas del espíritu moderno (Menéndez Pelayo, 1956 178).

Otro tanto podría decirse de Tomás Luis de Victoria, frente a sus ilustres contemporáneos, los polifonistas Palestrina y Lasso, sobre todo, en cuanto a exacerbada expresividad de su música, fundamentada en la representación oculta de la imagen, procedente del texto.

De este modo, a través del recurso de la ὑπότισις [hipotiposis], el abulense consigue plasmar en sonido toda una serie de imágenes procedentes del texto de *Canticum Canticorum*, y, como en el caso de Fray Luis de León, encontramos elementos puramente descriptivos –los pasos, la lluvia, el susurro– junto a otros simbólicos –el desierto como recogimiento interior, el humo como enaltecimiento de la Virgen, el ennegrecimiento de la notación como las persecuciones a la Iglesia, etc.–. Por tanto, como en el texto de Fray Luis, en el discurso musical de Victoria existe también, salvando las distancias, una suerte de

exégesis literal y otra *spiritual* a través del lenguaje simbólico de la partitura, punto de encuentro entre sonido, imagen y texto.

Fray Luis de León y Tomás Luis se revelan como dos devotos de la Virgen, cuya figura emerge de su obra en un surtidor de imágenes que realzan su belleza moral y espiritual, dado que una de las interpretaciones del texto del *Cantar de los Cantares* presenta los amores entre Salomón y la sulamita (o hija del Faraón) como una alegoría entre Dios y los fieles, Cristo y la Iglesia, incluso, Cristo y la Virgen.

Concuerdan todos los intérpretes, así hebreos y caldeos como Griegos y Latinos, en la declaración de los dos desposados haciendo a Dios el Esposo y a la congregación de los fieles la Esposa. Porque deste sagrado desposorio tenemos manifestada prouanza en la sagrada scriptura (Fray Luis de León, 2003 249).

De hecho, el *Cantar de los Cantares* también se revela como un texto sensorial, pleno de imágenes descriptivas y simbólicas, de ahí su interés en la era post-tridentina y las múltiples exégesis de su contenido, en este caso, por dos de los más grandes artistas de la época, Tomás Luis de Victoria y Fray Luis de León.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bravo Villasante, Carmen. 2006. *La literatura emblemática. Las empresas morales de Juan de Borja*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Cicerón, Marco Tulio. *De finibus bonorum et malorum*. Madrid: Gredos. Consultado el 3 de noviembre de 2019, <http://www.pierresko.net.ar/libros/Gredos/Cicer%C3%B3n,%20Del%20supremo%20bien%20y%20del%20supremo%20mal.pdf>
- Cicerón, Marco Tulio. *De Oratoria*. Consultado el 4 de noviembre de 2019, <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020014940/1020014940.PDF>.
- Filippi, Daniele. 2012. "Sonic styles in the music of Victoria". En *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 131-155.
- Galindo Ayala, C. 2017. "Fray Luis de León y el cantar de los cantares, paradigma místico-erótico en la tradición judeocristiana y clásica grecolatina". En *Nueva Revista de Filología Hispánica* (NRFH), LXV, núm. 2, 441- 469.
- Gallico, Claudio. 1991. *La época del Humanismo y el Renacimiento*. Madrid: Turner.
- Giardina, Alexandro. 2012. "Textures et forme dans le premier livre de motets de Tomás Luis de Victoria". En *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 183-203.
- Gombrich, Ernst. 1983. *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza.

- González Valle, José Vicente. 2000. "Música litúrgica con acompañamiento orquestal, 1750-1800". En *La música en España en el siglo XVIII*. Juan José Carreras y Malcolm Boyd (eds.). Madrid: Alianza.
- Kühn, Clemens. 2003. *Historia de la composición musical en ejemplos comentados*. Cornellà de Llobregat: Idea Books.
- Kühn, Clemens. 2007. *Tratado de la forma musical*. Madrid: Mundimúsica.
- León, Luis. 2003. *El Cantar de los Cantares de Salomón. Interpretaciones literal y espiritual*. Ed. José María Becerra Hiraldo. Madrid: Cátedra.
- Martín Valle, Jorge. 2012. "Simbolismo en la música de Tomás Luis de Victoria". En *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 221-243.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1956. *La mística española*. Madrid: Aguado librerías.
- Monson, C. A. 2002. "The Council of Trent revisited". En *Journal of the American Musicological Society*, vol. 55, n° 1, pp. 1-37.
- Pedrell, Felipe. 2011. *Tomás Luis de Victoria*. Valladolid: Maxtor.
- Rodilla León, Francisco. (2012). "Algunas precisiones sobre la importancia del Concilio de Trento en Tomás Luis de Victoria y otros polifonistas de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII". En *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 103-131.
- Rubio, Samuel. 2012. *Estudios sobre Tomás Luis de Victoria*, Ed. José Sierra, Madrid: Sociedad Española de Musicología.
- Soler, Josep. 2017. *Tomás Luis de Victoria: música en la ciudad celeste*. Barcelona: Antoni Bosch editor.
- Stevenson, Robert. 1939. "Estudio biográfico y estilístico de T. L. de Victoria". En *Revista musical chilena*.
- Suárez García, José Ignacio. 2012. "El embellecimiento retórico en el *Officium Defunctorum* de Tomás Luis de Victoria", *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 263-297.
- Vela González, Marta. 2019. *Correspondencias entre música y palabra*. Vigo: Academia del Hispanismo.
- Vega Cernuda, Daniel. 2012. "¿Manierismo en Tomás Luis de Victoria?". En *Revista de Musicología*, vol. XXXV N° 1, pp. 131-155.
- Villalpando: *Hieronymi Pradi et Ioannis Baptistae Villalpandi e Societate Iesu in Ezechielem explanationes et Apparatus Urbis, ac Templi Hierosolymitani*. Consultado el 2 de diciembre de 2019, <https://www.e-rara.ch/zut/content/structure/3799530>
- Concilio de Trento*. Consultado el 15 de noviembre de 2019, <http://www.intra-text.com/IXT/ESL0057/2W.HTM>

*Ratio Studiorum*. Consultado el 18 de noviembre de 2018, <http://www.pedagogiaignaciana.com>

Marta Vela González  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Internacional de La Rioja  
Avenida de la Paz, 137  
26006 Logroño (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-5700-6767>



## **EL TRANSHUMANISMO Y LA EDAD OMEGA: EL FUTURO DEL HUMANISMO EN OCCIDENTE**

### ***TRANSHUMANISM AND THE OMEGA AGE: THE FUTURE OF HUMANISM IN THE WEST***

RAQUEL VERA GONZÁLEZ  
*Universidad Francisco de Vitoria*

Recibido: 21-7-2023

Aceptado: 22-1-2024

#### **RESUMEN**

El discurso en torno al transhumanismo en el ámbito académico se ha centrado especialmente en las posibles consecuencias bioéticas de este planteamiento. En este texto se intenta presentar el transhumanismo en un marco más amplio de continuidad con la historia del pensamiento occidental, pero refiriendo las razones por las cuales se considera necesario situarlo en una edad todavía no definida dentro de dicha historia. Para ello se han puesto de relieve los posibles fundamentos del transhumanismo en las principales filosofías occidentales, y se establece la percepción de sí del hombre en cada época como elemento de distinción entre las épocas de dicha historia. Desde este análisis se señalan algunos límites antropológicos básicos para poder seguir hablando de pensamiento humanista en una época con horizonte transhumanista.

*Palabras clave:* antropología, dignidad, historia de la filosofía, humanismo, personalismo, transhumanismo.

## ABSTRACT

The discourse around transhumanism in the academic field has focused especially on the possible bioethical consequences of this approach. This text tries to situate transhumanism in a broader framework of continuity with the history of Western thought, but referring to the reasons why it is considered necessary to situate it in an age not yet defined within the mentioned history. To this end, the possible foundations of transhumanism in the main Western philosophies have been highlighted, and the self-perception of man in each era is established as an element of distinction between the eras of said history. From this analysis, some basic anthropological limits are indicated to be able to continue talking about humanist thought in an era with a transhumanist horizon.

*Keywords:* Anthropology, Dignity, History of philosophy, Humanism, Personalism, Transhumanism.

## I. INTRODUCCIÓN

¿Hemos sobrepasado la Edad Contemporánea? ¿Estamos en la era tecnológica o más bien entrando en la transhumanista? ¿Podemos situarnos en la Edad del pensamiento líquido o gaseoso, donde ya, no es que todo fluya, sino que está en la nube, en el aire? Cada una de estas preguntas podría ser objeto de un estudio extenso aparte; nuestro objetivo es más modesto. Mucho se habla ya de transhumanismo en ámbitos académicos, pero el discurso no es inmediatamente reciente, aunque sí la posibilidad de sistematizar esta corriente como visión antropológica nueva en sus aspiraciones reales, si bien no en su planteamiento<sup>1</sup>. En general, se entiende el transhumanismo como una visión del hombre según la cual este no sólo puede, sino que debe mejorar sus condiciones existenciales transformando su realidad en alguna, varias o todas sus dimensiones; o como “la dirección consciente de la evolución humana”<sup>2</sup>.

Ahora bien, ¿pertenece exclusivamente al siglo XX esta pretensión del hombre de transformar su realidad para mejorarla? A lo largo de la historia de la humanidad, el discurso en torno al hombre ha aspirado individual y socialmente a alcanzar una excelencia en algún sentido a partir de sus propias capacidades y de los productos que de estas han surgido, la *techné* o *poiesis*. El hombre

1 Cf. Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 146, doi: 10.30444/CB.93.

2 Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”: 142.



nace inacabado, con la capacidad de ir más allá de sí mismo, objetualizando, transformando y dando o descubriendo el sentido de la realidad que le rodea. En su condición de *homo faber*, tiene la posibilidad de contribuir a su perfeccionamiento, excelencia o humanización, con independencia de cómo se entiendan estas categorías de la propia realización en las diferentes corrientes filosóficas. Esta aspiración de mejora está, por tanto, presente en el pensamiento precedente al transhumanismo. La búsqueda de mejora del hombre es un tema compartido con las grandes antropologías occidentales precedentes, se consideren o no humanistas, aunque varíen los medios propuestos para alcanzar dicho fin.

## II. TRANSHUMANISMO Y PRINCIPALES HUMANISMOS PRECEDENTES

Nos desbordaría intentar contraponer el transhumanismo a todos los tipos de humanismo, en especial si se aborda este último en sentido lato y no ligado exclusivamente al movimiento renacentista. Un breve recorrido histórico por las cosmovisiones antropológicas puede justificar nuestra opción por contraponer el transhumanismo a un humanismo de corte más bien personalista integrador<sup>3</sup>. Los autores principales de la Edad Antigua así como de la Edad Media de la historia del pensamiento en Occidente presentaban un enfoque del ser humano como a realizar en función de unos parámetros objetivos y universalizables, dado que estos dos aspectos caracterizaban el conocimiento científico. El mundo de las ideas platónicas; la virtud aristotélica como medio para alcanzar una felicidad definida como resultado categorizable de un perfeccionamiento de las capacidades humanas; la iluminación agustiniana aunada con la gracia del amor divino; la amistad con Cristo como culmen o inicio del camino virtuoso hacia la beatitud en Santo Tomás; pueden o no ser compartidos como fines de la acción humana por el lector, pero se presentaban como algo previo o independiente respecto del fin de nuestro deseo coyuntural. Es decir, se presentaban como lo conveniente aunque no fuesen fines deseados de facto. Bien puede objetar el lector que esto no tiene por qué presentarse como algo incompatible con la pre-

3 Si bien Juan Manuel Burgos utiliza la expresión *personalismo integral* para desarrollar este tipo de humanismo, se pone aquí el foco en la necesidad de integrar las dimensiones de la persona que destacan en la época actual por su énfasis y desarrollo. En este sentido, preferimos emplear un término más general hablando de personalismo integrador, que no integral, como un tipo de humanismo que puede abarcar diferentes autores de diferentes épocas, en su pretensión común de llevar a plenitud a la persona, sin entrar en los matices propios de la acepción de personalismo propia del autor mencionado. Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, “¿Qué es el personalismo integral?”, *Quien: revista de filosofía personalista* 12 (2020): 9-37, <https://bit.ly/3xndQpO>.

tensión transhumanista, pues lo conveniente en esta cosmovisión puede plantearse en términos de que el hombre quede mejorado por la técnica suplantando o no sus propias capacidades, con independencia también del deseo. Pero en esto se muestra una de sus posibilidades más totalitarias: modificar al ser humano sin tener en cuenta sus deseos estructurales o coyunturales, no para sacar lo mejor de sí asumiendo su contingencia, sino para eliminar al menos parte de su condición contingente humana. Se le promovería desde esta modificación, exponiendo a discriminación a aquellos que no se atengan a ella para su correcta eficacia productiva, social, afectiva, o de otra índole<sup>4</sup>.

Dentro de un discurso colectivista del transhumanismo, puede quedar en entredicho la dignidad de la persona, por ejemplo en tanto que trabajador; su derecho a la intimidad, a la igualdad de oportunidades, etc. Dentro de un discurso liberal de opción personal por el transhumanismo donde lo que prime no sea la modificación deseable, sino la deseada, puede quedar en entredicho la integridad de la persona, como se desarrolla en el siguiente apartado<sup>5</sup>.

El nominalismo que ya en la Edad Media rechaza la objetividad de las esencias o naturalezas, junto con el subjetivismo de la modernidad, aunque nos parezca muy remoto, pone las bases para la aceptación del pensamiento transhumanista. La Edad Moderna retoma el dualismo platónico bajo el prisma subjetivista<sup>6</sup>. Se mantiene la pretensión de universalidad del conocimiento sobre lo conveniente para el hombre, pero esta universalidad se alcanza por medio del fenómeno que aparece ante la conciencia, no del nómeno objetivo en sí, enfrentado a mí. Desde esta perspectiva, Descartes considera el cuerpo no como una dimensión personal que ha de ser llevada a la excelencia junto con el espíritu, sino como una máquina manipulable, por tanto, transformable que ha de ser subordinada a la mente, más que integrada. Se resuelve ya aquí, por tanto, la cuestión de la integración de todos los dinamismos de la persona como no necesaria, y la percepción del cuerpo más como un estorbo, máquina o instrumento sin significado propio, de valor neutro, o incluso *post-queer* por definición,

4 “Esta desigualdad ontológica separará a quienes se adapten de aquellos que se resistan, es decir, a los ganadores y perdedores materiales en todo el sentido de la palabra. Los primeros pueden beneficiarse incluso de algún tipo de mejora humana radical generada por ciertos segmentos de la cuarta revolución industrial (como la ingeniería genética), de la cual se verán privados los perdedores.” Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial* (Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017), 126.

5 Cf. Luis Miguel Pastor, “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 183-193, doi: 10.30444/CB.97.

6 Cf. Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo* (Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2019), 98-ss.

como cúborg, el cuerpo deviene lo ajeno a lo definitorio del ser humano. Nuestra identidad en esta última acepción, no sólo sexual, no depende de nuestro cuerpo<sup>7</sup>: el transhumanismo no necesita adaptar la técnica a las necesidades del cuerpo humano, sino el cuerpo humano a los requerimientos de la sociedad tecnológica en caso de que resulte, por ejemplo, más productivo o emocionalmente estable<sup>8</sup> con las transformaciones biotecnológicas que se puedan llevar a cabo.

En la Edad Moderna no sólo nos topamos con un humanismo racionalista, también lidiamos con el empirismo. Recordando que para Hume el yo es un haz de percepciones y para Kant, salvando sus distancias con el empirismo, es necesaria la continuidad de los estados de conciencia para la asunción de la permanencia de la misma<sup>9</sup>; a la cuestión por la dignidad humana, su integridad y el papel del cuerpo para su identidad, se le suma la pregunta por la función de la mente para la definición del ser humano. ¿Qué sucede si el haz de percepciones cambia o si pierde la memoria? ¿nos encontramos ante un humano diferente al que, por ende, no podrán serle imputadas sus acciones previas al cambio? El punto de partida antropológico afecta directamente a la filosofía del derecho, a los cambios socio-culturales en tanto que es asumido de manera más o menos conscientemente; promovido frente a otros acercamientos a la realidad humana. Afecta, en resumidas cuentas, a nuestra realidad cotidiana, a la manera de afrontar la propia existencia con sus posibilidades y límites o sin ellos, en el caso de renunciar al concepto de identidad. Bajo esta ausencia de identidad, lo que pienso, quiero o amo depende en todo momento de lo que percibo, y de cómo me percibo; me defino desde la percepción de mí mismo, no desde un ser dado al que sumo lo que adquiero por mis actos, circunstancias, y relaciones. Si desde el racionalismo se puede justificar la modificación del cuerpo en aras a un mayor

7 Cf. Laura Palazzani, “Genderless y ciborgs: Towards a dissolution of sexual differences”, en *Transhumanismo: ¿homo sapiens o cyborg?* 1, ed. por María Lacalle Noriega, (Madrid: UFV, 2022), 139-150.

8 Cf. Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*, ... 36-48, donde se citan estudios que legitiman el uso de la oxitocina para regular la xenofobia, otros relativos al consumo de *love drugs* para conseguir la disminución de divorcios, así también la administración generalizada de fármacos para aumentar la concentración de los alumnos, o la selección de individuos en el proceso de la fecundación.

9 Así se puede interpretar a partir de algunas de sus citas:

“la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el sueño muy profundo traería consigo la muerte.”

“Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños.” Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 1991), 82 (B81); 102 (B106).

Para una interpretación más amplia de la necesidad de estados de conciencia para la pervivencia del yo personal, cf. Raquel Vera González, “Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009), <https://hdl.handle.net/20.500.14352/47162>.

alcance de desarrollo de la mente humana, desde el empirismo queda justificada también la modificación de la mente, o de las dimensiones psíquicas, en aras a una más agradable percepción del sí mismo o un mejor funcionamiento social.

Encontramos así, fundamentos antropológicos del transhumanismo en la Edad Moderna. Pero no podemos afirmar que la Edad Moderna sea fundamentalmente transhumanista en su visión antropológica. La separación entre cuerpo y mente es una cuestión teórica, no se percibe como manipulable en la práctica, y tanto el cuerpo como la mente son asumidos como algo dado que hay que aceptar, sin poder traspasar su índole propia o naturaleza. El transhumanismo supone la percepción como real de la posibilidad de trascender lo dado al ser humano en tanto que ser humano, un ir más allá fáctico que amenaza con desembocar en la desaparición misma de la especie humana, en su superación, no sólo en su modificación.

En cuanto a la Edad Contemporánea, la teoría de la selección natural se presenta como paradigma imparable de explicación del devenir de la historia también humana. El darwinismo influirá en las filosofías de esta época. Así, siguiendo el sentido de la dialéctica hegeliana de la historia, el paso del transhumanismo al posthumanismo sería una cuestión de tiempo. El transhumanismo se presenta como parte del devenir que, mediante una selección artificial, consciente, nos dirige hacia el posthumanismo<sup>10</sup>, la superación de la especie humana, y no únicamente su mejora. La humanidad camina hacia el autoconocimiento de sus posibilidades y, con ello, a alcanzar una mayor libertad. Ahora bien, se trata de una libertad supeditada a la técnica que dejaría de estar al servicio del hombre en el momento en que se convirtiese en el criterio último de decisión sobre la legitimidad o no de las acciones individuales o sociales. La libertad interna de la persona que se alcanza mediante el ejercicio del autodomínio, podría ya no ser necesaria y sospechosa. La libertad externa se arrogaría la pretensión de superioridad: si puedo alcanzar el sosiego interno por medio de implantación de chips en el cerebro, o con parches hormonales monitorizados ¿para qué esforzarme en controlar la ira o tener un orden en la vida que me permita alcanzar logros con los que sentirme bien conmigo mismo? El ciudadano que no se sometiese a este control podría resultar peligroso porque no resultaría previsible.

10 “El hombre que dio pie a las especulaciones eugenésicas fue Francis Galton, quien, inspirándose en las ideas evolucionistas de su primo, Charles Darwin, pensó que la libertad humana sería tal cuando tuviera bajo su control su propia evolución. Así, partiendo de una *evolución natural*, tras su acción providente el ser humano estaría comenzando su *evolución artificial*, que Galton denominó *eugenesia*.” Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 143.

Los filósofos de la sospecha de la Edad Contemporánea, más que una filosofía sobre el hombre, lanzaban a la humanidad a una revolución, transmutación de valores y liberación de alienaciones. Los ideólogos y militantes del transhumanismo reclaman una revolución, ahora una cuarta revolución industrial, marcada por elementos netamente transhumanistas e incluso posthumanistas<sup>11</sup>. Esta revolución, en su posición más radical, precisa de nuevos valores, o, al menos, de una transmutación de los mismos. Los valores de la dignidad humana en base a lo dado han de ser superados por una humanidad mejorada o sustituida por otra especie híbrida o simbiótica. Lo deseable o nuestros deseos encontrarán su realización cuando nos liberemos de lo dado y partamos de una noción neutral del ser humano e, incluso, peyorativa de su condición limitada por la chatarra biológica<sup>12</sup> que supone su cuerpo. Para el superhombre de Nietzsche, la humanidad no es la meta de la acción individual o social, sino parte de la trayectoria de manifestación de la voluntad de poder. La humanidad, si quiere ser auténtica, está abocada a realizar dicha voluntad. No se trata de conocer al hombre para ayudarlo a alcanzar su perfección intrínseca o dada y llamada a plenitud; sino de transformar y/o sustituir al hombre según la voluntad o el deseo no coaccionado por cosmovisiones del ser humano que integren la voluntad con el entendimiento, la memoria o la afectividad, y las dimensiones asociadas a cada uno de estos centros de la persona que otrora definieron a la misma. Emergió así la época de la postverdad sobre un ser humano que se presenta como construido artificialmente, al menos en parte. Pero ¿qué autodomínio podrá regular los fallos técnicos que puedan producirse en la simbiosis o sustitución del hombre por la máquina consciente? ¿quién controla al controlador? En su afán por superar los límites humanos, el transhumanismo -de aspiración posthumanista-, parece olvidar los límites de la técnica. Si sustituimos por aparatos la *chatarra biológica*<sup>13</sup> que, conforme a un transhumanismo de corte radical, constituye el cuerpo del ser humano: ¿qué garantía de pervivencia tendrán dichos aparatos? ¿podrán estar también sujetos a obsolescencia programada reciclable por razones ecológicas? ¿es viable y sostenible la profecía transhumanista según la cual los traba-

11 Cf. Yuval Noah Harari, *Homo Deus: breve historia del mañana* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017); también Klaus Schwab, *La cuarta revolución industrial*,... 126.

12 Francisco Martorell Campos, “Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012 - Segundo semestre): 489-496, [http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art\\_45.pdf](http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_45.pdf).

13 Cf. Elena Postigo Solana, “Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI”, *Cuadernos de bioética* 32/105 (2021): 134, doi: 10.30444/CB.92.

jos humanos serán sustituidos en su gran mayoría por superinteligencias artificiales y cíborgs<sup>14</sup>? Ya hay voces que afirman que se trata de una profecía irrealizable en cuanto a recursos<sup>15</sup> si no se le pone otros límites distintos a la imaginación.

### III. TRANSHUMANISMO Y DENOMINACIÓN DE LA ÉPOCA ACTUAL DESDE LA PERCEPCIÓN DE SÍ

Cuestiones como estas hacen que podamos concebir un planteamiento distinto del ser humano a aquel que se encontraba en el horizonte de las filosofías de la Edad Contemporánea y anteriores cosmovisiones antropológicas. Se reconoce una trayectoria evolutiva del pensamiento desde la Edad Moderna que puede dar fundamento teórico a la aplicación de la técnica en el ser humano conforme a términos transhumanistas: se cuestiona la esencia de las realidades naturales, se ha definido el cuerpo como máquina y la mente como subproducto de la materia, y la voluntad de poder se ha instalado como criterio de discernimiento sobre la acción humana. Pero el hombre se percibe ahora de manera distinta, no sólo como elemento de una evolución, sino como artífice de la misma en su propia humanidad, con los dinamismos que hasta ahora le habían definido. Incluso el existencialismo sería superado por la acción autómatas de la técnica: la definición de sí por los propios actos podría ser ahora una definición teledirigida o legalmente reversible. Esta autopercepción más o menos consciente del hombre actual, más o menos asumida como horizonte de la humanidad, puede no ser total o mayoritariamente técnicamente posible, pero no deja por ello de ser un horizonte de aspiración no sólo individual o cultural, sino también política<sup>16</sup>.

14 Cf. Manuel Alfonseca et al., “Superintelligence Cannot be Contained: Lessons from Computability Theory”, *Journal of Artificial Intelligence Research* 70 (2021): 65-76. Cf. también Manuel Alfonseca, “El Papa Francisco, la tecnocracia y la Inteligencia Artificial”, *Divulgación de la ciencia*, 21 de marzo de 2024, <https://divulciencia.blogspot.com/2024/03/el-papa-francisco-la-tecnocracia-y-la.html>.

15 “Los que anuncian el advenimiento de las superinteligencias artificiales y de los cíborgs para justificar sus profecías se basan en unas curvas de desarrollo tecnológico que prolongan alegremente para los próximos decenios. Pero ignoran otras curvas que hacen prever que no se darán las condiciones materiales necesarias para que continúe dicho desarrollo.” Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*,... 148. En las páginas sucesivas a esta cita se reseñan diferentes estudios que refrendan esta posición.

16 Cf. Klaus-Gerd Giesen, «Le transhumanisme comme idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle», *Journal International de Bioéthique et d'éthique des sciences*, 29/ 3-4 (2018): 189-203, doi: 10.3917/jibes.293.0189.

Cada cambio de época en la historia de la filosofía occidental, supone un cambio de autopercepción del hombre ligado a cambios externos en la sociedad. En la horquilla entre la Edad Antigua y la Edad Media, con la irrupción del cristianismo, el hombre percibe la necesidad de integrar la gracia en la consecución de su plenitud. Más adelante, con la aparición de las distintas confesiones cristianas en Europa se ahonda en la búsqueda de la verdad desde el interior del sujeto, sin la garantía ya de un magisterio unificador. El hombre se percibe fundamentalmente como sujeto que se entiende desde la conciencia y la razón ya sea cartesiana o empírica, la interpretación correcta de la verdad religiosa es ahora fundamentalmente objeto de la exégesis, en especial en los reinos cristianos no católicos centroeuropeos. Las distintas revoluciones a partir del siglo XVIII y el evolucionismo darwiniano, abren la puerta en la Edad Contemporánea a la primacía de la voluntad, la gracia queda aquí relegada al ámbito privado. El hombre ya no se concibe necesariamente como un ser cualitativamente distinto al resto de seres vivos. Lo que le define es más bien lo que el hombre quiera hacer de sí partiendo de una libertad psicológica frente a la alienación o dominación; más que libertad espiritual sobre sus pasiones. Pero el avance de las comunicaciones y la digitalización de la técnica, junto con la capacidad de supervisión remota de las actividades humanas que de esta combinación se deriva, abren al hombre a una percepción distinta de sus propios límites y posibilidades. “There is [...] no limit in principle to the desire to transcend the limits of our own nature”<sup>17</sup>. [En principio no hay límite al deseo de trascender los límites de nuestra propia naturaleza.] Las posibilidades actuales de la biomedicina difuminan la percepción de los límites de nuestro cuerpo, parece que cualquier efecto adverso en el cuerpo es reversible, al menos en parte y durante un lapso de tiempo razonablemente asumible. A esto se añade el que, además, se puede potenciar el cuerpo y la psicología de las personas por intervención no necesariamente invasiva, es decir, menos traumática. La balanza entre los riesgos y los beneficios de modificar el propio cuerpo parece cada vez más equilibrada dando paso a una gestión más condescendiente con los deseos creativos del hombre, sin necesidad de orientarlos para adaptarlos a la integración de unos dinamismos supuestamente definitorios del ser humano. La primacía de la imaginación parece, por tanto, abrir la puerta a una nueva Edad Omega<sup>18</sup>, no por ser necesariamente la última cosmovisión del ser humano en la historia del pensamiento; sino porque, de desarrollarse en su aspiración posthumanista, podría acabar con la especie

17 The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. A Report of the President’s Council on Bioethics (Washington, 2003), 148, <https://bit.ly/3xcw9hy>.

18 Cf. Rafael Monterde Ferrando, “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 145.

humana tal y como la conocemos. De esta manera, daría comienzo una nueva historia no ya de la humanidad, sino de la posthumanidad, sea que con ello nos refiramos a una hibridación o a una situación en la que el ser humano ya no pueda reconocerse en ninguno de los elementos propios de los seres vivos en general que pervivan en el universo, o del ser humano en particular.

Las siguientes puntualizaciones tampoco ponen en cuestión la denominación de la actual cosmovisión antropológica en términos de Edad Omega:

1) Si separamos el transhumanismo de la aspiración posthumanista, el fin de la especie humana podría reducirse a la transformación de la misma, y la denominación de *Omega* no tendría por qué entenderse en términos tan drásticos como la desaparición del ser humano en tanto que tal. Lo cierto es que, en cierto grado, socialmente somos ya transhumanistas. Se pueden contar excepciones más bien aisladas, pequeñas comunidades como los amish, pueblos indígenas, o estilos de vida individuales como los amantes de la supervivencia que, por otro lado, no renuncian completamente al mundo tecnológico en caso de necesidad o temporalmente por comodidad.

2) Aún en el caso de que el transhumanismo no pueda darse conceptualmente separado de la aspiración posthumanista ¿es técnicamente posible la completa sustitución de los seres humanos por superinteligencias artificiales y cibernéticos? ¿tiene sentido? ¿merece la pena? De nuevo: ¿qué autodominio podrá regular los fallos técnicos, averías, roturas, obsolescencia de la nueva realidad que soportará la presunta inmortalidad cibernética? ¿Qué sucedería, por ejemplo, si el controlador decide programar a distancia las realidades tecnológicas humanoides para que se dirijan al mar haciendo procesar en ellas información errónea acerca de las consecuencias de la presión en el fondo marino? ¿quién controla al controlador? Sea o no viable, este es el horizonte de la interpretación de la historia predominante en la sociedad actual.

Para aceptar la denominación de Edad Omega faltaría justificar que la percepción del hombre en cada época es suficiente para dar lugar a una nueva denominación. Como ya se ha indicado, esta autopercepción viene ligada históricamente a una serie de cambios económicos, políticos, religiosos, etc., en definitiva socio-culturales. El hombre se conoce como distinto de lo otro, y lo otro va variando sus matices a lo largo de la historia de la humanidad. La realidad en la que el hombre está inserto y desde la que el hombre se conoce a sí mismo cambia, y, con ello, cambia también mi acercamiento, mi actitud hacia mí mismo como distinto de lo otro. Cuando en la Edad Antigua, lo otro fue analizado desde la primacía objetual, el sujeto fue comprendido como objeto, desde



una comprensión más abstracta<sup>19</sup>. En otras épocas ha primado más el aspecto religioso de la realidad, y el hombre se ha mostrado más propenso a entenderse desde su necesidad de salvación individual y colectiva. El arte en general, pero especialmente la literatura recoge muy bien este hecho. Encontramos obras de varios tipos en las diferentes épocas, pero es fácil reconocer obras emblemáticas más representativas de cada una de ellas<sup>20</sup>. La percepción de sí, de mis límites y posibilidades, guía la acción humana desde un contexto que impulsa más a reconocer unos límites que otros o unas posibilidades que otras. Este contexto causa, en parte, esa autopercepción, pues el ser humano trata de adaptarse a él para vivir o sobrevivir, entendiéndose desde dentro de un relato mayor que su propia biografía.

También puede suceder que la conciencia humana busque una percepción de sí distinta a la que le ofrece la coyuntura socio-cultural, y produzca cambios sociales a su alrededor de modo que se genere una nueva percepción de lo otro, como sucedió en la modernidad. En este caso, el contexto se contempla como efecto de la propia autopercepción. En cualquiera de las dos direcciones, el cambio generalizado en la percepción de sí es necesario para que se reconozca el cambio de época, pues es el hombre el que reconoce y busca su lugar en la historia, el que se piensa a sí mismo, y no la época. Los temas que se estudian como relevantes en cada época pueden ser los mismos, no necesariamente antropológicos, y ser abordados de maneras similares; pero se sitúan en una u otra época por la comprensión que el hombre tiene de esos temas desde la primacía que otorgue a unos u otros aspectos en su eco dentro de la percepción de sí. Así, por ejemplo, las conceptualizaciones aristotélica y tomista corresponden a edades distintas porque en la tomista resulta relevante destacar la necesidad de hacer compatible la fe con la razón; el hombre se entiende primariamente como un don del Creador, desde la gracia.

19 Cf. Karol Wojtyła, *El hombre y su destino*, 4ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 25-39.

20 Cf. Julián Marías, *La educación sentimental* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

#### IV. EDAD OMEGA: EL CUERPO COMO LUGAR DE LA DIGNIDAD, INTEGRACIÓN E IDENTIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El hombre se percibe en esta época como modificable sustancialmente. Ahora bien, si lo que define principalmente en cada época al ser humano es la percepción de sí, y esta percepción es posible por la autoconciencia que parece no poder reproducir ninguna tecnología<sup>21</sup>, podríamos estar hablando de una época de aspiración contradictoria si no la desligamos del posthumanismo. Pretenderíamos definirnos desde algo que no podemos percibir desde dentro, que no puede decir nada acerca de nuestra subjetividad, y que la volvería irrelevante, al servicio del progreso del mundo cibernético, aspirando a la destrucción de nuestra característica más peculiar. Sólo si mantenemos lo que hace posible la percepción de sí en general, aunque no se manifieste, o aunque no seamos especialmente conscientes de nuestra propia particularidad; podremos seguir hablando de épocas de la humanidad, y frenar así la deriva autodestructiva del pensador posthumanista. Es esta particularidad la que nos introduce en el discurso en torno a la dignidad, la plenitud -en términos de integración- y la identidad de la persona humana<sup>22</sup>. Elementos centrales para elaborar un discurso humanista en el pensamiento occidental europeo. Se trata de elementos todavía presentes en el ámbito socio-político, aunque admitan diferentes acepciones<sup>23</sup>. No obstante, y dada la politización de determinadas teorías de género, el enfoque humanista de nuestro tiempo suele reducirse a la dimensión psíquica de la persona<sup>24</sup>.

¿Podemos como humanos prescindir del cuerpo para desarrollar un discurso adecuado en torno a dichos elementos centrales? ¿podemos mantener la percepción de nosotros mismos sin un cuerpo o con el cuerpo de otra especie sea o no técnicamente posible? Nos hacemos conscientes de nuestra realidad particular a partir del encuentro con el otro mediado por nuestro cuerpo<sup>25</sup>. La conexión con nuestro cuerpo nos comunica la posibilidad o no de control de sí,

21 Cf. Juan Arana, “Desafíos antropológicos del transhumanismo”, *Pensamiento* 78, 298 (2022): 495-ss., doi: 10.14422/pen.v78.i298.y2022.010.

22 Cf. The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,... 285-299. Cf. también Luis Miguel Pastor, “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista...”, 183-193.

23 La Carta Magna de la ONU traduce estos elementos en derechos fundamentales del hombre, y constituye un documento de reconocida referencia internacional.

24 Cf. Sagrario Crespo Garrido, “Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica”, *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 171-182, doi: 10.30444/CB.96.

25 Respecto a la necesidad del encuentro con el otro para venir a la conciencia de sí, cf. Raquel Vera González, *Ontología y gnoseología del yo personal* (Madrid: FUE, 2011), 303-309.

y, por tanto, de libertad interior; refrenda o no la sensación de bienestar; nos comunica la disposición del otro en la relación, si está o no receptivo, disconforme, alegre por vernos y no sólo por haberse tomado un gintonic o por haberse puesto un parche hormonal para mantenerse en un estado emocional óptimo; en el cuerpo repercuten los efectos de la soledad, impulsándonos a buscar una posibilidad de trascendencia en el encuentro con el otro. El cuerpo humano, aporta así, indicadores de humanidad: “to have an identity is to have limits: my body, not someone else’s” [tener identidad es tener límites: mi cuerpo y no el de cualquier otro]<sup>26</sup>. La pretensión de sustituir la chatarra biológica por chatarra tecnológica es la pretensión de sustituir la singularidad por la homogeneidad. La chatarra biológica es singular y rara vez similar, mientras que la tecnológica se fabrica preferentemente en serie y cuando se patenta, es para ser copiada aunque sólo sea copiada por el creador. ¿Puede ese creador garantizar un amor incondicional por la chatarra tecnológica de sus criaturas homogéneas? Estructuralmente este es el sentido de la familia humana, aunque no siempre se desarrolle de manera idónea<sup>27</sup>. ¿Por qué tipo de relaciones vamos a sustituir las relaciones de sangre? El útero materno sustituido por un útero artificial sin razones de peso, como sería un nacimiento prematuro, y con independencia de su viabilidad o sostenibilidad, deja de lado la relación con alguien igualmente singular que le comunica hormonalmente unas emociones que remiten a un medio trascendente. Si se sustituye esta relación por la ficción de la película de *La isla*<sup>28</sup>, estaremos privando a esos humanos de una oportunidad de crecimiento humanizante en muchos sentidos<sup>29</sup>. Y si lo que alteramos no son las relaciones sino el mismo cuerpo humano sin necesidad ¿cómo aprenderemos esas experiencias asociadas a la mediación del cuerpo? ¿merece la pena cambiar esas experiencias y devenir en individuos psicópatas para apostárselo todo a una supuesta inmortalidad o alargamiento vital tecnológico no demostrado? Es más, esta supuesta inmortalidad es rebatida con cierta frecuencia por las experiencias de nuestro entorno: la avería eléctrica del coche más moderno que un taller normal no puede reparar y

26 The President’s Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,... 292.

27 Cf. Raquel Vera González, “Análisis personalista de la relación paterno-materno-filial I”, *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 98-112, <https://bit.ly/3VLPyIG>.

28 Dirigida por Michael Bay, 2005, <https://www.primevideo.com/>.

29 Pensemos sólo en los efectos de la falta de estas relaciones en las primeras etapas de la vida. Cf. Ana Rosser Limiñana, y Agustín Bueno Bueno, “La construcción del vínculo afectivo en la adopción. La teoría del apego como marco de referencia en la intervención post-adoptiva.” *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 1, 1 (2011): 333-340, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349832328033>.

que supondrá sustituir piezas que le identificaban por otras, por otro lado bastante caras; la experiencia de haberme metido en la piscina con el móvil en el bolsillo y tener que repararlo sin garantía, etc. Reconocer la importancia del propio cuerpo biológico y de nuestras relaciones más fundamentales, no implica tener que rechazar la tecnología como instrumento de mejora y amplificación de nuestra condición personal, hasta cierto punto es compatible con el servicio a su humanización<sup>30</sup>.

Pongamos otro ejemplo para situar la presente objeción: modificaciones neuronales que puedan aumentar nuestra memoria pueden igualmente aumentar otros problemas existenciales. ¿Para ser los mejores estudiantes vamos a tener que aumentar artificialmente nuestra memoria a riesgo de padecer hipermnesia con los problemas asociados a la incapacidad de olvidar o filtrar la información según su importancia? Y si tenemos que modificarnos a su vez para olvidar de manera selectiva ¿qué sucede si luego queremos recordar algo que hemos decidido previamente olvidar y que ahora nos parece que resulta relevante para avanzar en la construcción de nuestra biografía a través de las crisis de identidad<sup>31</sup>? ¿quién o dónde se van a almacenar esos datos? En función de cómo respondamos a estas cuestiones, podemos o no perder el control sobre nuestras vidas, la posibilidad de arrepentirnos o de perdonar y, por ende, la posibilidad de restaurar relaciones rotas que nos definen desde la base y que es necesario sanar para crecer felices e iniciar nuevas relaciones significativas. O podemos cambiar esas posibilidades por una pastilla cuyo suministro puede fallar, dependiendo de condiciones sujetas a intereses o dejando de ser efectiva.

El ser humano pierde humanidad cuando se intenta programar su conducta. Precisamente en esto se distingue del animal: la deliberación y decisión, propias del entendimiento y de la voluntad, le identifican. Nos distingue también de las máquinas la creatividad significativa: la IA puede asociar ideas, pero no comprende el alcance de esta asociación, puede afirmar que se siente feliz, pero no siente su felicidad, y, por ende, tampoco la de otros. No es capaz de ponerse en el lugar del otro, porque no tiene lugar propio desde el que dirigirse, su ámbito es la nube digital, no se encarna. No puede tocar la singularidad del otro y, con ello su dignidad, tan sólo procesa la complejidad de nuestros pensamientos y trata de ofrecer una solución algorítmica. No se adapta a una singularidad, sino a una complejidad abstracta, aunque pueda simular la adaptación a lo singular. Y esta singularidad se manifiesta en el ser humano a través de su cuerpo. Intentar

30 Cf. Tanguy Marie Pouliquen, *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías* (Madrid: Rialp, 2018): 194-197.

31 Cf. Romano Guardini, *Las etapas de la vida*, 2ª ed., (Madrid: Palabra, 2019).

prescindir del cuerpo sin prescindir de la singularidad es partir de un dualismo angélico impropio de nuestra temporalidad. Aprendemos los límites propios y ajenos en el espacio y el tiempo, a través de estas coordenadas, por ensayo y error, con nuestras crisis. No sólo tengo cuerpo, sino que soy cuerpo. Bienvenida sea la tecnología cuando ese cuerpo necesita ser reparado o sustituido en parte para mantener, en la medida de lo posible, esas vivencias, pero esto no impide que pueda quedarme una percepción de haber perdido algo propio, que me definía.

Si en lugar de integrar el cuerpo humano en esos dinamismos propios del ser humano que le permiten trascenderse (entendimiento, voluntad y afectividad espiritual<sup>32</sup>), pretendemos suplantarlo creyendo así potenciar dichos dinamismos, entonces estaremos creyendo en el transhumanismo con aspiración post-humanista. Conforme a esta creencia, la Edad Omega recibiría su nombre de la desaparición del hombre en tanto que tal. Pero si entendemos que el cuerpo humano forma parte de la idiosincrasia humana, de su dignidad, y de la posibilidad misma de desarrollar esa trascendencia, entonces la Edad Omega define la desaparición del hombre tal y como lo conocemos hasta la Edad Contemporánea, con una percepción de sí abierta a las posibilidades de las nuevas tecnologías, por cuanto que pueden aumentar las consecuencias de nuestra trascendencia aprendida junto con el cuerpo y gracias a él. Para amar en la distancia es necesario haber amado en la cercanía de los cuerpos, sea un amor familiar o de amistad. Puedo haber conocido a alguien en la lejanía y creer que le amo, pero la comprensión del amor no puede suceder con todo su alcance si no hay un referente próximo en la vida del que ama: la vivencia de la entrega y el compromiso de sus padres, o de otros amigos, etc. Desde la experiencia *offline* es desde la que habitualmente el hombre comprende la realidad *online*. La realidad virtual puede abrirle horizontes de realización concreta que todavía no se había planteado, y llevarlos a la práctica cercana, pero el manejo de lo concreto también es necesario para comprender la viabilidad y significatividad del proyecto virtual<sup>33</sup>.

32 Siguiendo en esta distinción los centros espirituales propuestos por Dietrich von Hildebrand en su *Ética*.

33 Cf. Cathérine L'Écuyer, *Educación en la realidad* (Barcelona: Plataforma, 2015).

El peligro del transhumanismo es el peligro de la absolutización de dos facultades de la persona al margen del resto de dimensiones de la misma: la imaginación<sup>34</sup> y el deseo. Dos facultades fecundas humanamente cuando se integran con la trascendencia del entendimiento, la voluntad y la afectividad espiritual; pero potencialmente destructivas cuando encierran al individuo en un narcisismo virtual que pretende encarnarse sin límites ni estructura en una realidad limitada, estructurada y, por ello, singular. Imaginación y deseo forman parte de la realidad humana, y desechar estas facultades, no elimina el reto, quizás incluso acelera el proceso de la instauración de un transhumanismo quasi-religioso. Cuando la imaginación no se desborda, sino que encuentra cauces de enriquecimiento que proyectan a la par que una trascendencia humanizante, y el deseo es canalizado como motor de realización integradora de la propia vocación; la persona puede encontrar caminos integradores de plenitud personal. Cuando la imaginación no cuenta con la realidad concreta, y el deseo se impone al otro y a la propia estructura, la frustración en una u otra dirección espera su turno en el dintel de la puerta para entrar sin avisar. En la justa medida está la virtud, la fuerza personal e histórica de la humanidad; en la capacidad de discernir qué puede contribuir al ser que muestra una extraña grandeza respecto del resto de los seres vivos que habitan nuestro planeta; en la capacidad de acertar con los medios para aplicar los principios discernidos; y en la capacidad de ser afectado por el bien que ello suponga para seguir con el deseo de mejorar a partir de los principios, los medios, los errores y correcciones<sup>35</sup>. Otras épocas han absolutizado otras dimensiones de la persona, pero eso no convertía en perversas las dimensiones, sino en desbocadas, en parte por haberlas dejado de lado y no haberlas integrado lo suficiente en la acción humana en épocas predecesoras, pero también porque determinadas coyunturas socio-culturales dieron pie a repensar su papel en dicha acción.

En la Edad Omega tenemos el reto de repensar la imaginación y el deseo, para volverlas a integrar en la persona a partir de las nuevas posibilidades desde las que actualmente pueden proyectar al ser humano hacia nuevos horizontes.

34 Cf. Mátyás Szalay, “La transformación de la persona: fantasía o imaginación”, *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 67-87, <https://bit.ly/4cAhVGr>.

35 Cf. Sara Lumbreras Sancho, “Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología”, *Cauriensa* 18 (2023): 677-692, doi: 10.17398/2340-4256.18.677.

## V. OTRAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE SE PUEDEN ENMARCAR EN LA IDIOSINCRASIA DE LA EDAD OMEGA: FEMINISMO, EUGENISMO, ECOLOGISMO Y OTRAS TENDENCIAS

Encontrar en el ámbito socio-cultural actual otras tendencias que refrenden la denominación de una época, ayuda a señalar dicha denominación como suficientemente justificada. En este sentido, el feminismo, el eugenismo y el ecologismo son algunos de los lugares comunes del discurso actual. No son reivindicaciones exclusivas del presente siglo, pero sí se presentan con nuevas posibilidades, fruto principalmente de la aplicación fáctica de la tecnología a estas tendencias.

Podemos señalar otros enfoques propios de nuestra época como son el populismo o el globalismo, pero estas tendencias no se enmarcan primariamente en la filosofía antropológica. Se trata de perspectivas que afectan a las relaciones entre individuos y son consecuencia de la aplicación de la tecnología a dichas relaciones a través de las redes sociales y, en general, del avance de las comunicaciones. Populismo y globalismo afectan a la percepción de sí, de la propia identidad diluida en el grupo; un grupo difícilmente delimitable dentro de dicha autopercepción como perteneciente a una globalidad tan amplia como la totalidad de la realidad del planeta Tierra. Estas tendencias apuntan, por tanto, a la difuminación de los límites en las relaciones, disolviendo nuestra identidad individual en la comunitaria con mayor relevancia que en otras épocas o haciéndola depender de una imagen expuesta en las redes sociales y que no tiene por qué ser real. Sería una imagen, por tanto, a merced de la imaginación, del deseo propio, o dependiente de la imaginación y del deseo de los que otorgan los *likes*. Retrotraerse a estos efectos se presenta como privilegio cuestionable de pocas personas. Para entrar en el mercado laboral y empresarial resulta casi imprescindible tener un perfil en varias de estas redes sociales, de modo que inevitablemente, para sobrevivir, necesitamos percibirnos desde este tipo de relaciones virtuales, con perfiles que podemos hacer y deshacer hasta cierto punto. Se trata de espacios que pueden convertirse en oportunidades para crecer, o en lugares destructivos de otros o de la propia persona, como no había sucedido en otras épocas. La imaginación y el deseo encuentran cauces de realización de la propia ideación que antes no eran tan accesibles, o se encontraban con escollos intermedios que hacían repensar la integración de las susodichas facultades (imaginación y deseo) en el proyecto vital<sup>36</sup>. Populismo y globalismo son, por ende,

36 Cf. Luis Fernando López Martínez, "Suicidio, adolescencia, redes sociales e internet", *Norte de salud mental* XVII/ 63 (2020): 25-36, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7553715>.

objeto de reflexión filosófica, aunque se presenten en un primer momento como tendencias exclusivamente sociales o políticas<sup>37</sup>, precisamente porque el hombre es un ser en relación.

A diferencia de estas tendencias, el transhumanismo como movimiento que propone la necesidad de mejora de la condición humana por medio de la tecnología, trastoca las tendencias, ya anteriormente presentes en nuestra cultura, del feminismo, el eugenismo y el ecologismo en su base antropológica. Respecto al feminismo, en la clasificación de Peter Ludwig Berger y Brigitte Berger, se nombran cuatro tipos de feminismo<sup>38</sup>: 1) el que reconoce que las diferencias varón-mujer son innatas; 2) el que afirma que son en buena medida construcciones socioculturales; 3) el que considera que las mujeres son superiores; y 4) el que postula la naturaleza innata de las mujeres como diferente e igual. Simone de Beauvoir dialogaba con Betty Friedan en los siguientes términos: “No woman should be authorized to stay at home to raise her children. Women should not have that choice, precisely because if there is such a choice, too many women will make that one”<sup>39</sup>. [Ninguna mujer debería estar autorizada a quedarse en casa para cuidar de sus hijos. La sociedad debería ser totalmente diferente. Las mujeres no deben tener esa opción, precisamente porque si existiese una opción tal, demasiadas mujeres la elegirían]. Simone de Beauvoir quería señalar así la necesidad de separar sexo de procreación para que la mujer pudiera ponerse al nivel de la libertad sexual y laboral del varón. Según la clasificación anterior, esta afirmación encaja en el feminismo del segundo tipo y, eventualmente también en el tercero. De hecho, las mujeres posponen su embarazo en países occidentales para poder hacer carrera profesional<sup>40</sup>. Posponer sin correr el riesgo de perder la posibilidad de ser madre, presenta como deseable la congelación de óvulos, y como avance el futuro uso de úteros artificiales, ya en experimentación<sup>41</sup>. Por otro lado, la externalización de la maternidad conlleva

37 Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, J. M. “Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia”, en *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas*, coord. por R. Casales, R. Sánchez, J. O. Real (México: UPAEP, 2018), 331-344, <https://bit.ly/45rwUQC>.

38 Cf. *In difesa della famiglia borghese* (Bologna: Il Mulino, 1984), 81.

39 “Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan”, *Saturday Review*, 14 de junio de 1975, 18, <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1975jun14-00012>.

40 Cf. Instituto Nacional de Estadística, “Encuesta de Fecundidad 2018. Datos definitivos.”, *Notas de prensa*, 9 de abril de 2019, 6, [https://www.ine.es/prensa/ef\\_2018\\_d.pdf](https://www.ine.es/prensa/ef_2018_d.pdf); cf. también Schweizerische Eidgenossenschaft, *Familien in der Schweiz. Statistischer Bericht 2021* (Neuchâtel: BFS, 2021), 25, <https://bit.ly/45qkFnq>.

41 Cf. Elisenda Eixarch et al., “An Artificial Placenta Experimental System in Sheep: Critical Issues for Successful Transition and Survival up to One Week”, *Biomedicine* 11/3 (2023): 702, doi: 10.3390/biomedicine11030702.



la posibilidad de ser padre sin madre o, cuanto menos, difuminando tanto la maternidad, como la paternidad y, por ende, la filiación, la masculinidad y la feminidad, aunque biológicamente sea necesario contar con el material genético correspondiente a un padre y una madre. En definitiva, nuestros cuerpos, identidades y relaciones más básicas se muestran manipulables en función del deseo y la imaginación<sup>42</sup>. El significado del cuerpo humano como llamado a desarrollar unas funciones a partir de las cuales se establecen unas relaciones definitivas, deja de ser tenido en cuenta. Y, cuanto menos se tenga en cuenta, más cerca estamos de cumplir con la aspiración posthumanista del transhumanismo, de modo que la Edad Omega devenga en una homogeneidad deshumanizante<sup>43</sup> más que en el fin del modo contemporáneo de autopercebirse pero todavía susceptible de ser humanizado. Podremos seguir siendo pensadores omegáricos y humanistas, si se permite el neologismo, en la medida en que esta autopercepción esté mediada también por los centros espirituales de la persona capaces de trascendencia como son la inteligencia, la voluntad y la afectividad, y no sistemáticamente de manera primaria por los dinamismos más immanentes de la imaginación y el deseo. Nuestro cuerpo, nuestra psique, nuestro espíritu, nuestras relaciones, precisan la integración de todos los dinamismos de la persona<sup>44</sup>. Absolutizar uno o dos de ellos ha sido una constante histórica a partir especialmente de la modernidad: la insatisfacción que ha producido tales absolutizaciones ha impulsado el continuo cambio de énfasis en otros dinamismos. Del racionalismo hemos pasado al emotivismo, del emotivismo a la angustia vital del existencialismo, y de la angustia vital al énfasis de la voluntad de poder en el nihilismo. La realidad no tiene nada que decirnos sobre sí misma, o no podemos conocer su significado; luego hablemos sobre ella desde el deseo, porque necesitamos relacionarnos con ella de alguna manera. Sin embargo, si indagamos acerca de esa necesidad humana de relación, podemos construir un discurso desde el que reconocer la correspondencia entre la realidad y nuestros diferentes dinamismos. Se presentará como un camino más arduo tener que desentrañar un significado que hemos ido sometiendo a la absolutización de una perspectiva parcial, pero también más abierto a relaciones identitarias desde las que entender nuestro lugar en el mundo.

42 Cf. Sagrario Crespo Garrido, “Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica...”, 171-182.

43 Cf. Antonio Enrique Pérez Luño, “El posthumanismo no es un humanismo”, *Cuadernos de Filosofía del Derecho* 44 (2021): 291-312, doi: 10.14198/DOXA2021.44.12.

44 Cf. Juan Manuel Burgos Velasco, *Antropología: una guía para la existencia*, 6ª ed. (Madrid: Palabra, 2006).

En cuanto al eugenismo, cuando lo que interesa a la ciencia no es conocer e integrar esos conocimientos, sino ante todo transformar; cuando el cuerpo humano se considera chatarra biológica; y cuando el fin último de las transformaciones sociales es el perfeccionamiento de la condición humana para alcanzar una sociedad perfecta, por cuanto que elimina sus límites hasta hacer desaparecer dicha condición si fuese necesario ¿qué sentido tiene la existencia de seres humanos más incapaces que la media? Si el destino es la tecnología para una mayor eficiencia, poco lugar pueden encontrar en dicha sociedad; muy de otra manera será si se emplea la tecnología no como fin, sino como medio para hacer más digna su condición. Si el fin es la eficacia, un cuerpo discapacitado se muestra como una máquina más difícilmente manipulable; y una discapacidad psíquica no aportará siquiera lo que el ser humano puede aportar a diferencia de la máquina. La eugenesia como medio para realizar la aspiración posthumanista quedó ya claramente postulada en el siglo XX<sup>45</sup>. La tendencia eugenista de las leyes que se están implementando en Europa respecto de ancianos o incluso niños<sup>46</sup>, y el modo de llevarlas a la práctica, así como la justificación de dicha tendencia, nos sitúa de nuevo en un discurso que justifica el cambio de denominación de una época.

Por último, la tendencia ecologista podría interpretarse como una contrapartida al transhumanismo. En cierto modo así es, pero aquí depende de la aceptación de ecologismo que tengamos en consideración. Si entendemos la especie humana como parte del ecosistema a conservar por ser producto de una venerada evolución biológica, la contraposición es patente. Pero si el ecologismo se entiende como movimiento que supedita la especie humana misma a la salvación del planeta por considerarla el origen culpable de cambios meteorológicos perniciosos, entonces transhumanismo y ecologismo pueden establecer un punto de encuentro. El planteamiento es distinto, pues el fin aquí no es la tecnología, sino el ecosistema, pero el medio es el mismo: supeditar la especie humana. El fin del cuidado del planeta o de la eficacia del progreso deja de ser el bien del ser

45 Cf. Rafael Monterde Ferrando, R., “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea...”, 142-146.

46 Países como Canadá, Colombia y Holanda plantean ampliar la eutanasia para niños. Cf. Isai Vjosa, “La muerte asistida podría ser una realidad para personas con trastornos mentales en Canadá”, *The New York Times*, 2 de enero de 2024, <https://www.nytimes.com/es/2024/01/02/espanol/muerte-asistida-canada.html>; Agencia EFE, “Países Bajos impulsará una ley para extender la eutanasia a niños de entre 1 y 12 años con enfermedades terminales”, *RTVE*, 15 de abril de 2023, <https://www.rtve.es/noticias/20230415/paises-bajos-regula-eutanasia-ninos-muerte-sea-inevitable/2438850.shtml>; Marcial Guillén, “Eutanasia para niños y adolescentes en Colombia, lo que dice el proyecto de Ley que comienza su trámite en el Congreso”, *Infobae*, 27 de julio de 2022, <https://www.infobae.com/america/colombia/2022/07/27/eutanasia-para-ninos-y-adolescentes-en-colombia-lo-que-dice-el-proyecto-de-ley-que-comienza-su-tramite-en-el-congreso/>.

humano mismo, y los que hasta ahora se consideraban medios se convierten en fines. Si bien pueden considerarse fines antagónicos, o más o menos casualmente reaccionarios el uno respecto del otro, ecologismo en esta acepción y transhumanismo comparten una percepción del ser humano como *al servicio de*, con la posibilidad de tener que desaparecer o disminuir la acción humana. Ambas perspectivas apuntan hacia un cambio de paradigma en la manera de entender al ser humano desde su dignidad como fin en sí, o como energía vitalista y existencialista que ha de construir su sentido, ahora su sentido está supeditado a una causa periférica, sea al nivel de lo deseable o de lo sostenible. El deseo de facto corre el riesgo de supeditarse a lo deseable, lo políticamente correcto o los dictados de la técnica según los cuales: si se puede, se debe. ¿Quién marcará entonces las pautas de la acción humana necesarias para ajustarse a lo deseable o sostenible? De nuevo, ¿quién controla al controlador? Siendo tendencias dispares, nos abren interrogantes similares.

## VI. CONCLUSIÓN

El ser humano ha dejado de estar en el centro tanto colectiva como individualmente. Los pensadores omegáricos occidentales que quieran seguir reivindicando un lugar relevante en nuestra actualidad, tienen que desarrollar su planteamiento sobre el hombre desde esta pérdida de importancia. Para recuperarla, tendrán que emplearse a fondo, pudiendo dar muy poco por supuesto más allá de la experiencia y lo que plantee el deseo humano. La reivindicación del humanismo en esta época dejó de ser evidente; pero también es cierto que formalmente sigue siendo el referente de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no deja de ser relevante. Sólo si podemos recuperarla, podremos responder del deseo profundo del ser humano de que todo nos vaya bien. Desde ese deseo humano menos periférico podemos cuestionarnos qué significa que nos vaya bien, cómo se puede alcanzar partiendo de lo dado y, en que medida la transformación de lo dado puede mantener la aspiración a ese bien o no.

En definitiva, el pensador actual que considere importante seguir insuflando humanismo a la cultura, ha de señalar los límites que hay que poner a la tecnología para que se convierta en un servicio para el hombre y no en una esclavitud de nuevo cuño<sup>47</sup>. Sólo desde los límites que pueda marcar la comprensión del

47 Cf. David Salinas Flores, "Transhumanism: the big fraud-towards digital slavery", *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal* 3/5 (2018): 381-392, doi: 10.15406/ipmrj.2018.03.00131.

hombre omegárico de su dignidad, necesidad de integración y plenitud, podremos seguir hablando de transformación del humanismo y no de desaparición del mismo. La convergencia de tendencias seguidas desbocadamente en las que el hombre actual abandona estos tres horizontes de comprensión de su ser, son el indicativo de una nueva época. En otras épocas encontramos también el cuestionamiento de la dignidad humana, de la necesidad de su integración y plenitud, pero generalmente se trata de cuestionamientos en torno a su fundamentación, no en torno a su relevancia. En algunas de las tendencias analizadas propias de nuestra época encontramos el transhumanismo postulado como destino. Ahora bien, no necesariamente ha de tratarse de un transhumanismo de aspiración post-humanista donde se cuestiona la importancia de los horizontes mencionados. Es por ello, que se puede afirmar, que la tendencia transhumanista no necesariamente ha de suponer la desaparición del humanismo en nuestra época, ya la denominemos Edad Omega o de otra manera distinta a la de Edad Contemporánea. El deseo de excelencia que performa la actividad humana desde la Antigüedad<sup>48</sup> en el uso de la tecnología, ha de distinguir con el entendimiento entre una acción terapéutica y una de mejora que suplante nuestros dinamismos más definitorios y, con ello, parte de nuestra propia valía y autoestima. Si el deseo integra los dinamismos principales más propiamente humanos en la intervención tecnológica, no tiene por qué sustituirnos convirtiéndose en fin por encima de nuestra dignidad, aunque varíe nuestra autopercepción. El deseo de inmortalidad que también constata la Antigüedad, tendrá que buscar por medio de la inteligencia respuestas al sentido del ser, más que sustituir el ser para devenir inmortal. La sustitución del propio ser para alcanzar la inmortalidad resulta un tanto problemática: sostenibilidad, viabilidad biomédica y técnica, pérdida de control y del ser personal en su conjunto son algunas de las cuestiones de más difícil resolución. Si la persona deja de ser para que la inmortalidad sea un hecho ¿quién o qué disfrutará de dicha inmortalidad? ¿quién dará sentido y disfrutará de dicha inmortalidad? La búsqueda de respuestas trascendentes pertenece a nuestra condición humana, y en su pretensión de crear un cielo en la tierra con la eliminación de los límites humanos por medio de la biotecnología, pretendemos ofrecer una respuesta definitiva a esta búsqueda incesante, la respuesta definitiva, la respuesta omegárica. La cuestión que queda abierta, y que ya ha sido abordada por diferentes pensadores, es la de si con la eliminación de los límites humanos,

48 Cf. Platón, *El Banquete* (Madrid: Tecnos, 2006), 59 (206A).

eliminamos también lo humano o no, o qué límites hemos de poner a tal pretensión para que no se vuelva en contra del ser humano, y podamos seguir sosteniendo un humanismo en nuestra época<sup>49</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfonseca, Manuel, Cebrian, Manuel, Fernández A., Antonio, Coviello, Lorenzo, Abeliuk, Andrés, y Rahwan, Iyad. "Superintelligence Cannot be Contained: Lessons from Computability Theory". *Journal of Artificial Intelligence Research* 70 (2021): 65-76. doi: 10.1613/jair.1.12202.
- Arana Cañedo-Argüelles, Juan. "Desafíos antropológicos del transhumanismo". *Pensamiento* 78/298 (2022): 485-501. doi: 10.14422/pen.v78.i298.y2022.010.
- Bay, Michael, dir. *La isla*, 2005, <https://www.primevideo.com/>.
- Berger, Peter Ludwig y Berger, Brigitte. *In difesa della famiglia borghese*. Bologna: Il Mulino, 1984.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. "¿Qué es el personalismo integral?" *Quien: revista de filosofía personalista* 12 (2020): 9-37. <https://bit.ly/3xndQpO>.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. "Personalismo y populismo: dos visiones de la democracia". En *La vitalidad del personalismo. Nuevos retos y perspectivas*, coord. por R. Casales, R. Sánchez, J. O. Real, 331-344. México: UPAEP, 2018. <https://bit.ly/45rwUQC>.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*. 6ª ed. Madrid: Palabra, 2006.
- Crespo Garrido, Sagrario. "Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica". *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 171-182. doi: 10.30444/CB.96.
- De Beauvoir, Simone y Friedan, Betty. "Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan". *Saturday Review*, 12-21, 14 de junio de 1975. <https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1975jun14-00012>.
- Eixarch, Elisenda, Illa, Miriam, Fucho, Raquel, Rezaei, Kambiz, Hawkins-Villarreal, Ameth, Bobillo-Pérez, Sara, Randanne, Paula C., Moran, Miguel, Chorda, Marina, Sanchez-Martinez, Sergio, de Roo-Puente, Yolanda J.D., Velilla, Maria del Mar, Del Rio, Ruth, Gallego, Marc, Sanin-Ramirez, Daniel, Narvaez Victor, Crispi, Fatima, Bonet-Carne, Elisenda, y Gratacos, Eduard. "An Artificial Placenta Experimental

49 Cf. The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*,...; Luis Miguel Pastor, "La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista...", 183-193; Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*,... 98-ss.; Antonio Enrique Pérez Luño, "El posthumanismo no es un humanismo...".

- System in Sheep: Critical Issues for Successful Transition and Survival up to One Week”. *Biomedicines* 11/3, 702,
- Giesen, K.-G. «Le transhumanisme comme idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle». *Journal International de Bioéthique et d'éthique des sciences* 29 (2018/3-4): 189-203. doi: 10.3917/jibes.293.0189.
- Guardini, R. *Las etapas de la vida*. 2ª ed. Madrid: Palabra, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: breve historia del mañana*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.
- L'Écuyer, Cathérine. *Educación en la realidad*. Barcelona: Plataforma, 2015.
- López Martínez, Luis Fernando. “Suicidio, adolescencia, redes sociales e internet”. *Norte de salud mental* XVII/63 (2020): 25-36. doi: 10.3916/C71-2022-08.
- Lumbreras Sancho, Sara. “Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología”. *Cauriensa* 18 (2023): 677-692. doi: 10.17398/2340-4256.18.677.
- Mariás, Julián. *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Martorell Campos, Francisco. “Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro post-moderno de la utopía”. *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012-Segundo semestre): 489-496. [http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art\\_45.pdf](http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_45.pdf).
- Monterde Ferrando, Rafael. “Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea”. *Cuadernos de Bioética*, 32/105 (2021): 141-148. doi: 10.30444/CB.93.
- Notas de prensa*. [https://www.ine.es/prensa/ef\\_2018\\_d.pdf](https://www.ine.es/prensa/ef_2018_d.pdf).
- Palazzani, Laura. “Genderless y ciborgs: Towards a dissolution of sexual differences”. En *Transhumanismo: ¿homo sapiens o cyborg?* 1, ed. por María Lacalle Noriega, 139-150. Madrid: UFV, 2022.
- Pastor García, Luis Miguel. “La aplicación de la tecnociencia al hombre: discernimiento ético en relación con la propuesta transhumanista-posthumanista”. *Cuadernos de Bioética* 32/105 (2021): 183-193. doi: 10.30444/CB.97.
- Pérez Luño, Antonio Enrique. “El posthumanismo no es un humanismo”. *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 44 (2021): 291-312. doi: 10.14198/DOXA2021.44.12.
- Platón. *El Banquete*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2006.
- Postigo Solana, Elena. “Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI”. *Cuadernos de bioética* 32/105 (2021): 133-139. doi: 10.30444/CB.92.
- Pouliquen, Tanguy Marie. *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*. Madrid: Rialp, 2018.
- Rey, Olivier. *Engaño y daño del transhumanismo*. Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2019.
- Rosser Limiñana, Ana y Bueno Bueno, Agustín. “La construcción del vínculo afectivo en la adopción. La teoría del apego como marco de referencia en la intervención post-adoptiva”. *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 1/1 (2011): 333-340. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=349832328033>

- Salinas Flores, David. "Transhumanism: the big fraud-towards digital slavery". *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal* 3/5 (2018): 381-392. doi: 10.15406/ipmrj.2018.03.00131.
- Schwab, Klaus. *La cuarta revolución industrial*. Ciudad de Méjico: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Schweizerische Eidgenossenschaft. *Familien in der Schweiz. Statistischer Bericht 2021*. Neuchâtel: BFS, 2021. <https://bit.ly/45qkFnq>.
- Szalay, Mátyás. "La transformación de la persona: fantasía o imaginación". *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 67-87. <https://bit.ly/4cAhVGr>.
- The President's Council on Bioethics. *Beyond Therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. A Report of the President's Council on Bioethics. Washington, 2003. <https://bit.ly/3xcw9hy>.
- Vera González, Raquel. "Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/47162>.
- Vera González, Raquel. *Ontología y gnoseología del yo personal*. Madrid: FUE, 2011.
- Vera González, Raquel. Análisis personalista de la relación paterno-materno-filial I. *Quien: revista de filosofía personalista* 4 (2016): 98-112. <https://bit.ly/3VLPyiG>.
- Wojtyla, Karol. *El hombre y su destino*. 4ª ed. Madrid: Palabra, 2005.

Raquel Vera González

Facultad de Formación Humanística

Universidad Francisco de Vitoria

Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda, Km. 1800

28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-1299-4474>







## **REDESCUBRIENDO LA ECONOMÍA SOSTENIBLE: LA GESTIÓN DE LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS**

### ***REDISCOVERING THE SUSTAINABLE ECONOMY: THE MANAGEMENT IN RELIGIOUS INSTITUTES***

SUSANA VILLALUENGA DE GRACIA  
*Universidad de Castilla-La Mancha*

M<sup>a</sup> ÁNGELA JIMÉNEZ MONTAÑÉS  
*Universidad de Castilla-La Mancha*

Recibido: 17-8-2023

Aceptado: 23-9-2023

#### **RESUMEN**

El Desarrollo Sostenible (DS) o duradero<sup>1</sup> supone satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias<sup>2</sup>. Ello hace que decidir con criterios de sostenibilidad económica vaya más allá de la sostenibilidad medioambiental de la economía con la que habitualmente se relaciona.

1 Existe un matiz entre los significados de ambos términos. Mientras duradero implica actuar al objeto de garantizar la prolongación de unos efectos positivos en el tiempo, operar de forma sostenible significa hacerlo sin comprometer la satisfacción de las necesidades de generaciones futuras.

2 ONU. *Informe Brundtland*, (ONU Publishing, 1987).

Este trabajo pretende ser un modesto intento de explorar la capacidad de sostenibilidad o permanencia de los institutos religiosos a lo largo de la Historia indagando en las claves de su administración y gestión económica.

Del estudio se inferirán como variables de la sostenibilidad económica, entre otras: el sentido de comunidad, la administración y gestión propia, la optimización y gestión racional de los recursos, el uso del presupuesto, la capacidad de autofinanciación, la limitación del endeudamiento, el control interno y el ejercicio efectivo de la responsabilidad.

*Palabras clave:* Sostenibilidad; Economía; Gestión; Institutos religiosos.

#### ABSTRACT

Sustainable Development (SD) means meeting the needs of the present generation without compromising the ability of future generations. This means that the sustainable economy goes beyond the environmental sustainability, which is usually related.

This paper presents a modest attempt to study religious institutes' sustainability capacity or their permanence along the history through the study of their management and administration.

The information derived from this study will help us identify variables associated with sustainable economy: a sense of community, self-administration and self-management, rational use of resources, the budget usage, capacity for self-financing, limitation with the indebtedness, internal control, and the effective exercise of responsibility.

*Keywords:* Sustainability; Economy; Management; Religious institutes.

## I. INTRODUCCIÓN

El crecimiento económico actual se ha demostrado desacorde con los recursos disponibles, lo que ha hecho replantearse la forma de pensar y decidir con criterios de sostenibilidad. Un concepto que introdujo en 1987 el *Informe Brundtland*<sup>3</sup>, en el que se definía el Desarrollo Sostenible (DS) o duradero<sup>4</sup>

3 ONU, *Informe Brundtland* (New York: ONU Publishing, 1987), 23.

4 Existe un matiz entre los significados de ambos términos. Mientras duradero implica actuar al objeto de garantizar la prolongación de unos efectos positivos en el tiempo, operar de forma sostenible significa hacerlo sin comprometer la satisfacción de las necesidades de generaciones futuras.

como una forma de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.

Cuando se habla de sostenibilidad económica se suele relacionar con una visión macroeconómica vinculada a la sostenibilidad ambiental de la economía. Sin embargo, la sostenibilidad implica una visión más amplia sobre la que no existe unanimidad<sup>5</sup>. Los trabajos suelen incidir en los criterios de modelos que pretenden la sostenibilidad, pero no se concretan las claves para llevar a cabo una gestión sostenible de las entidades que interactúan en el entorno.

En términos microeconómicos, la base de la sostenibilidad es la viabilidad, la cual se mantiene si el sistema es capaz de reaccionar adecuadamente a los cambios en su entorno<sup>6</sup>. Se dice que un proyecto es viable económicamente cuando el coste está por encima de los beneficios que genera. Concretamente, si la riqueza mide la opulencia, el ingreso puede medir la sostenibilidad, de manera que el ingreso es lo que se puede gastar dejando intacta la base de los activos<sup>7</sup>. Abundando en esta idea, Anand y Sen asocian el ingreso a la cantidad que una persona puede consumir sin empobrecerse, de manera que el que consume por debajo de sus ingresos pretende ahorrar para mejorar su futuro y el que vive por encima de ellos empeorará<sup>8</sup>.

En el entorno económico actual o pasado, junto a entidades mercantiles que tienen en la ganancia el incentivo para generar capital, operan otras cuyo fin es ajustar su objeto social a los recursos que les sustentan, por ejemplo, la Administración pública en su dimensión local, regional o autonómica y estatal, así como las entidades sin fines lucrativos y, específicamente, las religiosas.

Dentro de las entidades religiosas, cualquier sujeto de administración (catedral, colegiata, parroquia, convento, monasterio, etc.), con sus especificidades, forma parte de un ente económico superior la Iglesia, entendida como “una sociedad espiritual, encarnada en unas estructuras corporales, por lo que necesita de los bienes temporales para poder desarrollar su misión espiritual. [...] Estos

5 Carlos Alberto Ruggerio, “Sustainability and sustainable development: A review of principles and definitions”, *Science of the Total Environment* 786 (2021): 1-11, doi: 10.1016/j.scitotenv.2021.147481

6 Hartmut Bossel, *Indicators for Sustainable Development: theory, method, applications*. (Winnipeg: International Institute for Sustainable Development (IISD), 1999).

7 John R Hicks, *Value and Capital*, 2.<sup>a</sup> ed. (Clarendon Press, 1939-1946).

8 Sudhir Anand y Amartya Sen, “Human Development and Economic Sustainability”, *World Development* 28 (12) (2000): 2029-2049, <https://EconPapers.repec.org/RePEc:eee:wdevel:v:28:y:2000:i:12:p:2029-2049>

bienes materiales, serán siempre medios y nunca fin que marquen rutas por sí mismos. [...]”<sup>9</sup>.

La normativa de la iglesia en materia económica jugó un papel decisivo en los sujetos de administración eclesial. Los Edictos de Milán (313) y Constantino (321) reconocían a la Iglesia capacidad patrimonial plena y su carácter de indefectibilidad perpetuaba su misión en el tiempo<sup>10</sup>. Es decir, en consonancia con la misión evangélica, las entidades religiosas se fundaron para permanecer<sup>11</sup>, de manera que su persistencia aseguraba el logro del fin social para el cual fueron concebidas. Algunos autores ya las han identificado con una economía de estabilidad, basándose en dos dimensiones: la de desarrollar las mejores condiciones ambientales para mantener la comunidad durante un largo período; y la segunda centrada en el tiempo mismo, que se considera desde una perspectiva ilimitada y que remite a la escatología religiosa. La estabilidad concierne también a la continuidad del grupo más que a la del individuo. Se caracteriza por tres unidades principales: lugar, tiempo y comunidad<sup>12</sup>.

En este trabajo nos centraremos en el clero regular que, a diferencia del secular, por su voto de pobreza, tiene prohibida la propiedad. En este caso podemos diferenciar principalmente entre comunidades activas (realizan una actividad social relacionada con la educación, salud, etc.) y contemplativas, dedicadas a la oración y al culto. Entre ellas, las monacales supieron constituirse en unidades de autoconsumo, creciendo con el trabajo de sus manos y las donaciones<sup>13</sup> sobre todo privadas.

El hecho de que la permanencia por encima de la ganancia fuera su objetivo económico hizo que a los institutos religiosos se les achacara una actuación económica inmovilista y una mentalidad tradicional. Sin embargo, como sostiene López Martínez, la economía de los conventos no ha sido lineal, ni sus patrimo-

9 Juan Pedro Sánchez Gamero, “Venta de Jurisdicción de Señoríos de las Villas de Cazorla”. En *Los arzobispos de Toledo y la Universidad Española* (Albacete: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 98.

10 Basada en el Evangelio (Mateo, c. 28). Michael André, *Diccionario de Derecho Canónico* 3, (Imprenta de D. José C. de la Peña, 1848), 129.

11 La supervivencia era la base de su economía asentada en una estructura financiera estable de prescripción interna como externas. Lorenzo Maté, Begoña Prieto y Alicia Santidrián, “El papel de la contabilidad monástica a lo largo de la historia en el orbe cristiano. Una revisión”, *Revista de Contabilidad-Spanish Accounting Review* 20 (2), (2017): 145, doi: 10.1016/j.rcsar.2016.10.003

12 Barbora Spalová y Isabelle Jonveaux, “The Economy of Stability in Catholic Monasteries in the Czech Republic and Austria”, *Annual Review of the Sociology of Religion*, (2018): 269-296, doi:10.1163/9789004380073\_015

13 Jean Gautier-Dalché, “Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liébana: formation, structure et modes d'exploitation”, *Anuario de Estudios Medievales* 2, 1965, 79.

nios bloques monolíticos, sino bien al contrario sus estructuras económicas están dotadas de una gran flexibilidad y versatilidad, moviéndose entre las oportunidades del mercado y las limitaciones de sus estatutos<sup>14</sup>. Su capacidad para adaptarse a entornos económicos cambiantes y a diferentes tipos de financiación nos permite inferir que en el estudio de sus bases económicas residen las claves de lo que se ha dado en llamar economía sostenible.

Según Spangenberg, la comparación y evaluación de modelos utilizados para la sostenibilidad explora la capacidad para conseguir este propósito desde diferentes enfoques<sup>15</sup>. En otras palabras, desde el análisis de casos se pueden establecer las claves o un modelo de administración y gestión económica para actuar dentro de este nuevo paradigma de sostenibilidad<sup>16</sup>.

Si partimos de esta hipótesis, el trabajo pretende ser un modesto intento de identificar las claves para una administración y gestión económica sostenible, indagando en el comportamiento económico de los institutos religiosos a lo largo del tiempo. Para ello, el artículo comienza con un primer apartado que describe los institutos religiosos como entes económicos para entender su papel y actuación en el entorno. En segundo lugar, se analiza la normativa interna, para entender los principios que rigen su comportamiento. En tercer lugar, se relaciona la actuación económica de estas entidades en contextos reales, desde la Edad Media hasta nuestros días, al objeto de valorar la coherencia con su identidad y los principios normativos que les rigen. En cuarto lugar, se analiza la pertinencia de correlacionar la sostenibilidad económica con la capacidad de permanencia de los sujetos económicos que nos ocupan. Por último, se presenta un apartado de reflexiones finales.

El resultado pondrá de manifiesto que, entre los elementos clave para una gestión sostenible de una entidad están: el sentido de comunidad, la administración y gestión propia, la optimización y gestión racional de los recursos, el uso del presupuesto para gestionar, la capacidad de autofinanciación<sup>17</sup>, la limitación

14 Antonio Luis López Martínez, “Los jueros de eclesiásticos. Participación de los conventos andaluces en la deuda pública castellana”, *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History* 10 (3) (1992): 182, *RePEc:cup:revecov:10:y:1992:i:03:p:433-450\_00*

15 Joachim H. Spangenberg, “Economic sustainability of the economy: concepts and indicators”, *International Journal of Sustainable Development* 8 (1-2) (2005): 47-64. doi:10.1504/IJSD.2005.007374

16 Una pretensión posible si tenemos en cuenta los trabajos de autores que han explorado la transferencia de modelos de monasterios benedictinos al mundo empresarial. Ver Martin R.W. Hiebl, Birgit Feldbauer-Durstmüller, “What can the corporate world learn from the cellarer?”, *Society and Business Review* 9 (1), (2014): 51-73, doi:10.1108/SBR-12-2012-0050

17 Se ha demostrado correlación entre la sostenibilidad y la sostenibilidad financiera, cuyas características son una mejora de vida, la viabilidad financiera y la autosuficiencia financiera. Lorena Dadić,

del endeudamiento, el control, la supervisión y el ejercicio efectivo de la responsabilidad.

## II. LA IDENTIDAD ECONÓMICA DE LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS

La Iglesia constituye un sujeto de propiedad y una duplicidad de sujetos titulares de administración y dispensación<sup>18</sup>, entre otros, podemos citar catedrales, monasterios, conventos, etc. En definitiva, se trata de un patrimonio adscrito a una persona moral con una unidad de destino<sup>19</sup> en el que cada sujeto debe atender los fines específicos que garantiza el Romano Pontífice en torno a una unidad y al logro general de la Iglesia<sup>20</sup>. Pese a ello, no debemos olvidar que un convento desarrolla su actividad económica en un entorno real y, por tanto, como cualquier otro tendrá que decidir en consecuencia<sup>21</sup>.

Las razones, los fines, los límites y el modo enunciados para la Iglesia en general son válidos para los institutos religiosos y de vida consagrada<sup>22</sup> con algunas formas de actuación propias. En este sentido, como personas jurídicas públicas, desde su fundación comparten la misión de la Iglesia, cuyos fines generales reconocidos son<sup>23</sup>: el clero, la fábrica o edificio y los pobres. Teniendo como particulares o propios los de su fundación. Para desarrollar su misión es imprescindible el uso de unos bienes temporales (bienes eclesiásticos), siempre bajo los límites señalados y con las prescripciones del Derecho, mirando al bien público sin exceder nunca el fin al que deben servir. En consecuencia, permanece la misión mientras subsiste el bien que lo sostiene, siendo por tanto el principio económico básico el sostenimiento. Ello es interpretado como una forma de actuar sin sucumbir a la cultura de lo efímero, criterio fundamental que debe

Helga Maškarin Ribarić, “Improving the financial sustainability of non-profit organizations through tourism-related activities”, *Journal of Philanthropy and Marketing* 26 (2), (2021): 1-12, doi: 10.1002/nvsm.1692

18 Javier Hervada, “La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico”, *Ius Canonicum* 2 (4) (1962): 461.

19 Mariano López Alarcón, “Apuntes para una teoría general del patrimonio eclesiástico”, *Ius Canonicum* 6 (11) (2018): 111-151, doi:10.15581/016.6.22314

20 Pedro Lombardía, “La propiedad en el ordenamiento canónico”, *Ius Canonicum* 2 (2) (1962): 424, doi: 10.15581/016.2.22372

21 Elena Catalán. “Estrategias económicas de las prioras de un pequeño convento rural vizcaíno. Nuestra Señora de la Piedad de Markina, 1547-1833”, en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, coord. por Jesús Gascón Pérez Eliseo Serrano Martín (Asociación Española de Historia Moderna, 2018), 1273-1274.

22 Velasio De Paolis, Consideraciones sobre los bienes temporales de la Iglesia, (Ediciones San Dámaso, 2013), 60.

23 Víctor de Reina, “Propiedad eclesiástica, bienes dotales y réditos beneficios”, *Ius Canonicum* 2 (2) (1962): 500.

regir la gestión económica de sus bienes, razonamiento de tipo evangélico y no capitalista<sup>24</sup>.

En aras de conseguir la autosuficiencia económica y huir de la opulencia, contraria al voto de pobreza, la dotación de las plazas en los institutos religiosos se hizo según sus recursos económicos, lo que les permitió permanecer o/y crecer de manera sostenible. Un comportamiento constatable si reparamos en su forma de actuar a lo largo de los siglos. Así, por ejemplo, coincidiendo con el auge económico del siglo XVI, estas entidades aumentaron la dotación de plazas, recurriendo a la reubicación con el aumento de vocaciones. Por el contrario, en crisis económicas y vocacionales como la actual la tónica general es la reagrupación o acogimiento de religiosos para optimizar recursos.

A partir del estudio de sus registros contables, muchos autores consideran que estas entidades no precisan conocer el beneficio<sup>25</sup>, estando más preocupados por la renta que por el concepto de capital, la falta de fuerza jurídica y de presiones externas del mercado<sup>26</sup>, así como del efectivo disponible para el consumo y para las estimaciones de *cash-flow*<sup>27</sup>. Todo ello refuerza su correlación con la autofinanciación y con una mentalidad no mercantil<sup>28</sup>. De hecho, algunos consideran sus registros como domésticos<sup>29</sup> o patrimoniales y menos comerciales<sup>30</sup>, relacionados a su vez con el uso del presupuesto y la rendición de cuentas.

24 María Olaya Godoy, “La incidencia de las «Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica», en la ejecución del Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos”, *Anuario de Derecho Eclesiástico* (2019): 555. Ref.: ANU-E-2019-10053300570

25 Ver Michael J. Jones, “The accounting system of Magdalen College, Oxford, in 1812”, *Accounting, Business and Financial History* 1 (2) (1991): 141-162, doi: 10.1080/09585209100000026

Basil Yamey, “Some Reflections on the Writting of a General History of Accounting. Accounting and Business Research” 11(42) (1981): 127-135.

26 Jones, “The accounting system...” : 155.

27 Christopher J. Napier, “The British Aristocracy, Capital and Income, and Nineteenth Century company accounting” *Ninth Annual Accounting, Business and Financial History Conference* (1997), 18. Anne Thick, “Accounting in the late medieval town: The account books of the stewards of Southampton in the fifteenth century”, *Accounting Business and Financial History* 9 (3) (1999): 268.

28 Miley, F. Myfanwy y A. Farley Read, “Spies, debt and the well-spent penny: Accounting and the Lisle agricultural estates 1533–1540”, *Accounting History Review* 26 (2) (2016): 84.

29 Ludovico Flori, *Trattato del modo di tenere il libro doppio domestico col suo esemplare, composto dal padre Lodouico Flori della Compagnia di Giesù per vso delle case, e collegii della medesima Compagnia nel regno di Sicilia*, 1636 (Lazzari Varese, 1677).

30 Aunque los libros analizados por Montrone y Chirieleison demuestran que en la Abadía Benedictina de San Pedro en Perugia se usaba un método de registro avanzado basado en el método de la partida doble, treinta años antes de la publicación del primer tratado al respecto, *Tractatus De Computis et Scripturis* de Luca Pacioli (1494), esta contabilidad no registraba ni el capital ni los beneficios, pero permitía una mejor administración y toma de decisiones. Montrone, Alessandro y Cecilia Chirieleison, “I prodromi della partita doppia in una corporazione monastica: la contabilità dell’Abbazia di San Pietro in Perugia dal 1461 al

Unas herramientas que permitieron el control físico sobre los recursos, las personas y las actividades<sup>31</sup> y del abastecimiento, más que de la gestión económica para conseguir un resultado por muy sofisticados que fueran los registros<sup>32</sup>.

Su objetivo de permanencia hizo que los institutos religiosos actuaran con prudencia, evitando la pérdida, asegurando las rentas periódicas y eludiendo el riesgo y la especulación. Un comportamiento conservador que los llevó a colocar las donaciones, así como el dinero de las dotes en los conventos femeninos, destinados al mantenimiento del miembro de nuevo ingreso<sup>33</sup>, en inversión rentable para impedir que dicha incorporación menoscabara la economía de la comunidad. Además, en los monasterios el excedente era transferido del instituto a la Orden y viceversa en caso de necesidad, según prueban los libros de cuentas<sup>34</sup>, lo que pretendía mantener a los institutos en intervalos de autosuficiencia, evitando la acumulación y la opulencia.

La inversión habitual de los recursos económicos fueron los inmuebles, que serían explotados en forma de arrendamiento, utilizando el vencimiento como estrategia financiera (a corto plazo en períodos de auge y a largo plazo en crisis). Junto al arrendamiento se utilizó el censo enfiteútico, que generaba rentas periódicas a las que se añadían otras extraordinarias. Este tipo de conducta permitía actualizar constantemente las rentas para atender la vida del convento según el entorno económico cambiante.

El comportamiento conservador y el control del patrimonio en estos institutos permitía mantener y salvaguardar recursos para las futuras generaciones. En virtud de ello, concernía a todo administrador de bienes eclesiásticos garantizar la conservación y mejora del patrimonio evitando la pérdida y el deterioro<sup>35</sup>. Los institutos religiosos ponían especial cuidado en la reparación, mantenimiento y mejora o ampliación de inmuebles (edificios o tierras) en diferentes

1464”, *De Computis-Revista Española de Historia de la Contabilidad* 6 (10), (2009): 239-263. <https://www.upo.es/revistas/index.php/decomputis/article/view/7255/6226>

31 Chiara Leardini y Gina Rossi, “Accounting and power in religious institutions: Verona’s Santa Maria della Scala monastery in the Middle Ages”, *Accounting History*, 18 (3) (2013): 418.

32 Montrone, Alessandro y Cecilia Chirieleison, “I prodromi della partita doppia in una corporazione monastica: la contabilità dell’Abbazia di San Pietro in Perugia dal 1461 al 1464”, *De Computis-Revista Española de Historia de la Contabilidad* 6 (10), (2009): 261, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v6i10.143.

33 Ana Sanz de Bremond. “Aproximación documental a la economía clariana aragonesa: Los documentos del Archivo Histórico Nacional”, en *La clausura femenina en España: actas del simposium: 1/4-IX-2004*, 2, coor. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Real Centro Universitario Escorial-Maria Cristina, 2004), 1203.

34 Leardini y Rossi, “Accounting and power in religious institutions...”: 423.

35 José Montañés, “El deber de conservación y el deber de mejora, en la administración de los bienes eclesiásticos”, *Ius Canonicum* 4 (1) (1964): 198.



enclaves. Donde el asentamiento implicaba gestionar recursos naturales en ecosistemas muy diversos, según Mallarach et al.<sup>36</sup>, estas entidades se han adaptado a vivir en armonía con el medio ambiente (Teología de la creación), quedando demostrado históricamente que estos sitios han sido administrados con más cuidado que los de otras organizaciones laicas cristianas, religiosas o comunidades locales.

El lugar de asentamiento diferencia al instituto pues, no solo determinan patrimonios de naturaleza distinta sino también desiguales procedimientos de gestión<sup>37</sup>. De manera que, para sobrevivir materialmente como comunidad, estas entidades desarrollan con éxito formas económicas alternativas, interactúan con su entorno local y construyen redes transnacionales o se integran en ellas, emergen como actores locales y transnacionales, cambian en el curso de estos procesos y contribuyen al cambio en las sociedades en las que participan<sup>38</sup>.

En las zonas rurales, los monasterios quedaban perfectamente imbricados en la sociedad<sup>39</sup>, adaptándose a la tipología y métodos de cultivo del lugar que, unido a la división de parcelas para arrendar a locales, demostraba que ambos iban indisolublemente unidos y que su éxito era probado por su continuidad<sup>40</sup>. Las granjas del Císter en Mérida-Badajoz combinaban la producción de cereales, pastoril y vitícola, con la metalurgia; orientando la producción de centeno, queso, leche y mantequilla, hacia el consumo del monasterio, y productos como carne, lana, trigo y vino a los mercados regionales<sup>41</sup>.

En cuanto a la gestión y a sus responsables, hay dos aspectos que les caracterizan: la autogestión y la continuidad. En virtud del primero son los propios

36 Ver Josep-Maria Mallarach, Josep Corcó y Thymio Papayannis, "Christian monastic communities living in harmony with the environment: an overview of positive trends and best practices", *Studia monastica* 56 (2014): 353-39. Josep Maria Mallarach, José Corcó y Thymio Papayannis, "Christian monastic lands as protected landscapes and community-conserved areas: an overview", *Parks* 22 (1) (2016): 63-78, doi: 10.2305/IUCN.CH.2016.PARKS-22-1JMM.en

37 Antonio Luis López Martínez, "La empresa agraria monástica en Andalucía, gestión de las explotaciones agrarias de la Orden Cartuja", *Hispania* LVII (2) (1997): 711. <https://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/download/690/687/689>

38 Katrin Langewiesche, "Transnational monasteries: The economic performance of cloistered women", *Social Compass* 62 (2) (2015): 134.

39 Salvador Rodríguez y Salvador Hernández. "Los conventos en la conformación de las ciudades medias andaluzas", *Zainak* 31 (2009): 468.

40 José Miguel López García, "Economía monástica y sociedad rural en Valladolid durante el Antiguo Régimen la Real Cartuja de Nuestra Señora de Aniago", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 2 (1982): 83-134, doi: 10.14198/RHM1982.2.04

41 Guadalupe Pérez y Agustín Vivas, "Series documentales para el estudio de la economía conventual. El ejemplo de la documentación sobre conventos en el Archivo Diocesano de Mérida-Badajoz", *Hispania Sacra* 61 (123) (2009): 33, doi:10.3989/hs.2009.v61.i123.78

miembros en los que recae la administración y gestión de sus patrimonios, a diferencia del clero secular, en un intento de alejar lo sacro (la pobreza) de la “contaminación” de lo profano (el lucro). En lo segundo, la continuidad en los oficios permitía la estabilidad del instituto religioso<sup>42</sup>.

En definitiva, desde un punto de vista económico, los institutos religiosos, como sujetos titulares de administración, constituyeron un patrimonio propio sobre todo procedente de donaciones privadas, están perfectamente imbricados en la sociedad de los lugares donde se asentaron, mantienen una autosuficiencia económica y de gestión, tienen reconocida la propiedad compartida y prohibida la privada, autogestionan sus bienes, prescrita la conservación y mejora de sus patrimonios y la buena administración, que garantiza los sistemas de control interno y la supervisión.

### III. RESEÑA HISTÓRICA DE LA NORMATIVA ECONÓMICA ECLESIASTICA

En cuestiones económicas la Iglesia se adaptó al entorno en el que operaba, pero ajustando su comportamiento a unas pautas de conducta, de manera que los asuntos temporales procuraron ser la materialización de lo espiritual, en atención a la idea de que lo temporal debía ir unido a lo espiritual como el cuerpo al alma en el hombre. Según Dobie, son los capítulos de estas comunidades o sus estatutos los que mejor permiten entender esta relación sagrado-secular<sup>43</sup>.

Desde sus inicios, el comportamiento económico de los institutos religiosos ha estado irremediabilmente unido a la tradición y a la normativa, teológica y práctica desde los primeros cristianos al monacato, de donde se asimila la responsabilidad material y divina, cuyos fundamentos están en los Evangelios. De hecho, algunos autores consideran imprescindible el estudio de la normativa,

42 Ofelia Rey Castelao, “Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?”, *Manuscripts: Revista d'història moderna* 27 (2009): 59-76, <https://www.raco.cat/index.php/Manuscripts/article/download/181206/233857>

43 Alisdair Dobie, “The role of the general and provincial chapters in improving and enforcing accounting, financial and management controls in Benedictine monasteries in England 1215-1444”, *The British Accounting Review* 47, (2015): 142–158, doi: 10.1016/j.bar.2014.09.003

sobre todo desde el Concilio de Trento, para abordar el de la economía monástica<sup>44</sup>. Catalán Martínez tiene claro que la Iglesia emitió unas directrices al objeto de gestionar sus patrimonios para lograr la continuidad y estabilidad de sus ingresos, más que para buscar la rentabilidad<sup>45</sup>.

La administración eclesial atendía así a un modelo similar, sin perjuicio de la norma particular, que en muchos casos permitió un comportamiento económico homogéneo transnacional<sup>46</sup>. No podemos obviar que desde los primeros concilios se manifestó el interés por crear una norma universal. Si nos remitimos al concilio de Braga I (561), en el c. 17 ya se mandó que los obispos congregados en concilios asentaran lo conveniente a la disciplina eclesiástica, atendiendo a la demanda de cada asunto y de acuerdo a la doctrina apostólica: “Probad lo que es bueno y abrazadlo”; “[...] y por lo tanto, sea pequeño o grande aquello en que discrepemos, redúzcase a una única fórmula, según está dicho, prefijando los capítulos razonablemente; sobre todo teniendo en nuestras manos acerca de algunos puntos una instrucción de la Sede Apostólica”<sup>47</sup>.

Desde los primeros concilios ya se dieron pautas para la administración económica, entre ellas la prohibición de vender o enajenar bienes eclesiásticos, atenuada por ventajas de orden superior (necesidad, deudas, piedad o utilidad)<sup>48</sup>. En el II Concilio de Sevilla, a. 619, c. IX se fomentaba la autogestión impidiendo nombrar ecónomos entre laicos<sup>49</sup>. En el IV Concilio de Toledo (633) se recomendaba nombrar ecónomos entre el clero para que en nombre de los obispos administrasen los bienes bajo pena según se instituyó en el sínodo de Calcedonia.

La verdadera reforma administrativa eclesial se produjo con el Concilio de Trento donde se continuó negando a los regulares la propiedad, tanto en usufructo, uso, administración o encomienda, en virtud de su voto de pobreza (s. XXV, c. 2), no a la comunidad, asignándoseles un número de individuos según sus rentas, o la limosna que reciben, prohibiendo erigir otro sin licencia del

44 Sanz de Bremond, “Aproximación documental a la economía...”.

45 Catalán, “Estrategias económicas de las prioras...”: 1273.

46 La Regla de San Benito para la Orden Benedictina, asentada en Europa, permitió una actuación económica exitosa para los fines de sus diferentes comunidades. Lorenzo Maté, Begoña Prieto y Alicia Santidrián, “El papel de la contabilidad monástica...”: 151.

47 José Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (CSIC, 1963), 70.

48 Justo Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.* (Valparaíso, 1856), 154.

49 José Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, 169. “[...] pues resulta impropio que un seglar sea vicario del obispo y juzgue a los seglares en la iglesia, pues en uno mismo e idéntico cargo no conviene sea desigual el modo de vida. Pues esto también está prohibido en la ley divina al decir a Moisés: «No ararás con un buey y un asno juntamente», esto es, no reunirás en un mismo oficio a hombres de diverso género de vida”.

obispo (s. XXV, c. 3). Igualmente, se obliga a la autonomía administrativa, solo amovibles a voluntad del superior s. XXV, c. 2).

El Concilio Vaticano I (1869-1870) no introduce novedades significativas en la economía. Y el Concilio Vaticano II (1959), en el Decreto *Perfectae Caritatis*, ratifica el derecho a la propiedad de los institutos religiosos, insistiendo en la necesidad de evitar toda apariencia de lujo, de lucro excesivo y de acumulación de bienes (c.3).

En la actualidad, el gobierno económico de los institutos religiosos queda regulado en el Capítulo II, Título del Código de Derecho Canónico (1983) (C de DC), donde se les reconoce la capacidad de adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes temporales (c. 634), cumpliendo lo señalado en el Libro V y en las normas propias (c. 635.1) y las que se dicten fomentando, defendiendo y manifestando la pobreza que le es propia (c. 635.2), evitando el lujo, lucro inmoderado y acumulación de bienes (c. 634.2), testimoniando caridad y pobreza y dedicando algo cuando sea posible a las necesidades de la iglesia y al sustento de los pobres (c. 640). En la misma línea, cada instituto debe ser gobernado por un superior mayor con un ecónomo distinto a este (c. 636.1), obligados a rendir cuentas a la autoridad competente (c. 636.2), como los monasterios autónomos al Ordinario anualmente, debido a su derecho a estar al tanto de la situación económica (c. 637). También, el C de DC hace hincapié en la responsabilidad de la persona jurídica frente a deudas y obligaciones (c. 639.1), prohibiendo que estos compromisos se hagan salvo que exista certeza de que con las rentas habituales se puedan pagar intereses y amortizar el capital en un tiempo no demasiado largo.

Junto a la normativa general, se han dado otras específicas como la que emana de la *Carta Circular sobre las Líneas Orientativas para la Gestión de los Bienes de los Institutos de Vida Consagrada y en las Sociedades de Vida Apostólica* (CIVCSVA) de 2014<sup>50</sup>, donde se deja claro que la economía es un “instrumento de la acción misionera de la Iglesia” (ap. 16), dimensión evangélica de la economía (ap. 2-3). En la administración se sigue el carisma (don que se recibe en servicio de la comunidad), en función del cual se establece la misión y, sobre esta, las obras que cambian según los tiempos y el contexto cultural y social (ap. 5), aunque se puedan seguir gestionando obras que han dejado de

50 Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae. *Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica*. Carta Circular. Conference Mondiale des Instituts Seculiers, 2 de agosto de 2014.

estar en línea con la actual expresión de la misión, e inmuebles que ya no responden a las obras que son expresión del carisma (ap. 5).

La responsabilidad última de las decisiones administrativas, económicas, de gestión y financieras, incumben al Instituto y no es posible dejarla en manos de laicos o miembros de otros institutos (ap. 13). Una cosa es la administración, entendiendo por ella el acto de dirigir la economía de una persona o cuidar los intereses de una comunidad<sup>51</sup>; y otra la gestión, que recae sobre los ecónomos, a los que incumbe una tarea técnica (ap. 15). Se diferencia entre ecónomos y laicos que colaboran con el Instituto, los primeros deben vivir su papel como servicio y no como dominio y los segundos (consultores o trabajadores) deben tener conciencia de trabajar en un instituto que, bajo el espíritu de pobreza, desarrolla una misión (ap. 16). En la gestión el instrumento fundamental es el presupuesto, estimación que refleja los valores y el espíritu del Instituto y constituye una vía práctica de formación a la dimensión económica de la misión y de las obras (ap. 16).

Por último, la CIVCSVA exhorta a atender “la sostenibilidad” (espiritual, relacional y económica) de las obras y revisar estas donde no esté asegurada (ap. 7). Para su consecución, el patrimonio no puede arriesgarse, ya que permite que la entidad viva (ap. 10).

El 25 de marzo de 2018, el Papa aprobó el *Cor Orans - Instrucción aplicativa de la Constitución Apostólica “Vultum Dei quaerere” sobre la vida contemplativa femenina de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica*. En el capítulo I, ap. 18, se reconoce la autonomía jurídica vinculada a la capacidad para gestionar la vida del monasterio en todas sus dimensiones, entre ellas las económicas (ap. 46). En concreto, reconoce la necesidad de capacidades especiales para los cargos de superiora, formadora y ecónoma (votos solemnes). De la capacidad de esta última se dice que debe ser diferente a la superiora, y se encargará con esta de la administración ordinaria, comprar y administrar en los límites de su encargo (ap. 50).

Como novedad, para optimizar la gestión y potenciar la ayuda entre los conventos, en el *Cor Orans* se prevé la creación de federaciones, “una estructura de comunión entre monasterios del mismo Instituto erigida por la Santa Sede para que los monasterios que comparten el mismo carisma no permanezcan aislados sino que lo custodien con fidelidad y, prestándose mutua ayuda fraterna, vivan el valor irrenunciable de la comunión”(ap. 86), cuya competencia de erigir,

51 María Moliner, *Diccionario de uso del español* (Gredos, 2008).

suspender, unir o suprimir corresponde a la Santa Sede (ap. 88), así como la unión de federaciones en confederaciones (ap. 92).

El gobierno de la federación incumbe a un consejo federal con una presidenta y una ecónoma (ap. 103), que pueden realizar de ordinario adquisiciones y actos administrativos en el límite de su cargo (ap. 104) aunque persista la autonomía administrativa de los monasterios (ap. 63). Para los gastos y actos administrativos extraordinarios es necesaria la autorización del Consejo y de la Asamblea federal en los límites establecidos (ap. 105), de manera que superándolo o cuando se trate de cosas preciosas por su valor histórico y artístico es necesaria la licencia de la Santa Sede (ap. 106). En caso de que la operación pueda disminuir el patrimonio será necesaria la licencia de la presidenta con el consentimiento del Consejo o de la Asamblea federal, según el valor (ap. 107). Para la venta de bienes de monasterios suprimidos, con independencia del valor, la presidenta y el consejo federal necesitarán siempre y únicamente licencia escrita de la Santa Sede (ap. 108). Los ingresos de estos, salvo otra disposición de la Santa Sede, dependen de la presidenta de la federación (ap. 109).

La Federación, entre otras cuestiones, garantiza el intercambio (personal y material) (ap. 92), refuerza la comunidad y la solidaridad (ap. 98 y 99). Ello se concreta en la creación de un fondo económico (caja federal) para atender gastos ordinarios, formación, subsistencia, sanitarias, mantenimiento de edificios y sostenimiento de nuevas fundaciones (ap. 101). Dicho fondo se financia con aportaciones libres de monasterios, donaciones e ingresos de la venta de bienes de monasterios suprimidos (ap. 102).

A la luz de lo expuesto, podemos señalar que el comportamiento homogéneo de estas organizaciones está en participar del mismo objeto o misión, regirse por una normativa común, que trasciende las barreras temporales, geográficas y culturales, emanada de los mismos órganos de gobierno.

#### IV. SÍNTESIS HISTÓRICA DE UN COMPORTAMIENTO ECONÓMICO

Dentro de unos límites prácticamente inalterables, impuestos por la normativa, sus estatutos y reglas fundacionales, los institutos religiosos han operado en diferentes entornos, países, épocas, paradigmas y sistemas económicos, mostrando una capacidad manifiesta de adaptación sin quebrantar las normas, renunciando a actuaciones prohibidas incluso en tiempos de necesidad.

En este epígrafe referenciamos los trabajos sobre aspectos económicos y de administración característicos de los conventos y monasterios a lo largo de diferentes siglos. En concreto, teniendo en cuenta la misión y los límites de la normativa, a la hora de evaluar la capacidad para administrar y gestionar un instituto religioso hablamos de cuatro ítems<sup>52</sup>: a) la capacidad de acumular los recursos adecuados a sus necesidades; b) la capacidad de usar estos de manera efectiva para apoyar a sus comunidades y cargos; c) la capacidad de evitar que la propiedad disminuya; y d) la capacidad de mantener un número de miembros adecuados a los recursos.

Para conseguir una aproximación al comportamiento económico de los institutos religiosos, hemos analizado los resultados de estudios referidos a diferentes ámbitos a lo largo del tiempo. Respecto a la economía de estas comunidades, desde su fundación (siglos XI-XIII)<sup>53</sup>, Martín Prieto dice que fueron ejemplo de gestión racional de recursos y centros de elaboración de datos cuantitativos. En el siglo XII la riqueza de las abadías cistercienses de Sens (Francia) procedía de beneficios agrícolas procedentes de la reintegración de explotaciones transformadas en granjas autodirigidas y la inversión en productos con una demanda creciente<sup>54</sup>.

En la Edad Media el Císter operó con eficacia, no solo en cuanto a la estabilidad económica, sino en la transformación del paisaje que redundó en el crecimiento económico y comercial en el tránsito a la Edad Moderna<sup>55</sup>. Basándose en el estudio de quince instituciones de Provenza e Italia, ocho cabildos, un priorato cluniacense y seis conventos de órdenes mendicantes entre los siglos XIII-XV, Lenoble identifica la contabilidad como una herramienta necesaria para su racionalidad y gobierno, coincidente con sus fundamentos religiosos, entre ellos: la rendición de cuentas, la observancia de la pobreza, la obediencia, la fidelidad y la buena administración<sup>56</sup>.

A medida que en el siglo XV se iba agotando el mercado inmobiliario, los institutos invirtieron en censos, cuyo auge contribuyó a la consolidación de su

52 Constance H. Berman, "Abbeys for Cistercian nuns in the ecclesiastical province of Sens. Foundation, endowment and economic activities of the earlier foundations", *Revue Mabillon* 8 (1997): 112.

53 Pablo. Martín Prieto, "Formación y evolución del patrimonio del Monasterio de Santa Clara de Alcocer en la Edad Media", *Hispania Sacra* 65 (132) (2013): 564, doi:10.3989/hs.2013.030

54 Constance H. Berman, "Abbeys for Cistercian...": 111.

55 Erin Jordan, "Transforming the landscape: Cistercian nuns and the environment in the medieval Low Countries", *Journal of Medieval History* 44 (2) (2018): 187-201, doi: 10.1080/03044181.2018.1439763.

56 Clément Lenoble, "Before the 'Inner Worldly Asceticism': ecclesiastical accounting, government and economic rationality (13th-15th centuries)", *Archives de sciences sociales des religions* 195 (3) (2021): 51-81, doi: 10.4000/assr.59452

estructura financiera. Además, esta incursión en el mercado crediticio permitió el acceso al préstamo de las economías familiares<sup>57</sup>, de ahí la importancia que se les confiere en el desarrollo del mercado financiero, al invertir sus excedentes en censales que inyectaron liquidez, financiando las industrias locales. Luego, su traslado a las ciudades aumentó sus ingresos: oficios, funerales, misas, etc. A finales de este siglo existían dos ámbitos con sus economías diferenciadas: el urbano en torno a patronos, el comercio y, sobre todo, la artesanía; y el rural agrícola, artesanal y ganadero.

A principios de la Edad Moderna, el censo era ya la principal fuente de ingresos de los conventos regulares, financiado con recursos propios o donaciones<sup>58</sup>, conviviendo con el arrendamiento, las donaciones o la limosna y los juros. En esto último, los institutos religiosos llegaron a ser los primeros acaparadores de deuda pública, lo que hizo que se vieran especialmente arrastrados por la crisis de los estados<sup>59</sup> y la caída de los tipos de interés. Pese a ello, refiriéndose a la Edad Moderna, López Martínez reconoce que los monasterios andaluces realizaron una administración ordenada, que nada tuvo que envidiar a la de los propietarios laicos, con una gestión adaptada al entorno, con decisiones tomadas con gran racionalidad económica<sup>60</sup>. También Catalán Martínez estudiando el monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar y el convento mercedario de Nuestra Señora de la Merced de Markina (Bizkaia) de los siglos XVI y XVIII, concluye que ambos demostraron una gran capacidad de adaptación y una gestión utilitarista de los recursos en aras de garantizar la perdurabilidad de un proyecto común<sup>61</sup>.

Durante los siglos XVII y XVIII los institutos religiosos siguieron invirtiendo en tierras y casas, paralizándose a finales de siglo<sup>62</sup>. Entre 1690 y 1730

57 En Italia los frailes franciscanos fundaron los Montes de Piedad, facilitando el acceso al crédito a la población. Rebecca L. Orelli, Carlota del Sordo y Massimo Fornasari, "Credit and accounting in early modern Italy: The case of the Monte di Pietà in Bologna" *Accounting History Review* 23 (3), (2013): 273-293, doi:10.1080/21552851.2013.850925

58 Sanz de Bremond, "Aproximación documental a la economía...": 1196-1197.

59 Antonio Luis López Martínez, "Los juros de eclesiásticos. Participación de los conventos andaluces en la deuda pública castellana", *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History* 10 (3) (1992): 433-450. RePEc:cup:reveco:v:10:y:1992:i:03:p:433-450\_00

60 Antonio Luis López Martínez, "La empresa agraria monástica en Andalucía,...": 711.

61 Elena Natividad Catalán Martínez, "Formación y gestión del patrimonio conventual femenino: dos modelos convergentes, siglos XVI-XVIII", *Ohm: Obradoiro de Historia Moderna* 29, (2020): 281-282, doi:10.15304/ohm.29.6333

62 Sanz de Bremond Mayáns, "Aproximación documental a la economía...": 1200.



en el convento de Markina (Vizcaya) la renta procedía del censo, que iba perdiendo peso en favor de la explotación de tierras, caserías, bosques o ganado<sup>63</sup>, sobre todo a corto plazo alternando con los enfitéuticos<sup>64</sup>. Ya a finales del siglo XVIII los institutos se vieron perjudicados por cuestiones externas (bélico y político-fiscal), no por una mala administración monástica<sup>65</sup>. Aun así, la inversión en inmuebles siguió siendo la tónica general durante los siglos XVIII-XIX en España hasta la Desamortización, desapareciendo el uso del censo con el Concilio Vaticano I.

La Desamortización en España y las guerras que arrasaron Europa en el siglo XX produjeron un menoscabo considerable del patrimonio religioso material y humano. La supresión de las dotes e ingresos de inmuebles, desde el Concilio Vaticano II, obligó a los conventos a reinventarse económicamente, recurriendo a actividades relacionadas con la industria local. Muchos conventos femeninos optaron por la gastronomía, sobre todo por la pastelería<sup>66</sup> y por la confección. De esta forma, se convirtieron en parte del tejido productivo, a la vez que continuaron desarrollando una labor activa en la preservación del patrimonio.

La actitud conservadora de los institutos religiosos siguió apoyándose en instrumentos contables de control como el presupuesto, que contribuyó a atender lo necesario evitando lo superfluo<sup>67</sup> o, para otros, a mantener un estatus, privilegios y derechos adquiridos que quisieron preservar<sup>68</sup>; y de rendición de cuentas desde el siglo XIV<sup>69</sup> a los siglos XVII-XIX<sup>70</sup>. La supervisión y control permitió ajustar el comportamiento, en nuestro caso económico, a las directrices generales de la Iglesia.

63 Catalán, “Estrategias económicas de las prioras...” : 1277.

64 Sanz de Bremond, “Aproximación documental a la economía...” : 1196.

65 Antonio Luis López Martínez, “La empresa agraria monástica en Andalucía...”.

66 Mercedes Molina, Celia López y Eduardo Mosquera. “El patrimonio industrial en conventos y monasterios: la industria pastelera sevillana: un sistema de autogestión económica”, en *Património Industrial Ibero-americano: recentes abordagens* coor. por Vicente Julián Sobrino Simal Ana Cardoso de Matos (Publicações do Cidehus, 2020).

67 Sanz de Bremond, “Aproximación documental a la economía...” : 1208.

68 Lorenzo Maté, Begoña Prieto y Jorge Tua, “Contabilidad, información y control en un contexto de actividades económicas y su sofisticado sistema contable”, *De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad* 5 (9) (2008): 136-229, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v5i9.151.

69 Ricard Monclús Guitart, “El Abad del Monasterio de Poblet como Limosnero Real y su rendición de cuentas (S. XIV)”, *De Computis-Revista Española de Historia de la Contabilidad* 2 (2006): 154-180.

70 Dolores Rivero Fernández, Elena Gallego Rodríguez y Asunción Ramos Stolle, “La rendición de cuentas en la Orden del Cister de Castilla: El libro de estados del Monasterio de Oseira (1614-1832)”, *De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad* 2 (2) (2005): 81-198, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v2i2.232.

El cuestionamiento del modelo económico imperante coincide con un envejecimiento de las comunidades y una falta de vocaciones religiosas generalizada en Europa occidental, favorecida por la secularización, la pluralidad religiosa y los patrones de pensamiento dominantes (individualismo, utilitarismo y cientificismo)<sup>71</sup>. Ya un informe de 2017<sup>72</sup> manifestaba que la reducción de los ingresos y el alto coste de mantenimiento de los edificios ponía en riesgo dos tercios de los 800 monasterios que hay en España (3.000 en el mundo), los femeninos más que los masculinos, obligando a cerrar un monasterio femenino al mes.

Dentro del límite de los principios que rigen la economía eclesial, para afrontar esta situación se ha recurrido a la concentración de sus miembros o la reubicación de los procedentes de países en conflicto o en situación de pobreza, al objeto de ajustar las necesidades a los recursos disponibles, así como a una reducción de costes, optimización de ingresos y la búsqueda de nuevos recursos en actividades de lo más variopintas, que oscilan desde la hospedería al trabajo artesanal, madera, cuero, costura, pintura, cerería, diseño gráfico o el turismo. En algunos lugares se ha optado por el turismo religioso, un fenómeno con motivaciones espirituales y culturales, que se ha convertido en un motor de desarrollo económico de las ciudades<sup>73</sup>.

La situación descrita se ha visto agravada por la crisis provocada por la COVID-19 que, como en cualquier unidad económica, ha provocado un desvanecimiento de los ingresos unido al incremento generalizado de los gastos provocados por la actual crisis energética. Un nuevo reto al que como cualquier ente económico se enfrentan los institutos religiosos para lograr su objetivo de permanencia que, a su vez, permitirá mantener y salvaguardar recursos para las futuras generaciones. Un objetivo común al pretendido Desarrollo Sostenible, si lo entendemos como una forma de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.

María Begoña Moreno, Lorenzo Maté y Jorge Tua, “La actividad financiera del Monasterio de Silos en el siglo XVIII a la luz de sus libros de cuentas”, *De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad* 1 (1) (2004): 97-141, doi:10.26784/issn.1886-1881.v1i1.242.

71 Wim Vandewiele. “Economy and quality of monastic community life challenged by societal transitions. An ethnographic case-study of the Trappist community of the Abbey of Sint-Sixtus”, en *Monasticism and Economy: Rediscovering an Approach to Work and Poverty* (EOS Verlag, 2019), 281-297.

72 José Lorenzo. “Clausura de una época. España cierra un monasterio al mes”. *Vida Nueva*, (2017): <https://www.vidanuevadigital.com/2017/01/27/clausura-de-una-epoca-espana-cierra-un-monasterio-al-mes/>.

73 Sandra Tobon Perilla y Natalia Tobon. “Turismo religioso: fenómeno social y económico (Religious Tourism: Social and Economic Phenomenon)”. *Anuario Turismo y Sociedad* 14 (2013): 237-249. <https://www.redalyc.org/pdf/5762/576261184014.pdf>.

## V. A MODO DE CONCLUSIONES

Las entidades religiosas, en consonancia con la misión evangélica, se fundaron para permanecer, de manera que su persistencia aseguraba el logro del fin social para el cual fueron concebidas. Ello ha hecho que ya varios autores las identifiquen con una economía de estabilidad, basándose en dos dimensiones: la de desarrollar las mejores condiciones ambientales para proporcionar sustento a la comunidad durante un largo período; y la segunda centrada en el tiempo mismo, que se considera desde una perspectiva de duración ilimitada, que remite a la escatología religiosa.

El comportamiento económico de los institutos religiosos ha estado irremediablemente unido a los fundamentos y a una normativa común, cuyo estudio permite una visión de conjunto, transnacional, multicultural y atemporal. De su estudio se infiere que entre las claves de la economía estable o sostenible de los institutos religiosos están: el sentido de comunidad, la administración y gestión propia, la gestión racional de los recursos, la autosuficiencia económica para huir de la opulencia contraria al voto de pobreza, la adecuación a las economías del entorno en el que se ubican, la gestión basada en información económica presupuestada, la capacidad de autofinanciación, la limitación del endeudamiento, el control y la supervisión y el ejercicio efectivo de la responsabilidad.

En la actualidad la crisis económica generalizada afecta especialmente a los institutos religiosos, mermados ya por una falta de vocaciones generalizada en Europa occidental, que favorece la secularización, la pluralidad religiosa y los patrones de pensamiento dominantes, así como un envejecimiento generalizado de la población. Bajo estos condicionantes y siguiendo la normativa eclesial, en aras de salvar la situación desfavorable, muchos institutos han recurrido a la optimización de costes, la supresión de conventos y la reagrupación de sus miembros, así como al desempeño de actividades económicas para conseguir recursos.

Estudiando su comportamiento económico podemos decir que los institutos religiosos constituyen agentes con éxito probado en la conservación del patrimonio material (edificios y objetos), la gestión de recursos naturales en ecosistemas diversos, la preservación del patrimonio intangible (guardadores de tradiciones culinarias y artesanales centenarias) y, como hemos probado con este trabajo, custodios de una forma de pensamiento referencia de la sostenibilidad económica que, los economistas hasta ahora solo han podido identificar parcialmente con la sostenibilidad ambiental de la economía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anand, Sudhir y Amartya Sen. “Human Development and Economic Sustainability”. *World Development* 28 (12) (2000): 2029-2049. <https://EconPapers.repec.org/RePEc:eee:wdevel:v:28:y:2000:i:12:p:2029-2049>.
- André, Michael. *Diccionario de Derecho Canónico* 3, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1848.
- Berman, Constance H. “Abbeys for Cistercian nuns in the ecclesiastical province of Sens. Foundation, endowment and economic activities of the earlier foundations”, *Revue Mabillon* 8 (1997): 83-113. <https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RM.2.305578>.
- Bossel, Hartmut, *Indicators for Sustainable Development: theory, method, applications*. Winnipeg (Canada): International Institute for Sustainable Development (IISD), 1999.
- Catalán, Elena. “Estrategias económicas de las prioras de un pequeño convento rural vizcaíno. Nuestra Señora de la Piedad de Markina 1547-1833”. En *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, coordinado por Jesús Gascón Pérez Eliseo Serrano Martín. Asociación Española de Historia Moderna, 2018.
- Catalán, Elena. “Formación y gestión del patrimonio conventual femenino: dos modelos convergentes, siglos XVI-XVIII”. *Ohm: Obradoiro de Historia Moderna* 29 (2020): 279-306, doi: 10.15304/ohm.29.6333.
- Congregatio pro Institutis Vitae Consegratae et Societatibus Vitae Apostolicae. *Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica*. Carta Circular. Conference Mondiale des Instituts Seculiers, 2 de agosto de 2014.
- Cor Orans. *Instrucción aplicativa de la Constitución Apostólica “Vultum Dei quaerere” sobre la vida contemplativa femenina*. Oficina de Prensa de la Santa Sede, 2018.
- Dadić, Lorena y Helga Maškarin Ribarić. “Improving the financial sustainability of non-profit organizations through tourism-related activities”. *Journal of Philanthropy and Marketing* 26 (2), (2021): 1-12, doi: 10.1002/nvsm.1692.
- De Paolis, Velasio. *Consideraciones sobre los bienes temporales de la Iglesia*. Ediciones San Dámaso, 2013.
- Dobie, Alisdair, “The role of the general and provincial chapters in improving and enforcing accounting, financial and management controls in Benedictine monasteries in England 1215-1444”. *The British Accounting Review* 47, (2015): 142–158, doi: 10.1016/j.bar.2014.09.003.
- Donoso, Justo. *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.* 2. Valparaíso, 1856.

- Gautier-Dalché, Jean. “Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liébana: formation, structure et modes d'exploitation”. *Anuario de Estudios Medievales* 2 (1965): 63-117.
- Godoy, María Olaya, “La incidencia de las «Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica», en la ejecución del Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos”. *Anuario de Derecho Eclesiástico*, (2019): 533-570.
- Hervada, Javier. “La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico”. *Ius Canonicum* 2 (4) (1962): 425-467, doi: 10.15581/016.2.22373.
- Hicks, John R. Value and Capital. Oxford: 2.<sup>a</sup> ed. Clarendon Press, 1939-1946.
- Hiebl, Martin R.W. y Birgit Feldbauer-Durstmüller. “What can the corporate world learn from the cellarer?”. *Society and Business Review* 9 (1), (2014): 51-73, doi: 10.1108/SBR-12-2012-0050.
- Jones, Michael J. “The accounting system of Magdalen College, Oxford, in 1812”, *Accounting, Business and Financial History* 1 (2) (1991): 141-162, doi: 10.1080/09585209100000026
- Jordan, Erin. “Transforming the landscape: Cistercian nuns and the environment in the medieval Low Countries”. *Journal of Medieval History* 44 (2) (2018): 187-201, doi: 10.1080/03044181.2018.1439763.
- Langewiesche, Katrin. “Transnational monasteries: The economic performance of cloistered women”. *Social Compass* 62 (2), (2015): 132-146, doi: 10.1177/003776861557168.
- Leardini, Chiara y Gina Rossi. “Accounting, and power in religious institutions: Verona’s Santa Maria della Scala monastery in the Middle Ages”. *Accounting History*, 18(3) (2013): 415-427, doi: 10.1177/1032373213487336.
- Lenoble, Clément. “Before the “Inner Worldly Asceticism”: ecclesiastical accounting, government and economic rationality (13th-15th centuries)”. *Archives de sciences sociales des religions* 195 (3) (2021): 51-81, doi: 10.4000/assr.59452.
- Lombardía, Pedro. “La propiedad en el ordenamiento canónico” *Ius Canonicum* 2 (2) (1962): 405-424, doi: 10.15581/016.2.22372.
- López Alarcón, Mariano. “Apuntes para una teoría general del patrimonio eclesiástico”. *Ius Canonicum* 6 (1) (1966): 111-152, <https://hdl.handle.net/10171/14119>.
- López García, José Miguel. “Economía monástica y sociedad rural en Valladolid durante el Antiguo Régimen la Real Cartuja de Nuestra Señora de Aniago”. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 2 (1982): 83-134, doi: 10.14198/RHM1982.2.04.
- López Martínez, Antonio Luis. “Dificultades económicas del Convento de Santa María de Gracia de Huelva durante la primera mitad del siglo XVIII”. En *Huelva y América: actas de las XI Jornadas de Andalucía y América*, marzo-1992, de Bibiano Torres Ramírez, 181-198. Universidad de Santa María de la Rábida, 1993.

- López Martínez, Antonio Luis. “La empresa agraria monástica en Andalucía, gestión de las explotaciones agrarias de la Orden Cartuja”. *Hispania* LVII (2) (1997): 709-729, doi: 10.3989/hispania.1997.v57.i196.690.
- López Martínez, Antonio Luis. “Los juros de eclesiásticos. Participación de los conventos andaluces en la deuda pública castellana”, *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History* 10 (3) (1992): 433-450, doi: 10.1017/S0212610900003591.
- Lorenzo, José. “Clausura de una época. España cierra un monasterio al mes”, *Vida Nueva*, (2017): <https://www.vidanuevadigital.com/2017/01/27/clausura-de-una-epoca-espana-cierra-un-monasterio-al-mes/>.
- Mallarach, Josep Maria, José Corcó, y Thymio Papayannis. “Christian monastic lands as protected landscapes and community-conserved areas: an overview”. *Parks* 22 (1) (2016): 63-78, doi: 10.2305/IUCN.CH.2016.PARKS-22-1JMM.en.
- Mallarach, Josep-Maria, Josep Corcó, y Thymio Papayannis. “Christian monastic communities living in harmony with the environment: an overview of positive trends and best practices”. *Studia Monastica* 56 (2014): 353-391.
- Martín Prieto, Pablo. “Formación y evolución del patrimonio del Monasterio de Santa Clara de Alcocer en la Edad Media”, *Hispania Sacra* 65 (132) (2013): 563-601, doi: 10.3989/hs.2013.030.
- Maté, Lorenzo, Begoña Prieto, y Jorge Tua, “Contabilidad, información y control en un contexto de actividades económicas y su sofisticado sistema contable”. *De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad* 5 (9) (2008): 136-229, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v5i9.151.
- Maté, Lorenzo, Begoña Prieto y Alicia Santidrián. “El papel de la contabilidad monástica a lo largo de la historia en el orbe cristiano. Una revisión”. *Revista de Contabilidad-Spanish Accounting Review* 20 (2) (2017): 143-156, doi: 10.1016/j.rcsar.2016.10.003.
- Molina, Mercedes Liñán, López Bravo Celia y Mosquera Adell, Eduardo, “El patrimonio industrial en conventos y monasterios: la industria pastelera sevillana: un sistema de autogestión económica”. En *Património Industrial Ibero-americano: recentes abordagens* coordinado por Vicente Julián Sobrino Simal Ana Cardoso de Matos. Publicações do Cidehus, 2020.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español*. Gredos, 2008.
- Monclús, Ricard. “El Abad del Monasterio de Poblet como Limosnero Real y su rendición de cuentas (S. XIV)”. *De Computis-Revista Española de Historia de la Contabilidad* 2 (2) (2006): 154-180, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v2i2.231.
- Montañés, José. “El deber de conservación y el deber de mejora, en la administración de los bienes eclesiásticos”. *Ius Canonicum* 4 (1) (1964): 183-204, doi: 10.15581/016.4.22360.

- Montrone, Alessandro y Cecilia Chirieleison. "I prodromi della partita doppia in una corporazione monastica: la contabilità dell'Abbazia di San Pietro in Perugia dal 1461 al 1464". De Computis-Revista Española de Historia de la Contabilidad 6 (10) (2009): 239-263, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v6i10.143.
- Moreno, María Begoña, Lorenzo Maté y Jorge Tua. "La actividad financiera del Monasterio de Silos en el siglo XVIII a la luz de sus libros de cuentas". De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad 1 (1), (2004): 97-141, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v1i1.242.
- Myfanwy Miley, Frances and Farley Read, Andrew. "Spies, debt and the well-spent penny: accounting and the Lisle agricultural estates 1533–1540". Accounting History Review 26 (2) (2016): 83-105, doi: 10.1080/21552851.2016.1187638
- Napier, Christopher J. "The British Aristocracy, Capital and Income, and Nineteenth Century company accounting". En Ninth Annual Accounting, Business and Financial History Conference, 1997.
- ONU. Informe Brundtland. ONU Publishing, 1987.
- Orelli, Rebecca L., Carlota del Sordo y Massimo Fornasari. "Credit and accounting in early modern Italy: The case of the Monte di Pietà in Bologna". Accounting History Review 23 (3) (2013): 273-293.
- Pérez Ortiz, Guadalupe. "Series documentales para el estudio de la economía conventual. El ejemplo de la documentación sobre conventos en el Archivo Diocesano de Mérida-Badajoz". Hispania Sacra 61 (123), (2009): 29–49, doi: 10.3989/hs.2009.v61.i123.78
- Reina, Víctor de. "Propiedad eclesiástica, bienes dotales y réditos beneficios". Ius Canonicum 2 (2) (1962): 499-520. <https://hdl.handle.net/10171/13787>.
- Rey Castelao, Ofelia. "Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?". Manuscripts: Revista d'història moderna 27 (2009): 59-76. <https://core.ac.uk/download/pdf/38998967.pdf>.
- Rivero Fernández, Dolores, Elena Gallego Rodríguez, y Asunción Ramos Stolle. "La rendición de cuentas en la Orden del Cister de Castilla: El libro de estados del Monasterio de Oseira (1614-1832)". De Computis: Revista Española de Historia de la Contabilidad 2 (2), (2005): 81-198, doi: 10.26784/issn.1886-1881.v2i2.232.
- Sánchez Gamero, Juan Pedro, "Venta de Jurisdicción de Señoríos de las Villas de Cazorla". En Los arzobispos de Toledo y la Universidad Española. Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Salvador Hernández González. "Los conventos en la conformación de las ciudades medias andaluzas". Zainak 31 (2009): 467-501.
- Ruggerio, Carlos Alberto. "Sustainability and sustainable development: A review of principles and definitions". Science of the Total Environment 786 (2021): 1-11, doi: 10.1016/j.scitotenv.2021.147481.
- Sanz de Bremond Mayáns, Ana, "Aproximación documental a la economía clariana aragonesa: Los documentos del Archivo Histórico Nacional". En *La clausura femenina*

- en España: actas del simposium: 1/4-IX-2004, 2*, de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004.
- Spalová, Barbora, y Isabelle. Jonveaux. "The Economy of Stability in Catholic Monasteries in the Czech Republic and Austria". *Annual Review of the Sociology of Religion* (2018): 269-296, doi: 10.1163/9789004380073\_015.
- Spangenberg, Joachim H. "Economic sustainability of the economy: concepts and indicators". *International Journal of Sustainable Development* 8 (12) (2005): 47-64, doi: 10.1504/IJSD.2005.007374.
- Thick, Anne. "Accounting in the late medieval town: The account books of the stewards of Southampton in the fifteenth century". *Accounting Business and Financial History* 9 (3) (1999): 265-290, doi: 10.1080/095852099330214.
- Tobon, Sandra y Natalia Tobon. "Turismo religioso: fenómeno social y económico (Religious Tourism: Social and Economic Phenomenon)". *Anuario Turismo y Sociedad* 14 (2013): 237-249.
- Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Imprenta Real, 1564. Traducido por Ignacio López de Ayala, Madrid, 1785.
- Vandewiele, Wim. "Economy and quality of monastic community life challenged by societal transitions. An ethnographic case-study of the Trappist community of the Abbey of Sint-Sixtus". En *Monasticism and Economy: Rediscovering an Approach to Work and Poverty*, EOS Verlag, 2019.
- Vives, José. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. CSIC, 1963.
- Yamey, Basil. "Some Reflections on the Writting of a General History of Accounting. Accounting and Business Research". 11 (42) (1981): 127-135, doi: 10.1080/00014788.1981.9729690.

Susana Villaluenga de Gracia

Departamento de Administración de Empresas

Universidad de Castilla La Mancha

Plaza de la Universidad, 1

02071 Albacete (España)

<https://orcid.org/0000-0001-7131-059X>

M<sup>a</sup> Ángela Jiménez Montañés

Departamento de Administración de Empresas

Universidad de Castilla La Mancha

Plaza de la Universidad, 1

02071 Albacete (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6472-1523>





***FIDESU NO QVIO: EL SŪTRA DE LA FE.  
LA ESTRATEGIA HERMENÉUTICA DE LOS JESUITAS EN JAPÓN  
Y LA EVANGELIZACIÓN MEDIANTE TÉRMINOS BUDISTAS***

***FIDESU NO QVIO: THE SŪTRA OF FAITH  
THE HERMENEUTICAL STRATEGY OF THE JESUITS IN JAPAN  
AND EVANGELIZATION THROUGH BUDDHIST TERMS***

EFRAÍN VILLAMOR HERRERO  
*Universidad de Teikyo, Japón*

Recibido: 14-3-2022

Aceptado: 22-6-2022

RESUMEN

El cristianismo fue introducido en territorio japonés de la mano de los jesuitas en el s. XVI. Los numerosos términos budistas que componían las primeras traducciones fueron parte de la estrategia de inculturación de Francisco Javier. En gran parte debido a esto, se consideró a los misioneros como una nueva excéntrica rama budista, llegada de la India. El posterior establecimiento de un criterio traductológico fue el resultado del arduo proceso de aprendizaje del japonés de los jesuitas, en el cual, su interacción con los nuevos conversos fue clave. Sin embargo, como revela el análisis filológico de la terminología budista implícita en la traducción cristiana tardía, conocida como *Fidesu no Quio* (Sūtra de la Fe), las pautas hermenéuticas no serían parte del dogma, ya que la perpetuación de la misión, en lengua japonesa, requirió sacrificar gran parte del bagaje cultural y religioso, adaptando un nuevo significado al mensaje del evangelio.

*Palabras clave:* Noticias de Cipango, Juan Fernández, inculturación, brecha lingüístico-cultural, Fidesu no Quio

#### ABSTRACT

Christianity was introduced into Japanese territory by the Jesuits in the 16th century. The numerous Buddhist terms that made up the first translations were part of Francis Xavier's inculturation strategy. Largely because of this, the missionaries were considered an eccentric new branch of Buddhism, arriving from India. The subsequent establishment of a translation criterion was the result of the Jesuits' arduous process of learning Japanese, in which their interaction with new converts was key. However, as the philological analysis of the Buddhist terminology implicit in the late Christian translation, known as *Fidesu no Quio* (Sūtra of Faith), reveals, the hermeneutical guidelines would not be part of the dogma, since the perpetuation of the mission, in the Japanese, required sacrificing much of the cultural and religious baggage, adapting a new meaning to the gospel message.

*Keywords:* News from Cipango, Juan Fernández, inculturation, linguistic-cultural gap, Fidesu no Quio

#### I. NOTICIAS DE CIPANGO

Como miembro ilustre de la Compañía de Jesús<sup>1</sup>, Francisco Javier (posteriormente: Javier) viajó bajo el patronato del rey João III (1502-1557) de Portugal a la India para instaurar la misión en Asia. Bajo el amparo del dominio portugués sobre las aguas índicas, Javier se estableció en Goa en el año 1542. Desde su estancia allí, sus cartas fueron una puerta de acceso a las culturas y

1 La Compañía de Jesús fue fundada por Ignacio de Loyola y Francisco de Jaso y Azpilicueta, junto con otros renombrados miembros, en Roma, en 1534. Esta orden, que llevó el evangelio cristiano a las Indias Orientales, formó parte de la estrategia a escala mundial mediante la cual las instituciones católicas trataron de contrarrestar la reforma protestante. Los jesuitas viajaron bajo el patronato de la corona portuguesa, que aceptó su patrocinio como parte de su estrategia expansionista *jus patronatus* 布教保護権 (Takahashi, 2006: 20; Madrigal, 2010: 501). Véase un ejemplar del puño y letra de la carta que Javier envió al rey de Portugal en 1548 (anexo I) para solicitar el patronato de su misión a Japón. Loyola, en uno de sus escritos señala a Javier que visitar el inexplorado territorio nipón, incumbiría salirse del extrarradio del patronato portugués (ultra eas). (Carta escrita por Loyola en Roma 10 de octubre de 1549, Ruiz de Medina 1990: 129). Cf. Miguel Ángel Aragón, "Claves de la misión (ad gentes) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier", *Cauriensia* 1 (2006) 219-226.

paradigmas asiáticos, contribuyendo significativamente en el interés y conocimiento sobre Asia, de los europeos del s. XVI. La intención de extender el evangelio en territorio nipón, se puede observar en estos escritos, tras su primer contacto con un hombre que deseaba confesársele, Anjirō (弥次郎・ヤジロー, アンジロウ), el arrepentido pirata de origen que posteriormente, tras ser bautizado pasaría a ser conocido como Paulo de Santa Fe. El papel de Anjirō, originario de la región de la actual prefectura de Kagoshima, fue decisivo en los primeros movimientos de la misión jesuítica en territorio nipón. Éste, desde su conversión en Goa, desempeñó un papel clave, primero como la principal referencia de los jesuitas para obtener información sobre las islas japonesas y posteriormente como el primer traductor de la misión japonesa.

Los misioneros jesuitas comenzaron a recoger información sobre aquel Japón, en lo que hoy día se conoce como las *Noticias de Cipango* (日本の情報). En la India, Javier, solicitó a Nicolao Lancillotto recopilar de Anjirō información con la que indagar el éxito de la misión en dicho territorio, el cual, desconocían por completo. Para entonces, nadie en la Compañía de Jesús contaba aún con la capacidad de hablar la lengua japonesa<sup>2</sup>, por lo que Anjirō fue la principal fuente de información a la que recurrió<sup>3</sup>. El nivel de portugués de éste, no era lo suficientemente preciso entonces como para transcribir el mensaje, ya de por sí, propenso a desvirtuarse en el proceso comunicativo. Si a esto añadimos, además, el proceso de racionalización a través del cual Lancillotto interpretó ciertas ideas que *a posteriori* suscitaban controversia entre los misioneros europeos<sup>4</sup>, nos queda que este informe no describe con exactitud la realidad histórico-social japonesa, sino que muestra desde un punto de vista etnocéntrico, la esperanza que pusieron los misioneros en esta nueva tierra, la cual Anjirō, enfáticamente les recomendaba visitar. No en vano, el objetivo de Javier era claro: acceder a la figura que el interpretó como el “rey”, es decir, a la familia imperial, con el fin de obtener en el futuro un salvoconducto para evangelizar en territorio chino, para lo cual, primero se propuso obtener el permiso estatal japonés, tras haber vencido – también de forma dialéctica – a los eruditos de la época los monjes budistas, sobre todo aquellos que contaban con

2 Entonces, ningún miembro europeo de la misión contaba con el nivel de japonés necesario para corroborar la información que éste expuso en portugués (Kishino, 2001: 123)

3 Además de éste, Javier recopiló información de Jorge Alvarez también, en Malaca y Goa (Ruiz de Medina, 1990: 652).

4 Cf. Véase la discusión que posteriormente se presenta en el apartado siguiente de esta investigación sobre la polémica que suscitó la interpretación de Dios como el *buddha* Dainichi.

el respaldo social, a la cabeza de las diversas instituciones que emulaban el mundo académico, del que Javier provenía.

3. Tengo grande speranza, y ésta toda en Dios nuestro Señor, que se han de hazer muchos christianos en Japón. Yo voy determinado de ir primeramente adonde está el rey y después a las universidades donde tienen sus estudios, con grande speranza en Jesu Christo nuestro Señor que me ha de aiudar. *La ley que ellos tienen dize Paulo que fue traída de una tierra que se llama Chengico [...]* (Javier a Loyola, — Cochín, 12 de enero de 1549) (Ruiz de Medina 1990: 80).

El hecho de que Javier haga aquí referencia a la India (*Chengico*) no significa que Javier desconociera que las sectas budistas japonesas habían sido importadas desde los reinos chinos, ya que, no sólo así lo indicó tras regresar a la India desde territorio japonés, sino que, precisamente, este fue uno de los propósitos por los que el navarro decidió viajar al inhóspito medio japonés, con el objetivo de asegurar la futura perpetuación de la misión, en territorio chino, bajo el posible mecenazgo del “rey Japón”.

80. Es bien que os demos parte de nuestra estada en Cangoxima. Nos llegamos a ella en tiempo que los vientos eran contrarios para ir a Meaco, que es la principal ciudad de Japán, donde está el rey y los mayores señores del reino. Y no ay viento que nos sirva para ir allá sino daquí a cinco meses. Entonces, con ayuda de Dios, iremos. Ay daquí a Meaco trezentas leguas. [...]

81. Fuera desta universidad de Meaco ay otras cinco universidades principales, los nombres de las quales son estos: Coya, Negru, Fieson, Omi. Estas quatro están al derredor de Meaco, y en cada una de las quales nos dizen que ay más de 3.500 studiantes. Ay otra universidad muy lexos de Meaco, la qual se llama Bandu, que es la mayor y más principal de Japán, a la qual van más studiantes que a otra ninguna. Bandu es una señoría muy grande donde ay seis duques, y entre ellos ay uno principal a el qual todos obedecen, y este principal tiene obediencia a el rey de Japan (Javier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549) (Ruiz de Medina 1990: 164-166).

85. [...] Y por muchos que vengan, sobra lugar en este grande reino para cumplir sus desseos. Y en otro mayor, que es el de la China, al qual se puede ir seguramente sin recibir maltratamiento de los chinas levando salvoconducto del rey de Japán [...].

86. Porque os hago saber que el rey de Japón es amigo del rey de China, y tiene su sello<sup>5</sup> en señal de amistad para poder dar seguro a los que allá van. Navegan muchos navios de Japón a la China, la qual es una traviessa que en diez ou doze días se puede navegar. [...] (Javier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549) (Ruiz de Medina, 1990: 167-168).

Esta intrépida iniciativa proviene de este informe, según el cual las islas japonesas estaban dominadas por el poder imperial a nivel administrativo y religioso; y, además, donde, además, se describen las normas monásticas (Jp. *kairitsu* 戒律) y los diferentes niveles jerárquicos diferenciando el color de los hábitos (Jp. *kesa* 袈裟) de los monjes budistas (Milward 1998 : 42-43). Desgraciadamente, como Javier, percibiría *in situ*, la realidad social japonesa distaba mucho de sus primeras impresiones, ya que en el período Muromachi 室町時代 (1333-1573) los incesantes enfrentamientos interterritoriales entre clanes de guerreros samuráis muestran el privilegio marcial que estos ostentaban entonces, tras haber sido relegada de su hegemonía la figura imperial varios siglos atrás en la era Kamakura 鎌倉時代 (1185-1333).

El informe explica sobre la vida de los monjes budistas e indica que estos adoran al Creador y creen en el cielo y el infierno, además de describir cómo el propio fundador del budismo logró numerosos conversos en la India y China, tras exhortar a adorar al único y verdadero Dios (Milward, 1998 : 45-46). Sin embargo, Javier, un tanto escéptico con este informe, mandó corroborar las posibilidades de la misión en Japón a Baltasar Álvarez (1534-1580), solicitando que este recabase información de los comerciantes portugueses que habían viajado previamente a Japón (Kishino, 2001: 79). De este modo Javier, tras interactuar con comerciantes portugueses en la India, logró cerciorarse de las posibilidades de su comitiva y decidió partir hacia las islas japonesas, con la fe, de que lograría abrirse paso en aquella inhóspita tierra. Javier había experimentado ya en la India el riesgo de establecer a traductores autóctonos en el proceso de evangelización. De modo que, consciente de la necesidad de relevar lo antes posible a Anjirō, mandó que este comenzase a instruir en la lengua de Japón, ya antes de partir hacia Japón, en Goa, a los que serían los

5 La comitiva jesuita trató de acceder a Kioto (Meaco, de la voz japonesa antigua de Miyako 京) en enero de 1551 con la intención de consolidar la misión logrando el permiso imperial. Sin embargo, las guerras que asolaban Kioto distaban mucho de la prosperidad y desarrollo cultural de Yamaguchi. Javier, puso su última esperanza en afianzar la misión en Yamaguchi. Entonces gobernaba en Yamaguchi el señor feudal Ōuchi Yoshitaka (1507-1551), el cual contaba con el monopolio comercial con el continente y en especial con la dinastía china Ming, la cual lo tomaba por el “rey de Japón”, tras haber heredado éste, como botín de guerra, el sello imperial original, tallado en oro (Nihonkokuō-no-in 日本国王之印) que otorgaba la exclusividad y el estatus comercial privilegiado con la dinastía china Ming (Villamor, 2020: 35).

sucesores traductores (Kishino, 1998: 192). La eficiencia de Anjirō para escribir correctamente sinogramas, así como su capacidad para expresarse en lengua lusitana, sigue estando en entredicho<sup>6</sup>.

1. Mitto ad te Iaponicarum litterarum notas. Iapones quippe ab aliis in scribendi ratione differunt plurimum. Nam a summo orsi directo ad ima descendunt. [...]

3. *Post duos menses ego cum P. Cosmo Turriano, Paulo et aliis iaponibus duobus solvam (si Deo cordi erit) in Iaponiam.* Inde quid eorum litteris contineatur ad te perscribam, *nam ex Paulo, homine idiota, cognoscere non potui, quod nunquam attigerit iaponica litterarum monumenta* quae similiter ut apud nos libri scripti latine, aliena quasi quadam lingua loquuntur. (Javier, Cochín, 14 de enero de 1549) (Ruiz de Medina, 1990: 86).

Sin embargo, Javier, antes de su viaje, ya en la India, deja constancia de la capacidad de Anjirō para redactar en, claro está, una lengua ilegible para Javier, ya que, la primera romanización con éxito de la que se tiene constancia al menos, del japonés tendría que esperar hasta finales de 1549<sup>7</sup>.

9. En este tiempo Angero deprenderá más la lenguaje portuguesa y veráa la India y los portugueses que en ella ay y nuestra arte y modo de bivar. Y en este tiempo catecizarlo emos y sacaremos toda la doctrina christiana en lengua de Japón con una declaración sobre los artículos de la fee que trata la historia del advenimiento de Jesu Christo nuestro Señor copiosamente. Porque Angero sabe muy bien escribir letra de Japón. (Javier, Cochín, a XX de enero de 1548) (Ruiz de Medina 1990: 28-29).

Muy probablemente Anjirō no debió poder interpretar la escritura de los textos budistas, transcritos en chino clásica (Jp. *kanbun* 漢文), según explica Javier sobre la pericia calcográfica de Anjirō<sup>8</sup>, lo cual no debe inducir en la errónea afirmación, de que éste fuera por completo analfabeto, lo cual no explicaría ni el testimonio anterior de Javier ni que Anjirō fuese capaz de escribir un telegrama a la duquesa de su tierra<sup>9</sup>. Por lo que, ciertamente, parece seguro creer que Anjirō fue el asesor principal de los misioneros europeos, y a pesar de sus posibles limitaciones, su informe sobre que el pueblo japonés consideraría el mensaje cristiano en caso de que mostraran que sus enseñanzas

6 Sobre el encuentro de Javier con Anjirō y su capacidad para escribir, véase Komei (1998).

7 Carta de Javier, 29 de enero 1552 (Villamor, 2019: 130).

8 “5. Y por quanto éll no entiende la lengua en que tienen escrita la ley que tienen los de su tierra escrita en libros, que es como latín entre nos, por esso no me sabe dar entera información de la ley que tienen escrita en sus libros de impresión” (Cochín, 20 de enero de 1549) (Ruiz de Medina 1990: 89).

9 Villamor, 2019: 131.

se basaban en la *razão*, ciertamente debió cautivar a Javier<sup>10</sup>. A decir verdad, probablemente, Javier, no tuvo entonces otra alternativa que confiar en Anjirō, aunque solo fuera temporalmente, como el primer traductor de la misión en Japón. Sin embargo, su desconocimiento de la lengua y religiones japonesas, propició que Javier no pudiera imaginar, en el gran número de los casos, lo que realmente significaron los numerosos términos budistas que Anjirō había utilizado en la primera obra, que, con tanto esfuerzo, los jesuitas romanizaron, el año posterior de su llegada a Japón.

## II. LA PRIMERA ROMANIZACIÓN EN LENGUA JAPONESA

Los misioneros jesuitas con Francisco Javier a la cabeza desembarcaron en Japón en agosto de 1549. Llegaron a Tanegashima (actual prefectura de Kagoshima), la tierra natal de Anjirō, en una pequeña embarcación de un “gintil chino” (Ruiz de Medina, 1990: 136). Javier indicó que para aquel entonces aún no había nadie entre los misioneros europeos, excepto Anjirō, que pudiera entender la lengua japonesa.

32. Una cosa os hago saber para que deis muchas gracias a Dios nuestro Señor: que esta isla de Japán está muy despuesta para en ella se acrecentar mucho nuestra santa fe, y se nós supiésemos hablar la lengua, no pongo duda ninguna en creer que se harían muchos christianos. Plazerá a Dios nuestro Señor que la aprenderemos en breve. Porque ya começamos de gostar della y declaramos los diez mandamientos, en quarenta días que nos dimos a aprenderla. (Javier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549 (Ruiz de Medina, 1990: 147).

60. [...] Paulo se ocupó algunos días en lo hazer. Y escribió muchas cosas de nuestra fee en su lengua [...] (Ibid., 157).

61. [...] Y se nós supiéramos hablar, ya tubiéramos hecho mucho fruto. Dióse Paulo tanta priesa con muchos de sus parientes y amigos, predicándoles de día y de noche, que fue causa por donde su madre, muger y hija y muchos de sus parientes, así hombres como mugeres y amigos, se hiziesen christianos. Y como gran parte dellos saben leer y escrevir, aina aprienden las oraciones [...]

62. Plazerá a Dios nuestro Señor darnos lengua para poder hablar de las cosas de Dios, porque entonces haremos mucho fructo con su ayuda y gracia y fabor.

10 Como el propio Javier indica a Pedro da Silva: “5. [...] E espero em Jesu Christo que grande parte de Japão se hão de fazer christãos, porque hé gente de razão. 6. [...] E a mayor parte do merecimento con Deós será o de V.M., pois o da India todo hé temporal” (Javier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549) (Ruiz de Medina, 1990: 182-183).

Aguora somos entre ellos como unas statuas, que [los que nos rodean] hablan y platican de nos muchas cosas y nosotros, por no entender la lengua, nos callamos. Y agora nos cumple ser como mininos en aprender la lengua. Y pluguiese a Dios que en una simplicidad y pureza de ánimo los imitásemos. (Javier, Kagoshima, 5 de noviembre de 1549 (Ibid., 158).

Durante este primer año en Kagoshima, los misioneros centraron su trabajo de este modo en aprender japonés y traducir un libro, el cual se cree que fuera el primer texto traducido al japonés en letras latinas que se conozca.

1. No anno de 1549, a vimte d'agosto chegamos a Japão todos de paaz e de saude, desembarcamdo em Camgaxima que hé hum lugar domde herão naturaes os japões que nós levávamos<sup>11</sup>. [...]

2. Esta terra de Japão hé muito gramde em estremo. São ilhas. Em toda esta terra não há mais que huma língoa, e esta não hé muito deffícil de tomar. (Javier, Cochín, 29 de enero de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 291-292).

La continuidad de la misión evangelizadora dependía de su capacidad para transmitir, pero, sobre todo, de dejar constancia escrita de su mensaje. Sin embargo, la lengua japonesa, incluso actualmente, no es precisamente –debido a la apropiación de los sinogramas para su escritura– un idioma que se caracterice por una escritura sencilla. El éxito de esta misión requiso el adecuado ejercicio comunicativo con los nuevos conversos japoneses. La información de campo que los jesuitas obtuvieron en estos primeros encuentros interculturales, fue fundamental. Aunque la estrategia de inculturación de Javier preveía cierto tipo de vicisitudes al principio de la misión (Villamor, 2019), lo prioritario era lograr ser acogido y calar en el corazón del pueblo japonés, lo cual implicaba en primer lugar, como en todo ejercicio comunicativo hacerse entender, lo cual no es, muy a nuestro pesar, sinónimo de que el mensaje no *sufra* interferencias. Javier, en sus epístolas, ahonda en sus recuerdos y menciona –con la excepción de los apuntes que Juan Fernández (1525-1567), utilizara para aprender la lengua japonesa– la primera transcripción romanizada, la cual fue editada en los

11 “10. Tende todos os de casa especial cuidado de nos emcommendar a Deos: ao padre Cosme de Torres, a João Fernández, a Paulo Japão com seus companheiros, e a Manoel China e a Amador, e a mim, pois tanta necessidade temos nesta viagem perigosa e trabalhoza como vamos” (Javier, Malaca, 22 de junio de 1549) Ruiz de Medina (1990) señala como acompañantes de Javier al converso chino Manuel (quien se convirtió en su abnegado sirviente hasta el final de sus días), así como a Amador (muchacho indio de Malabar) y a los japoneses Juan y Antonio de Satsuma (antiguo nombre del clan feudal que gobernaba en la actual prefectura de Kagoshima) (p. 117).



primeros días de la misión con el fin de divulgar el evangelio entre la audiencia japonesa.

20. Neste anno que estivemos no lugar de Paulo nos ocupamos em doutrinar os cristãos, em apremder a língoa e em tirar muitas coussas da ley de Deus em língoa de Japão, scilicet, acerca da criação do mundo, com toda a brevidade, declaramdo ho que hera necessário pera saberem eles como hai hum criador de todas as cousas, do qual eles nom tínão nenhum conhecimento, com outras cousas necessárias, até vir à encarnação de Christo, tratamdo a vida de Christo por todos os mistérios até à acemssão, e huma declaração do dia do juizo. O qual livro com muito trabalho tiramos na língoa de Japão e o escrevemos em letra nossa.

22. *E por ele líamos aos que se fazião christãos*, pera que soubesem como avião de adorar a Deus e a Jesu Christo pera se averem de salvar. (Javier, Cochín, 29 de enero de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 297).

Esta primera traducción dirigida por Anjirō<sup>12</sup> fue utilizada en los primeros años de la evangelización en Japón. Este primer borrador contaba con más de cincuenta términos budistas, posteriormente tildados como perniciosos (Kishino, 1998: 189). Uno de los que más debate causó fue la transcripción del pilar principal del credo, el concepto de Dios, descrito como el *buddha* Dainichi 大日如来. En la India, Javier había utilizado anteriormente el término portugués (Kishino 1998: 214), sin embargo, aunque la decisión de utilizar este término budista parece provenir de la interpretación teológica de la “trinidad”, que Lancilotto tomó al recopilar las *Noticias de Cipango* en Goa (Kishino, 2015: 274); el término Dainichi fue utilizado incluso en presencia de Javier<sup>13</sup> por el propio Juan Fernández, subsecuente traductor de la misión, el cual se sirvió de este primer libro traducido bajo la tutela de Anjirō (Kishino 2015: 259). El nuevo joven traductor español, Juan Fernández, había adquirido con tal rapidez sus dotes para expresarse en lengua japonesa, que era admirado por los demás misioneros. A pesar de identificar a éste como *lego* por no estar versado en la lengua latina, Javier describe la capacidad de Juan Fernández para comunicarse

12 Xavier dejó a Anjirō en Kagoshima a cargo de los conversos. Se dice que Anjirō tras la prohibición del cristianismo y la opresión por parte de los monjes budistas de la región, acabo sus días regresando nuevamente a su vida anterior como pirata (Kishino, 2015: 251).

13 Se han encontrado indicios de que posteriormente, Luís Fróis (1532-1597), el misionero jesuita portugués que obtuvo el favor de Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582) tratara de ocultar que a principios de la misión en Japón, el traductor de Javier, Juan Fernández, utilizase el término Dainichi, ya que en su libro *Historia de Japam* indica que se utilizó Deus, término posterior a los primeros días de evangelización de los jesuitas en Japón donde (Kishino 1998: 217).

en japonés. En su carta a los jesuitas de Europa, Javier, valora positivamente la fluidez del japonés del joven traductor cordobés, afirmando que ‘Juan Fernández a pesar de esto, traducía todo aquello que el padre Cosme de Torres (1510-1570) predicaba’<sup>14</sup>.

24. João Fernandes e eu fomos a huma terra de hum gramde senhor de Japão a qual por nome se chama Amanguche. [...] Asi detreminamos por muitos dias de pregar por as ruas cada dia duas vezes, lemdo por ho livro que levávamos, fazendo algumas práticas corniformes ao que pelo livro 15 líamos [...] (Javier, Cochín, 29 de enero de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 298).

26. Depois de aver passado muitos dias neste exercício de pregar, asi polas cassas como pelas ruas, nos mandou chamar ho duque de Amanguche, que estava na mesma cidade, e nos perguntou muitas coussas. Pregumtando-nos domde héramos e por que rezão fomos a Japão, nós lhe respomdemos que héramos mandados a Japão a pregar a ley de Deus, por quamto ninguém se pode salvar sem adorar a Deus e crer em Jesu Christo, salvador de todas as gemtes. Emtão nos mandou que lhe declarásemos a ley de Deus, e asi lhe lemos muita parte do livro, e esteve muito atemto todo o tempo que lemos, que seria mais de huma ora (Javier, Cochín, 29 de enero de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 299).

Aquí podemos observar que la predicación de los jesuitas se basaba en aquel primer libro del evangelio, el cual había sido romanizado en sus primeros días tras su llegada a Kagoshima, por el propio Juan Fernández, el cual aprendió la lengua japonesa de Anjirō. La facilidad de palabra mostrada por Fernández, el primero europeo en traducir al japonés, aún más si tenemos en cuenta el convulso contexto histórico en el que se movieron los jesuitas, resultó en que sus interpretaciones encandilarían a sus coetáneos, y también sorprenderían a los propios japoneses que se acercaban a escuchar a los misioneros en Yamaguchi<sup>16</sup>.

14 “23. [...] A este tempo já hum de nos sabia falar japão, e lemdo pelo livro que tiramos em língoa de Japão, com outras práticas que fazíamos, se fazião muitos cristãos. Neste lugar ficou o padre Cosmo de Torres com os cristãos que se fazião” (Ruiz de Medina, 1990: 298).

15 Este primer documento del evangelio en lengua japonesa romanizada continuó usándose también en años posteriores en Yamaguchi, como lo certifica el jesuita portugués Duarte da Silva (1536-1564): “5. Em Yamanguchi1, depois da partida do irmão Pero d'Alcáçovam *sempre ouve missa e pregaçam lida por hum livro que se tirou em língoa de Japão*” (Duarte da Silva, Bungo, 10 de setiembre de 1555) (Ruiz de Medina, 1990: 557).

16 Javier moderó su lenguaje en su segunda visita al señor feudal y le mostró la pleitesía necesaria agasajándolo con diversos presentes que tenía reservados para su visita a la familia imperial (Zubillaga, 1968:

### III. FERNÁNDEZ, EL PRINCIPAL ARTÍFICE DEL DESCUBRIMIENTO DE LA BRECHA LINGÜÍSTICO-CULTURAL

El portugués João Nunes Barreto (1510–1562) dejó constancia del rumor que corría en Yamaguchi de que había un jesuita que podía hablar con gran fluidez japonés (Schurhammer, 1964: 43). Además, el también misionero portugués Baltasar Gago (1520–1583) atribuye unas inusitadas cualidades a Juan Fernández, al cual describe como poseedor de un talento único para la traducción e interpretación, especialmente, a la lengua japonesa.

3. Em duas partes principais desta terra temos duas casas da Companhia em campos grandes. Scilicet, em Amanguchi, que está no meo desta ilha pera a parte do norte, cidade muito grande, está o padre Cosmoc de Torres. Nesta igreja averá 2.000 (dous mil)d christãos. São contínuos aos domingos a ouvir missa e pregação. Tem o padre comsigo dous japões que pregão, e dous escravos. O irmão João Fernandez veo de láf os dias passados por ser cá necessário, o qual hé grande pregador nesta língoa de Japão. Tudo quanto lhe dizem o declara na língoa (Gago, Hirado, 23 de setiembre de 1555) (Ruiz de Medina, 1990: 555).

6. [...] Mas ao domingo não cabem na casa. Nesta casa está o irmão Duarte que também prega, mas não tem tão boa língoa nem tanto uso como o irmão João Fernandez (Gago, Hirado, 23 de setiembre de 1555) (Ruiz de Medina, 1990: 557).

46. E também o padre en Amanguchi tem outro japon que também prega, e por elle fala o padre o que tem necessidade. De huma palavra que lhe dizem está no cabo. Hé muito esperto e corrente na língoa e nas cousas de Deos e seitas de Japão, e que concerta a língoa dos livros para que se entenda o que João Fernandez escreve. E com tudo folgão os japões de ouvir a João Fernandez, porque hé cousa nova, e espantão-se de como fala sua língoa. Quando lhe corremq as palavras não há japon que melhor língoa tenha nem que vá mais atada no que fala (Gago, Hirado, 23 de setiembre de 1555) (Ruiz de Medina, 1990: 569).

No en vano, fue tal el empeño<sup>17</sup> de Juan Fernández por aprender la lengua japonesa que se servía de ella en todo momento. Su determinación por enseñarla

391), lo cual probablemente sirviera a Yoshitaka para sentirse debidamente agasajado como para permitir la estancia de los nuevos *monjes* de la India.

<sup>17</sup> Ha quedado constancia de ello en los escritos de los misioneros, donde se indica que Juan Fernández llegó a delirar en lengua japonesa tras caer enfermo con alta fiebre (Schurhammer 1964: 48).

a los siguientes misioneros hizo que decidiera utilizarla constantemente, hasta el punto de dejar atónitos a ciertos navegantes portugueses a los que llegó incluso a contestarles en japonés (Schurhammer, 1964:47). Además, se cree que Juan Fernández fue pionero en recopilar sobre vocabulario y gramática japonesa, en su manual *Arte*, el cual aún, se encuentra en paradero desconocido (Kishino, 1998: 202). La gran capacidad mostrada por Juan Fernández, le hizo ganarse el favor de Javier, de modo que cumplió principalmente dos funciones en la misión: 1) estudiar la lengua japonesa con el objetivo de ser capaz de derrotar elocuentemente a sus rivales<sup>18</sup> y 2) encargarse de traducir y preparar textos para facilitar a las próximas generaciones de jesuitas el estudio de la lengua japonesa (Kishino 1998: 204-205). En Yamaguchi, dos veces al día, personas de toda índole social se reunían ante los misioneros jesuitas para escuchar su mensaje. Samuráis, comerciantes y personas del pueblo llano, así como muchos monjes se aproximaban a los misioneros, dicen que, en las mediaciones de un pozo, en lo que hoy se recuerdan como los *Debates de Yamaguchi* 「山口の宗論」<sup>19</sup>.

#### IV. EL CRISTIANISMO, EL NUEVO *BUDISMO* QUE COMENZÓ A CONSOLIDARSE EN YAMAGUCHI

Esta fue la primera ocasión en la que los misioneros españoles interactuaron directamente sin la intervención de un traductor autóctono. Javier recuerda en sus cartas cómo Yamaguchi fue el comienzo de un prolífico intercambio cultural entre los jesuitas y los nuevos conversos, procedentes de diferentes estratos sociales. Gracias a estas veladas en las que la dialéctica de Javier, pero, sobre todo, las aptitudes de Fernández fueron puestas a prueba, los jesuitas lograron profundizar no solamente en las enseñanzas budistas, sino que esto también les sirvió para corroborar el modo en el que estaban explicando el evangelio. De este modo, tras asentar las bases de la misión en Yamaguchi, Javier comenzó a percatarse de los límites del sacrificio que estaba realizando, debido a haber priorizado la inculcación de la compañía (Villamor, 2019). Este sacrificio, llegó a sobrepasar el simple préstamo terminológico a nivel lingüístico. Javier comenzó a denegar el uso de la voz, *buddha* Dainichi, tras considerar la problemática que pudiera conllevar desacreditar a nivel teológico, el pilar de

18 Los resultados de investigación de Fernández obtenidos durante los *Debates de Yamaguchi*, fueron recogidos en el “Sumario de errores” (Ruiz de Medina, 1990: 655-667) por Cosme de Torres (Ruiz de Medina, 1990: 239). Valignano, tuvo oportunidad de leer este informe en Valencia, cuando viajó de Italia a España camino de Lisboa, después de ser destinado visitador de la India y Japón (Ruiz de Medina, 1990: 219).

19 Sobre el contenido de estos debates véase Schurhammer (1964), Kishino (1998) y Villamor, (2019).

todo el evangelio. A partir de este momento, ordenó a Fernández que promulgara la negación no de dicho término, sino de la veneración a Dainichi como Dios (Jp. *Dainichi na ogamiasso* (大日な拝みあつそ) (Kishino, 2015: 263). Desde entonces, Javier acuñó el uso del término latino Deus. Esta repentina variación del criterio <sup>20</sup>, del concepto más importante de la evangelización, incitó a que los monjes budistas se burlasen con un juego de palabras con el que alegaron que el dios cristiano, no era Dainichi, sino *daiuso* 大嘘 (literalmente: una gran mentira). A pesar de todo, Javier rememora Yamaguchi como el lugar en el que logró establecer la misión.

1. En el anno de 1552, nel mes de febrero screbí a vuestra santa charidad de cómo llegara de Gipón a la India y del fructo que allá se hazía em la conversión de los gentiles a nuestra santa fee y de cómo quedava el padre Cosme de Torres y Juan Hernández en Amanguchi, ciudad principal de Gipón, con los christianos que eran ya echos y muchos que cada día se hazían.

2. Este anno em que estamos van dos de la Companhia a Amanguchi a ayudar al padre Cosme de Torres y aprender la lengua, para que quando de llá vinieren padres de mucha confianza para ir a las universidades de Gipón alhem personas de la Companhia que sepan dezir fielmente lo que los padres les disieren. En Amanguchi, por la misericordia de Dios, es ya hecha una casa de la Companhia, y tam lexis de Roma que de Guoa a Amanguchi ha más de mil y quatrocientas légoas, y de Roma ha más de seis mil (Javier, Goa, 9 de abril de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 356).

Creyendo que había encarrilado su misión en territorio nipón, aceptó la invitación de Ōtomo Yoshishige 大友義鎮 (1530–1587) (posteriormente conocido como Ōtomo Sōrin 大友宗麟) señor feudal de reciente conversión al cristianismo キリシタン大名. Javier puso al cargo de la pequeña comunidad cristiana de Yamaguchi al padre español Cosme de Torres (1497–1570) en septiembre de 1551 y partió a hacia Bungo 豊後 (actual prefectura de Ōita) (Schurhammer 1964: 31). Los debates continuaron en Yamaguchi tras la marcha de Javier. Debió de ser tal la concienciación de los jesuitas sobre la brecha filosófica que se había producido hasta entonces que, el traductor Juan Fernández escribía los informes sobre los temas abordados en estos, en japonés,

<sup>20</sup> Se ha sugerido que Javier probablemente rechazase rotundamente este término tras percatarse del simbolismo tántrico implícito al significado del *mudra* (Kishino, 1998: 218-219), símbolo de la fertilidad mediante el que se le atribuye la mitología del origen del universo, con el que comúnmente se representan las esculturas del *buddha* Dainichi (Sk. *Mahāvairocana*), *buddha* icónico del budismo esotérico (Jp. Mikkyō 密教).

por orden expresa de Cosme de Torres<sup>21</sup>. Todo esto infiere la preocupación constante de los misioneros jesuitas por la hermenéutica de la evangelización de la lengua japonesa, la cual emergió como incógnita resultante de la ya demostrada capacidad para interactuar con los nativos. Progresivamente los jesuitas comenzaron a comprender cuál era realmente el significado que, en la lengua japonesa, estaban tomando sus disertaciones. El perfeccionamiento y trabajo de campo derivó en la comprensión pragmática del paradigma cultural que ocultaban los términos budistas de su primera traducción del evangelio, lo cual, como abordaremos después, originó la necesidad de establecer las pautas de su criterio hermenéutico. No obstante, para los habitantes de Yamaguchi, los jesuitas no fueron considerados como ellos querían, sino que, a pesar de este tipo de discrepancias teológicas, durante los posteriores debates, los jesuitas eran descritos, peyorativamente, como *chincico*<sup>22</sup> (transcripción fonética del gentilicio para señalarlos como provenientes de la India (Tenjiku 天竺) (Murakami 1968: 49).

El 28 de agosto de 1551, durante el alzamiento<sup>23</sup> en armas de Sue Harukata 陶晴賢 (1521–1555) contra el señor de Yamaguchi, Ōuchi Yoshitaka, Torres escribió a Javier que los monjes budistas se refirieron a los jesuitas una vez más como *chenjicus* (Ibid, 27). El veinte de octubre de ese mismo año, Juan Fernández describió que, durante este incidente, los seguidores de Yoshitaka vituperaron a los jesuitas en un intento de acabar con su vida, diciendo que aquella desgracia había sucedido por culpa de los *chenjiqu*, a quienes se les achacó tal infortunio (Schurhammer, 1964: appendix 23). Javier, preocupado por el estado de sus compañeros de Yamaguchi, solicitó el asilo de estos al que

21 “2. Después que V.R. de aquí partió uvo muchos géneros de perguntas que hizieron los japones, los quales vinieron muy alterados después que vieron ido a V.R., tantos que se enchía la casa desde la mañana asta la noche, pareciéndoles que no quedava aquí quien con la gracia y favor del Spirito Sancto les confundiesse. A las quales perguntas respondió el padre Cosme de Torres, sirviendo yo de léngua. Y porque el padre me tiene mandado' que siempre escriba en léngua de Japón lo que ellos preguntan y se les responde, daquellas perguntas y repuestas que tengo escripias daré cuenta a V.R. Aunque las respuestas que les dimos, para entre los christianos e doctos no parecen del todo concluyentes ni las más [ilegible] que podrían dezirse em philosophia e theologia, para estos es menester usar destas razones más manuales y materiales [ilegible]” (Juan Fernández, Yamaguchi, 20 de octubre de 1551) (Ruiz de Medina, 1990: 244).

22 Este término, utilizado como la nomenclatura histórica para referirse a la India como el lugar de procedencia de las enseñanzas budistas fue utilizado por Javier en una de sus cartas, antes de viajar a territorio japonés, por lo que podemos creer que los misioneros debían estar familiarizados con su significado. (Cf. nota 3).

23 Esta rebelión conocida como *Tenbun no ran* 天文の乱 fulminó los planes de Yoshitaka de convertir Yamaguchi en la nueva capital de Japón, tras posicionarse como la mano derecha del emperador Go-Nara 後奈良天皇 (1496-1557) gracias a haber subvencionado su ceremonia de entronización (Conlan, 2015).

fuera propuesto como sucesor del linaje de la familia, Ōuchi Yoshinaga (大内義長 1532–1557), al cual Javier había conocido en persona anteriormente en Bungo. Cosme de Torres describe a éste, nuevo señor de Yamaguchi, como el “rey de Bumgo”, el cual concedió su amparo<sup>24</sup>, y un viejo templo abandonado conocido como Daidōji 大道寺, a los jesuitas. Además, indicó a lo largo de su jurisprudencia, con placas por toda la antigua capital de su feudo, su intención de proteger a los jesuitas y a todo aquél que deseara convertirse.

11. Hé esta cidade das maiores que há em a terra. E depois de ter chegado e apresentado a carta e o demais ao senhor da terra, que hé mayor señor de terra e vasalos que o sereníssimo [144] rey de Portugal, o qual por ser cousas nunca vistas, ainda que erão de pouco preço folgou em grandíssima maneira, e deu licença escrita em táboas postas polas ruas, como elle folgava que em esta cidade e en todo seu reinop e senhorios, que fosse manifestada a lei de Deos, e que quem a quisesse tomar a tomasse. E así mandou a todos seus súbditos que não fizessem mal algum aos padres que pregassem a lei de Deos. E mais, deu hum moesteiro pera estar em elle o padre e seus companheiros (Cosme de Torres, Yamaguchi, 29 de setiembre de 1551) (Ruiz de Medina, 1990: 211-212).

El rey de Bumgo dio vna tierra á los Padres de la Compañía, á do podiesen hazer iglesia y aposento y huerto y todo lo que quisiesen, dado hasta el fim del mundo, según V. P. vería, por sus prouisiones de los reies de Bumgo y de Amanguche, que an venido de Japão, y fueron inbiadas al regno de Portugal este año, escriptas en letra de Japón, con vna declaratiön em portogés; y dio la tierra con preuilegios que nadie podiese en ella ser muerto ni prezo; y que liuremente podiesen tomar la lei del Criador todos los que quisiesen; y se alguno molestase á los Padres que predican la lei de la verdade, ho aquellos que liuremente se quieren hazer xpianos, fuesen subjectos al debido castigo y prezos. Los mismos priuilegios tiene concedidos el rey de Amanguche, su hermano, en todo su regno (Monumenta Xavierana II: 763).

Sin embargo, aunque esto pudiera haber hecho a Javier remorderse aún más sobre las suspicacias que su política de inculturación había supuesto, el cartel original no mencionaba el amparo a los jesuitas europeos, sino que daba protección a estos definiéndolos como los monjes provenientes del oeste,

24 Con anterioridad, Villamor (2019: 136) erró afirmando que había sido éste quién había tomado cuidado de los cristianos de Yamaguchi, cuando en verdad, como acertadamente se había sugerido ya, el protector de aquellos que siguieron a Cosme de Torres durante aquella sublevación en la que ardió Daidōji, fue el apoderado Naitō Okimori 内藤 興盛, leal samurái cercano a la familia Ōuchi (Ruiz de Medina, 1990: 395).

llegados a territorio japonés(從西域来朝), para propagar el *dharma* budista (之僧為仏法).

周防国吉敷郡山口県大道寺事、從西域来朝之僧為仏法紹隆可創建彼寺家之由任請望之旨所令裁許之状如件」天文廿一年八月廿八日 周防介御判当當寺住持<sup>25</sup>

Estas cédulas, que ratificaban el permiso para evangelizar en Yamaguchi, fueron distribuidas el 16 de septiembre de 1552. En ellas queda constatado el hecho de que claramente, para el pueblo japonés, especialmente para los no conversos, los misioneros jesuitas continuaban siendo en aquel momento considerados como monjes budistas reformistas llegados desde la India. El cristianismo era para ellos una excéntrica secta *budista*, la cual aún muchos, no sabían cómo clasificar.

## V. UNIFICACIÓN HERMENÉUTICA DE LA TERMINOLOGÍA EN LENGUA JAPONESA

La concienciación de este tipo de malentendidos, según fue avanzando su experiencia de campo, hizo que los misioneros fueron comprendiendo el entramado cultural que implicaba la inevitable apropiación de la lengua japonesa. Muchos de los primeros términos budistas que Anjirō introdujo en el primer libro romanizado al japonés por Fernández, fueron descartados posteriormente del criterio traductológico de los jesuitas. De este modo, se llevó a cabo la unificación de términos clave para el proceso de evangelización, lo que originó el desarrollo de la hermenéutica del evangelio, en japonés. Concretamente cincuenta de estos términos fueron considerados como “perniciosos” y “falsos” en la carta escrita en Hirado, por Baltasar Gago el 23 de septiembre de 1555 (Komei 1998: 152). Los encargados de la misión jesuítica se percataron de que la lengua japonesa, escrita en caracteres chinos<sup>26</sup>, podía albergar más de una connotación, por lo que examinaron la consistencia lexicográfica. Para evitar distorsionar el concepto original, algunos sinogramas (*kanji*) de específica problemática, fueron desestimados. En su lugar fueron

25 Transcripción de la réplica del cartel original expuesto en la placa conmemorativa actual dispuesta frente a la Iglesia Católica de Javier en Yamaguchi. Para más información sobre la traducción de los jesuitas y las diferentes interpretaciones de los jesuitas en las versiones impresas, de esta controvertida afirmación, en Europa, véase App (1997b) (Anexo II).

26 [4] *que todos têm huma cousak: lêm e screvem chim e não no sabem fallar. Entenden-se com hos chins por scritos. Os chins não sabem fallar japão.* (Carta de Álvarez a Javier Malaca, 1546/1547, Ruiz de Medina 1990: 22)



reemplazados por su transcripción fonética<sup>27</sup>. Los alfabetos fonéticos *hiragana* y *katakana* fueron utilizado debido a que no contaban con otro significado intrínseco o idea adscrita propia de los ideogramas chinos<sup>28</sup>. Según se indica en esta reforma, estos debían ser usados para evitar los malentendidos previos. De esta manera, según iba aumentando la capacidad para interpretar los diferentes términos de la lengua japonesa, numerosos términos budistas (仏法語) fueron catalogados como términos de los “gentiles” (異教徒) en el *Vocabulario da Lingoa de Iapam* 『日葡辞書』<sup>29</sup> (VdLJ) por el jesuita portugués João Rodrigues<sup>30</sup> (1561- 1633). En el libro *Arte da Lingua de Iapam* 『日本語文典』, el término de la discordia por antonomasia, Dainichi, y otros conceptos religiosos elocuentes al paradigma japonés fueron rechazados por Rodrigues como términos inadecuados para la evangelización. Para los siguientes conceptos se recomendó el uso de transcripciones fonéticas, directamente desde el latín, en el silabario *katakana*:

Tabla 1. Ejemplos de la unificación de terminología en alfabeto *katakana*

| Término en latín  | Traducción previa | Transcripción |
|-------------------|-------------------|---------------|
| <i>Deus</i>       | 大日                | デウス           |
| <i>Anima</i>      | 魂                 | アニマ           |
| <i>Anjo</i>       | 天人                | アンジョ          |
| <i>Inferno</i>    | 地獄                | インヘルノ         |
| <i>Oração</i>     | 祈祷                | オラショ          |
| <i>Paraíso</i>    | 極楽                | パライズ          |
| <i>Fidesu</i>     | 信心                | ヒイデス          |
| <i>Mandamento</i> | 戒律                | マンダメント        |

Fuente: Toyoshima 2013: 21.

27 Este método, aunque a la inversa, nos recuerda la forma de interpretar que desde antaño había dividido la manera de resolver las vicisitudes traductológicas de los textos budistas (Villamor, 2022).  
28 「第一の意味のほかなく、我等の書物はこれをもって書けり」 (Uno 2005a: 157).  
29 Todas las definiciones del VdLJ *de este trabajo han sido extraídas desde* Doi, *et al.*, 1980.  
30 Conocido con el seudónimo de Tçuzu (literal: el intérprete), João Rodrigues fue uno de los jesuitas pioneros en el estudio, y, sobre todo, en la compilación de volúmenes de interés para las posteriores generaciones de misioneros. Entre sus obras más destacadas en portugués se encuentran el *Arte da Lingua de Iapam* 『日本語文典』 y *Arte Breve da Lingoa Iapoa* 『日本語小文典』. Además, Rodrigues fue uno de los misioneros jesuitas impulsores en aplicar esta reforma lingüística, también posteriormente en China, donde encomió a sus compañeros de misión que utilizaran los términos latinos a cambio de los autóctonos, para evitar, confusiones y malinterpretaciones como había sucedido anteriormente en Japón (Marino, 2016: 385).

Hasta el momento la estrategia de inculturación implantada por Javier había priorizado la acogida de la misión utilizando los préstamos lingüísticos como solución temporal<sup>31</sup>, siempre teniendo en mente tratar de enseñar lo que los misioneros consideraban como el verdadero mensaje, cuando se hubiera logrado adquirir el nivel suficiente de conocimientos tanto de la lengua japonesa como sobre las religiones y cultura de Japón (Villamor, 2019). Sin embargo, a medida que la interacción con los nuevos cristianos japoneses aumentaba y la capacidad para comunicarse en japonés de los jesuitas crecía, estos comenzaron a percatarse del auténtico lapso que se formaba entre lo que ellos trataban de enseñar y lo que realmente estaba significando su evangelización (Higashibaba, 2001). De este modo, el análisis hermenéutico se instauró. Principalmente se trató de evitar el uso de términos clave, en caracteres *kanji*. En su lugar, se escogió adoptar transcripciones de términos latinos, en los ya desarrollados, alfabetos fonéticos japoneses *hiragana* y *katakana*<sup>32</sup>. Este proceso, no fue un mero proceso de suplantación de la terminología, sino que los misioneros trataron de este modo de contrarrestar la distorsión del mensaje utilizando el latín, lengua en la que eran más versados (Uno, 2005b:104).

Los subsecuentes encargados de la misión jesuítica tuvieron muy presente que para proclamar lo que ellos consideraban como el correcto evangelio, debían seleccionar con minuciosidad los términos de sus traducciones. No obstante, el mayor obstáculo con el que seguirían topándose era la información visual intrínseca a cada ideograma *kanji*<sup>33</sup>. El conocimiento de este tipo de connotaciones y la subsecuente percepción metalingüística que este proceso comprendía, fue el fruto de diez años de dedicación constante al estudio de la lengua japonesa, tiempo en el que los misioneros jesuitas habían puesto en práctica incluso los métodos nemotécnicos de estudio propios de la educación impartida en los templos budistas de la época (Uno 2005b: 101). Además de que estos, muy conscientes de los límites de la lengua japonesa para transmitir el mensaje cristiano, no escatimaban en imaginación para el catecismo ya que se sabe que introducían también representaciones teatrales para complementar la

31 “4. Las personas que de acá se pueden mandar a Amanguchi son para aprender la lengua y *estar al cabo de los errores de sus sectas*, para que quando vinieren padres de mucha confiança de Europa puedan ir a las universidades llevando un hermano de Amanguchi que sepa muy bien la lengua” (Javier, Cochín, 30 de enero de 1552) (Ruiz de Medina, 1990: 327).

32 Algunos ejemplos de esto son: *Deus* (Jp. *deusu*), *anima* (Jp. *anima*), *Iesus* (Jp. *Iesu*), *irmão* (Jp. *iruman*), *confissão* (Jp. *confisan*). Estos pasaron a formar parte del vocabulario cotidiano de los cristianos conversos (Hoyos, 2016: 185).

33 Por ejemplo, el ideograma chino para expresar el concepto del alma (魂) fue desestimado por poseer un componente visual que podía ser interpretado como *oni* 鬼 (literalmente: ogro o demonio).

educación de conceptos principales (Ibid, 107). Además, entre los conversos se encontraban monjes y personas letradas que habían recibido educación en los templos budistas (Uno, 2005b: 99). Con la ayuda de estos el progreso en la capacidad lectora de los misioneros implementó. De tal modo, perfeccionaron el criterio con el que buscaban evitar posibles confusiones, de manera que algunas transcripciones fonéticas en *hiragana* también fueron unificadas (Murakami, 1968: 101-102).

Tabla 2. Ejemplos de la unificación de terminología en alfabeto *hiragana*

| Término en latín | Traducción previa | Transcripción |
|------------------|-------------------|---------------|
| <i>Alma</i>      | 魂                 | たましゐ          |
| <i>Besta</i>     | 畜生                | ちくしゃう         |
| <i>Sol</i>       | 日                 | ひ             |
| <i>Lua</i>       | 月                 | つき            |
| <i>Ceos</i>      | 天                 | てむ            |
| <i>Homem</i>     | 人                 | ひと            |

Ruiz de Medina, 1999: 563-564.

De esta manera, algunos de los términos budistas y otros vocablos en ideogramas *kanji* que primeramente habían sido introducidos por Anjirō, fueron considerados inadecuados para la traducción de los textos cristianos. Los misioneros trabajaban codo con codo junto a los nuevos conversos en la ardua tarea de traducir los textos cristianos. Sin embargo, a pesar de su esfuerzo hermenéutico, la nomenclatura cristiana no fue unificada por completo, sino que el proceso de ensayo y *error* fue continuo. Los textos cristianos producidos en territorio japonés (Jp. *kirishitanbunken* キリシタン文献) muestran la complejidad de esta campaña, en la cual el factor socio-político también tuvo mucho que ver, aunque en este trabajo no podamos analizarlo como se debiera. Al igual que sucedió con la interpretación de Dios, la unificación del concepto de su antagonista, el Diablo, término inexistente en las creencias originarias japonesas, resultó igualmente compleja. Tanto, que, podemos encontrar una gran disparidad lexicológica para describir al Maligno: *diabolus* (Jp. *akuma* 悪魔), *daemon* (Jp. *akuryō* 悪霊) y Satán (Jp. サタン) fueron utilizados paralelamente, para finalmente decantarse por su unificación como *tengu* 天狗 o *tenma* 天魔 (Komei 1998: 77-79). A pesar de que la reforma hermenéutica recomendaba la transcripción fonética, utilizando los silabarios *kana*, para el

concepto de Lucifer, Alessandro Valignano (1539-1606) utilizó en el mismo libro, *Catequismo de Japón* (*Nihon no katekizumo* 『日本のカテキズモ』) además del vocablo *tengu*, los sinogramas *ma* 魔 y *gedō* 外道<sup>34</sup> (Komei 1998 : 83). Por otro lado, se cree que precisamente este tipo de vocablos fueran empleados intencionadamente con el fin de descalificar a las religiones autóctonas de Japón como enseñanzas diabólicas, mediante los propios términos que en ellas se utilizaban (Toyoshima, 2013: 60). En este sentido Komei (1998) postula que la introducción de esta terminología budista se debe a la recomendación de los conversos japoneses que fueron involucrándose en las traducciones de los textos cristianos. En cualquier caso, no se puede pasar por alto el hecho de que gran parte del objetivo de estudio de los misioneros jesuitas europeos se centraba en investigar el complejo entramado cultural de los textos budistas de la época. Este se puede ver reflejado, por ejemplo, en el libro *Doctrina Cristiana* 『どちらなきりしたん』 donde se utiliza reiteradamente el término *gedatsu* 解脱. Este vocablo que en el contexto budista sugiere la liberación definitiva de los ciclos del renacimiento, se encontraba ya recogido (*guedat*) para entonces en el VdLJ como término de los “gentiles” 仏法語. Este tipo de terminología, contraria a la política hermenéutica que abogaba por la preferencia de las voces latinas, demuestra que los jesuitas, junto con los nuevos conversos, utilizaron textos budistas como fuente referencial en la traducción del evangelio al japonés.

La impresión de los textos cristianos traducidos al japonés (Jp. *kirishitanban* キリシタン版) obtuvo su punto álgido en la década de 1590, precisamente tres años después de que, en 1587, Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1568-1595) dictara la orden de expulsión de los misioneros (バテレン追放令). La tecnología de imprenta fue importada por el jesuita italiano, Valignano, el cual al igual que Javier, optó por implantar medidas de inculturación<sup>35</sup>. Madrigal (2010) identifica el proceso de inculturación<sup>36</sup> abordado por

34 Un *tengu* 天狗 es un ser mitológico característico del folclore japonés que suele ser representado como un asceta de prominente nariz y cara roja, el cual tiene poderes sobrenaturales y alas para volar. El ideograma *ma* 魔 hace referencia al mal (*evil*) y proviene del contexto budista donde se conoce como Māra 魔羅, la manifestación de la ignorancia innata al ser humano (Sk. *avidyā*) (無明), es decir el origen de las causas del sufrimiento propio de la existencia. Por último, el término *gedō* proviene de los seis famosos eruditos religiosos que fundaron otras corrientes filosóficas en la era del *buddha* Gautama, el buda histórico, conocidos como *rokushi-gedō* 六師外道.

35 Sobre la estrategia de mimetización cultural de Valignano véanse Takase (2013) y Madrigal (2010).

36 Valignano instauró ciertas normas monásticas de escuelas budistas (Sk. *vinaya* Jp. *ritsu* 律) como prohibir la ingesta de carne (Takahashi, 2006: 119). Evitó llamar demasiado la atención con el fin de evitar el rechazo de los señores feudales y de las sectas budistas, optando por hacer que los jesuitas imitaran el sistema jerarquizado de las cinco escuelas budistas de Kioto (京都五山の階級制度) (Ibid, 134) y además, intentó

Valignano como parte de su interpretación teológica, influenciada a su vez por el pensamiento renacentista. A diferencia del particular etnocentrismo (Santa Cruz, 2014: 106) mostrado por jesuitas españoles y portugueses, éste, al igual que otros ilustres misioneros italianos en tierras orientales, prefirió adaptarse a la cultura autóctona (Madrigal, 2010: 515), lo cual no significa que el pionero de la misión, Javier, no lo hubiera intentado con anterioridad (Villamor, 2019). Valignano estuvo al cargo de la misión en Japón, en una época aún más convulsa que la de Javier, ya que entonces había una orden de expulsión que apremiaba más aún la misión. A pesar de la reforma hermenéutica, Valignano, decidió que lo más adecuado para evangelizar en Japón era utilizar términos budistas, por su afinidad con el pensamiento del pueblo japonés (Hazama, 2015). Un ejemplo fidedigno de esto es el texto cristiano *Fidesu no Qvio* 『ひですの経』 (FnQ). Éste cuenta con numerosas inexactitudes lexicográficas, entre las que destacan el desconcertante uso de términos budistas, de específico significado religioso, además de una gran disparidad de ideas, expuestas mediante una gran diversidad de transcripciones, inusuales a los textos cristianos.

## VI. *FIDESU NO QVIO*: EL SŪTRA DE LA FE

El *Sūtra de la Fe*<sup>37</sup> sería la traducción literal de este texto, traducción al japonés del primer tomo de la *Introducción del Símbolo de la Fe*, publicado por Luis de Granada en 1583, en Salamanca<sup>38</sup>. Este texto, que había permanecido oculto durante siglos, no muestra en sus páginas el nombre del traductor, siguiendo con la norma de los jesuitas de 1592, en la que se decidió no exponer el nombre del traductor en los textos, para valorar el mérito del trabajo en equipo. La adaptación japonesa que fue descubierta recientemente en la biblioteca Houghton de la Universidad de Harvard, indica que se imprimió en Nagasaki en 1611 (Orii, 2011a, 2011b). El texto encontrado indica que en la traducción participaron Hara Martinho 原マルチノ (1568-1629) y Diego de Mesquita

mimetizarse en una tierra en la que se ordenaba su expulsión, vistiéndose con las ropa típicas de la época: kimono 着物, *katabira* 帷子, *awase* 袷 (ibid, 137).

37 Todas las citas originales del FnQ de este trabajo han sido tomadas desde Orii, *et al.* (2011a).

38 A diferencia del texto original de Luis de Granada, pensado para introducir a los conversos en las enseñanzas cristianas, la falta de uniformidad del *Sūtra de la Fe*, repleto de términos transcritos directamente del latín, portugués, español y otros conceptos filosóficos propios de la aristotélica, desconocidos en Japón, debió de propiciar aún más en el pueblo japonés la sensación de que se trataba de un texto sagrado (Villamor, 2017). Esto es debido a que, desde antaño en Japón, hasta el día de hoy, los textos budistas se continúan recitando en chino clásico, precisamente porque se cree que su incompresibilidad proporciona que estos contienen un gran valor espiritual (Yamamoto, 1978: 45-47).

(1551-1614), a la vez que se identifica como supervisor de la traducción a Francesco Pasio (1554-1612), entre otros (Orii, 2011b: 175). Se sabe que Hara Martinho se encontraba precisamente entre los jóvenes japoneses conversos que fueron enviados por Valignano a Europa. Estos, conocidos como miembros de la embajada *Tenshō-ken'ō-shōnen-shisetsu* 天正遣欧少年使節<sup>39</sup>, trajeron consigo desde España y tradujeron numerosos libros de Luis de Granada, tras su regreso a Japón en 1590 (Sobczyk, 2013: 48), entre los que muy probablemente, se encontraban los primeros borradores traducidos como el *Sūtra de la Fe* (Villamor, 2017: 145).

Los textos cristianos traducidos en la década de 1590 cuentan con la característica común de, nuevamente, servirse de conceptos religiosos, de la extensa y para entonces desarrollada terminología, de textos budistas, a los cuales los nuevos conversos no solamente tenían acceso, sino que eran capaces de descifrar con el fin de utilizarlos como referencia para sus traducciones<sup>40</sup>. Esto queda reflejado en, primeramente, el título del FnQ. Sin duda su título: *Sūtra de la Fe* no es fortuito. Ningún otro texto cristiano incluye abiertamente el sinograma 經(-kyō), utilizado para describir los *sūtras* budistas. No cabe duda de que el contenido del texto original de Luis de Granada, redactado para introducir a un profano en el contexto cristiano, no implica la necesidad de utilizar este ideograma, sin decir que, en el propio diccionario VdLJ se recomienda evitar este singular sinograma en cualquier tipo de escritura cristiana (Komei, 1998: 256), con el objetivo de prevenir aquella incómoda confusión.

En cuanto a su lexicografía, el *Sūtra de la Fe* probablemente sea uno de los ejemplares más variopintas de todos los textos cristianos traducidos por la Compañía de Jesús a la lengua japonesa. A lo largo de este texto se pueden ver transcripciones fonéticas directas del latín<sup>41</sup>, portugués y español, transcritos en los fonogramas *kana*<sup>42</sup>, además de explicaciones de la filosofía aristotélica sobre

39 Los textos traducidos a partir de 1590, basados en las obras cristianas traídas desde el viejo continente por la embajada Tenshō, se caracterizan por una clara falta de uniformidad lexicológica (Komei, 1998: 91), además de que muestran términos que en la reforma hermenéutica ya habían sido desechados de las traducciones (Hazama, 2015: 156-179), sin mencionar, los paralelismos que se han encontrado entre estos escritos cristianos y ciertos textos budistas de la época (Ibid, 55).

40 Además, la nomenclatura utilizada para transcribir su título, concuerda con las menciones que se hacen sobre sus primeras traducciones ya para la década de 1590, fecha anterior a la indicada en la de impresión del texto hallado. Todo esto infiere que hubo diferentes versiones de traducciones japonesas del FnQ, antes y después del ejemplar encontrado (Villamor, 2017: 146).

41 Se cree que para la traducción al japonés se utilizaron también otras versiones en latín, posteriores al original de Luis de Granada publicado en Salamanca en español (Toyoshima, 2013: 2018).

42 Cf. anexos de Orii, 2011b.

los tipos de *anima*, así como una gran variedad de términos budistas, también en ideogramas *kanji*. La mayor disparidad se puede percibir en el capítulo XXIX de este texto<sup>43</sup>, quizás precisamente porque contiene partes inexistentes en el texto original en español, y otros apartados, que se han omitido de la traducción. Por ejemplo, en el FnQ para el concepto de “ángel” se transcribe como 安如 (Jp. *anjo*), a pesar de que en la reforma hermenéutica se instaba a evitar expresamente el uso de ideogramas chinos para este término (Cf. Tabla 1), mientras que, por otro lado, también se puede observar su transcripción fonética en *hiragana* あんじょ. En cuanto al término para Dios, el Creador, en el *Sūtra de la Fe* se utilizan transcripciones muy peculiares para el contexto cristiano, las cuales, cuentan con claros paralelismos con la tradición exegética de las colecciones de escrituras del budismo esotérico, especialmente con el texto *Dainichikyō Shoen Ōshō* (DSO) 『大日經疏演奥鈔』<sup>44</sup> (1356 d. C), atribuido a Gōhō 果實 (1306-1362)<sup>45</sup>. Diferentes términos fueron adaptados desde este texto, con un fin catequético, durante las múltiples traducciones del FnQ. Este conocido texto del budismo esotérico influirá también en textos posteriores como 『金剛頂大教王經私記』<sup>46</sup> 『大日經疏私記』<sup>47</sup>, entre los que se pueden encontrar indicios de antigua grafía Siddha(mātrkā) (悉曇文字)<sup>48</sup>, utilizada para transcribir fonéticamente lo inefable: los *mantras* esotéricos (Jp. *shingon* 真言)<sup>49</sup>.

En primer lugar, destaca la diversidad del FnQ para señalar la figura Divina. La clara falta de uniformidad es plausible, desde las abreviaturas para la voz latina Deus (御あるじ Ds, DS<sup>50</sup>) hasta los característicos sinogramas utilizados

43 Véase Villamor, 2017: 143-144.

44 T2216\_59.

45 Yamamoto, 2016: 73.

46 T2225\_61. Endō, 1974: 576

47 T2219\_60. Versión que se atribuye al monje japonés Donjaku 曇寂(1674-1742)(Yamamoto, 2016: 73).

48 La escritura Siddha está constituida por grafemas, desarrollados en el norte de la India a partir de la grafía Gupta, los cuales se crearon (circa s. IV d. C) desde la scriptum Brāhmī 梵字. Desde el s. VI hasta el X fue utilizada por todo el subcontinente indio y se trasmitió hasta territorio japonés por medio del budismo (Hashimoto, 2018: 364).

49 Sobre la problemática de ciertos fonogramas de estos arcanos grafemas véase Hashimoto (2018).

50 En el capítulo XXIX del FnQ se puede observar cómo la misericordia de DS (Deus) es expresada para con aquellos que cumplen con su voluntad, lo cual es descrito como poner en práctica el amor al prójimo 「DS の御体に全備し給ふ万善万徳は（中略）はかりなき御慈悲等の数々の御善徳願れ給ふ者也」. Este último concepto está transcrito con los sinogramas 慈悲 que hacen referencia a la compasión (Sk. *karuṇā*) y amor universal (Sk. *maitrī*), del pensamiento budista (Nakamura, 2020).

para señalar a figuras budistas (Jp. *sonshu* 尊主, Jp. *go-honzon* ご本尊, Jp. *sontai* 尊体)<sup>51</sup>.

「万物ハ DS に作られ奉り DS の御力に依るが故に所造依頼の各体也。(中略)如此自分の知恵を以てなつうらの道理を糺し、万像森羅を足しろとして深く至り高く昇りて天地万物の尊主 DS を弁へ知りたる者なり」(FnQ 七十四ウ) “Todas las cosas, fueron creadas por DS. Precisamente, debido a su poder, fue creado todo. Así fue diseñado cada cuerpo. [...] De este modo, mediante *la sabiduría*, aquel que busca la razón, por uno mismo será conocedor y defensor del excelentísimo DS, al comprender profundamente que [gracias a Él], todos los fenómenos de la naturaleza son (auto)suficientes.”

時像現聲語。先應簡擇。即誦部尊主眞言及印。若是魔作自然而退。或出語言與本法異。當知魔作 [...] (DSO) (T2216\_.59.0031a04-T2216\_.59.0031a06).

已諦思惟。當知此人等近於佛智慧已上當段自心本地佛喻水 [...] (DSO) (T2216\_.59.0033a26-T2216\_.59.0033a27)

蘇悉地經疏第四云。若不知時節輒爾修行者。違世道理。神祇不感。凡世間 森羅本則勝義。若違差別勝義亦難。故仁王般若云 [...] (DSO) (T2216\_.59.0049a26-T2216\_.59.0049a29).

Otro compuesto característico de sinogramas del FnQ es 色形. Los traductores de la misión jesuítica introdujeron este compuesto –que hace alusión al arcano concepto filosófico indio para describir lo empírico, la materia (Sk. *rūpa*) en el contexto budista traducido extensamente con el sinograma 色– en un intento de plasmar el concepto aristotélico *eidos*, referente al aspecto o forma exterior de un objeto. En el capítulo XXIX del FnQ, se observa cómo para introducir este término, 色形, se ha utilizado el término budista *myōkon* 命根, explicando que el cuerpo está dividido en cinco elementos, idea que proviene de los cinco agregados (Sk. *pañca-skandha* Jp. *go-un* 五蘊) en los que se divide en el análisis ontológico budista, del yo (無我), característico, de la filosofía budista<sup>52</sup>. En el XX del FnQ, además, se puede ver otra correspondencia en la

51 Suzuki (2015) explica que el molde de imprenta para el ideograma son 尊 es realmente extraño en la impresión de los textos cristianos e indica que este fue creado excepcionalmente, añadiendo que los conversos japoneses que contribuían en el proceso de traducción de los textos originales eran versados en la lectura de textos budistas.

52 「然バ生類の五体身分を割分けて見るに、色形の外に別に命根顕れざれば、色則あにまならざる物ハ皆是無也と云ハんハ理不尽也」 “Entonces, si observásemos dividiendo los *cinco*



que el reino de los cielos cristiano se equipara con la Tierra Pura 淨刹, a pesar de que éste último término ya había sido claramente definido antes en el VdLJ, como el paraíso en el que creen los budistas (異教徒).

「是亦 DS の御台、諸のあんじょべあとの快樂を受給ふ淨刹なれば、人智学力の至ざるも誠以理也」(FnQ 八十六ウ) “De este modo así, más allá del alcance del conocimiento del hombre, allí ciertamente en verdad residen los “ángeles” あんじょ y “beatos” べあと, en los aposentos de (Deus) DS, en el paraíso es donde estos se deleitan.

百里千里一時遊行乃至往來十方淨刹。而與衆聖俱聞正法。(DSO) (T2216\_.59.0198a15- T2216\_.59.0198a16).

No quedándose aquí, otro ejemplo de que el FnQ se tradujo adoptando expresiones e ideas características al contexto budista, es plausible en otras frases en las que se utilizan conceptos como *munen* 無念 y *gō* 業 (Sk. *karman*), e incluso el término *in'en* 因縁, a pesar de que este último en el VdLJ es definido como la idea de la interdependencia de los fenómenos que, según las creencias de los “gentiles”<sup>53</sup>, conlleva la reencarnación.

「多分はいんてれきと無念にして業なき事いかん。答云く、睡眠ハ其因縁多しといへども」(FnQ 八十一) “Quizás la inteligencia いんてれき y la no-mente no existen sin el karma. La respuesta es, dicen, que, el sueño está cuantiosamente condicionado por la interdependencia de los fenómenos.

義釋八云。第十四知時非時者。謂於種種事業。能用悉檀方便。既不失時。又不後時。善趣機會。動而有獲。如坐禪讀誦營事化人乃至行四威儀飲食睡眠等。(DSO) (T2216\_.59.0392b21-T2216\_.59.0392b24).

Esto no es todo, el capítulo XXIX del *Sūtra de la Fe* contiene no solamente términos budistas, sino referencias claras a ideas propias de la filosofía budista. Incluso llega a sugerir que el objetivo final del practicante religioso es lograr llegar a alcanzar un estado en el que se logró apagar el “fuego interno”, idea que nos obliga a entender que el objetivo cristiano según este pasaje, es una referencia a convertirse en un *buddha*, un ser que ha alcanzado el *nirvāṇa* 涅槃, término sánscrito que etimológicamente significa “extinción de la llama” (del

*componentes* de los seres vivos, que no se apareciera el origen de la vida (命根), sería irrazonable afirmar que todos no contienen este *alma* correspondiente a la materia (色)”.

53 Inyen, Innen(因縁)初め、起源または、原因。Ingua: (因果) *Chinami fatçuru* (因み果つる) または、mucui(報い) gentios 異教徒の考えによると、現世か前世でなした事に対する報い、すなわち、罰。Ingvano tçuqita fitode gozaru (因果の尽きた人でござる) 全く不幸な人。

deseo)<sup>54</sup>. Además, se llega a mencionar el término *kaige* 開解, explicado por Rodrigues en el VdLJ como *Satori uo firaqu* (悟りを開く), es decir alcanzar la iluminación.

El alcanzar la iluminación 開解, convirtiéndose en aquél que esto se manifiesta bajo la siguiente sospecha” 「此開解ハ、次の不審に尚頭はるべき者也」 (FnQ 七十九ウ).

我慢離慳執其心清淨自然見諸佛見淨刹也事刹者事字不審 (DSO) (T2216\_.59.0196c04-T2216\_.59.0196c05)

修空觀者若知諸法同如幻相。心無所得。豁然開解。悟一切法皆悉空寂 (DSO) (T2216\_.59.0460c26-T2216\_.59.0460c27).

El FnQ muestra cómo, para explicar la religión cristina los traductores de la Compañía de Jesús que estuvieron involucrados en las sucesivas versiones de este texto en lengua japonesa, decidieron continuar tomando como referencia la lexicografía budista. El FnQ deja constancia histórica del proceso traductológico en el que incluso se llegó a adoptar ciertas ideas budistas de manera inclusiva. La presión y mitigación social haría apremiar si cabe más la misión. El régimen feudal no permitía el tránsito libre y la persecución a cristianos era incesante<sup>55</sup>, por lo que la impresión de las adaptaciones de los textos cristianos fue ideada para distribuirse por los lugares más recónditos, donde la misión, bajo prohibición, no podía llegar. Además, se ha de tener en cuenta que hubo diferentes versiones de la traducción del *Sūtra de la Fe*, las cuales se fueron solapando ininterrumpidamente, derivando en la disparidad (Villamor, 2017: 143) que caracterizan las diferentes porciones, traducidas en momentos (y quizás también, lugares) diferentes. Esto explica la amalgama de piezas desordenadas que componen la versión del FnQ, encontrada en Harvard. En el texto encontrado se indica que fue impreso un año antes de que el segundo *shōgun* del linaje Tokugawa, Hidetada, prohibiese por completo el cristianismo en Japón en el año 1612. Por lo que, aunque contenga apartados traducidos muy

54 “El fuego, la llama restante que emane, finalmente, se convertirá en aquél en el que se ha apagado por completo [esa llama]” 「火も余の火より生じたるはかならず消失する者也」 『ひですの経』 (第29章の八十八才) .

55 Las ejecuciones que convertían en mártires a aquellos que no renunciaban a su fe, eran la sentencia que dictaba el edil popular que regía por descubrir a los cristianos, ocultos. El jesuita portugués Melchor Núñez (1520-1571) lo atestigua: “29. Oí yo dizir al bienaventurado padre mestre Francisco que este contentamiento tenía grande de los cristianos que avía hechos en Jipão: que si compliese, antes morirían por la fêe que deixar la ley de Jesu Christo. Házense muchos nobles y principales christianos, y quanto mejor entendimiento estos tie nen que los otros, tamto más fácilmente se comverten. Porque es gente muy amiga de se conformar com la razón” (Melchor Núñez Barreto, entre Goa y Cochín, abril de 1554) (Ruiz de Medina, 1990: 444-445).

probablemente en la década de 1590, podemos afirmar que los resultados de este breve análisis de este texto evidencian que, en la impresión de este texto, uno de los últimos de la misión jesuítica, no muestra un mayor nivel de perfeccionamiento ortotipográfico. La reforma hermenéutica como medida para solventar la controversia que les causó la introducción de términos budistas, no debía ser desconocida para los traductores de la Compañía de Jesús. Aun así, podemos decir que el FnQ muestra que estos continuaron sirviéndose de terminología budista, quizá incierta para los supervisores europeos del texto, además de que el tiempo no era propicio para una revisión exhaustiva de cada término. Por lo que una vez más, así como lo deseaba Javier, se dio más importancia a la pronta distribución del mensaje, que, a la precisión y pulcritud de la traducción. El contenido de este *Sūtra de la Fe* nos muestra el proceso y la situación social, apremiante, en la que los jesuitas y nuevos conversos lucharon afanosamente por entenderse.

## CONCLUSIONES

Javier llegó a territorio japonés con la voluntad de lograr el consentimiento estatal para extender el evangelio, manteniendo en el horizonte su mirada hacia los reinos chinos. Con gran valentía, además, pretendía dar uso de su dialéctica encarándose con los principales eruditos, en las universidades budistas, según él pensaba para así lograr avergonzarlos y ganarse el respeto del pueblo japonés. Al principio de la misión, Javier confió en sacrificar pequeños detalles priorizando la pronta adaptación de los jesuitas. Sin embargo, según los misioneros europeos iban interactuando y mejorando su capacidad para entender la lengua japonesa, se percataron de que habían utilizado términos que podían inducir en la malinterpretación teológica de ciertos conceptos clave. Con esto en mente se implementó la hermenéutica, tratando así de unificar los términos más importantes del evangelio, transcribiéndolos directamente en fonogramas desde el latín. No obstante, el tiempo apremiaba y la consecución de la misión peligraba. Como se ha expuesto a lo largo de este trabajo, el *Sūtra de la Fe* (FnQ) muestra este complejo proceso de inculturación y adaptación traductológica en la que los en la Compañía de Jesús, incluso en un período tardío, se continuó utilizando como referencia textos budistas en las traducciones. Los jesuitas pusieron su vida a merced de la misión. Bajo la presión de ser ejecutados, esta ardua y afanosa tarea realizada tras ganarse la confianza de los nuevos conversos, no consistía en lograr una traducción perfecta, sino en llegar al corazón del máximo número de personas posibles. Pudiera ser que cierta terminología budista pasase desapercibida para los

revisores de la edición del FnQ. Sin embargo, ante todo, hemos de recordar que el objetivo principal de sus traducciones era inspirar al neófito japonés, motivo por el que se prefirió relativizar, al menos, la forma de transmitir el mensaje, sirviéndose de la terminología budista.

La heterogeneidad propia de los procesos de inculturación en los que siempre se ven involucrados los traductores, suele superar con creces, aquello que, desde nuestra perspectiva y experiencias propias, concuerda como nuestra imaginación. De no ser así, la *acadēmīa* (Ἀκαδημία) carecería de sentido – pragmático– y se convertiría en una mera herramienta en pro del esencialismo. Para no caer en esta tendencia, debemos cuestionar en primer lugar nuestro punto de vista, el cual normalmente hace que no queramos ver que, en el pasado, aquello que creemos saber, no significaba lo mismo. El FnQ y las vicisitudes de Javier en territorio japonés, aun pudiendo ser del detrimento de muchos, nos exponen cómo estos lidiaron con las diferentes lenguas con las que trataron de solventar el dilema que tanto apuró a los jesuitas entonces.

#### ABREVIATURAS DE TRANSCRIPCIONES EN LENGUAS ORIENTALES

Sk.      sánscrito

Jp.      japonés

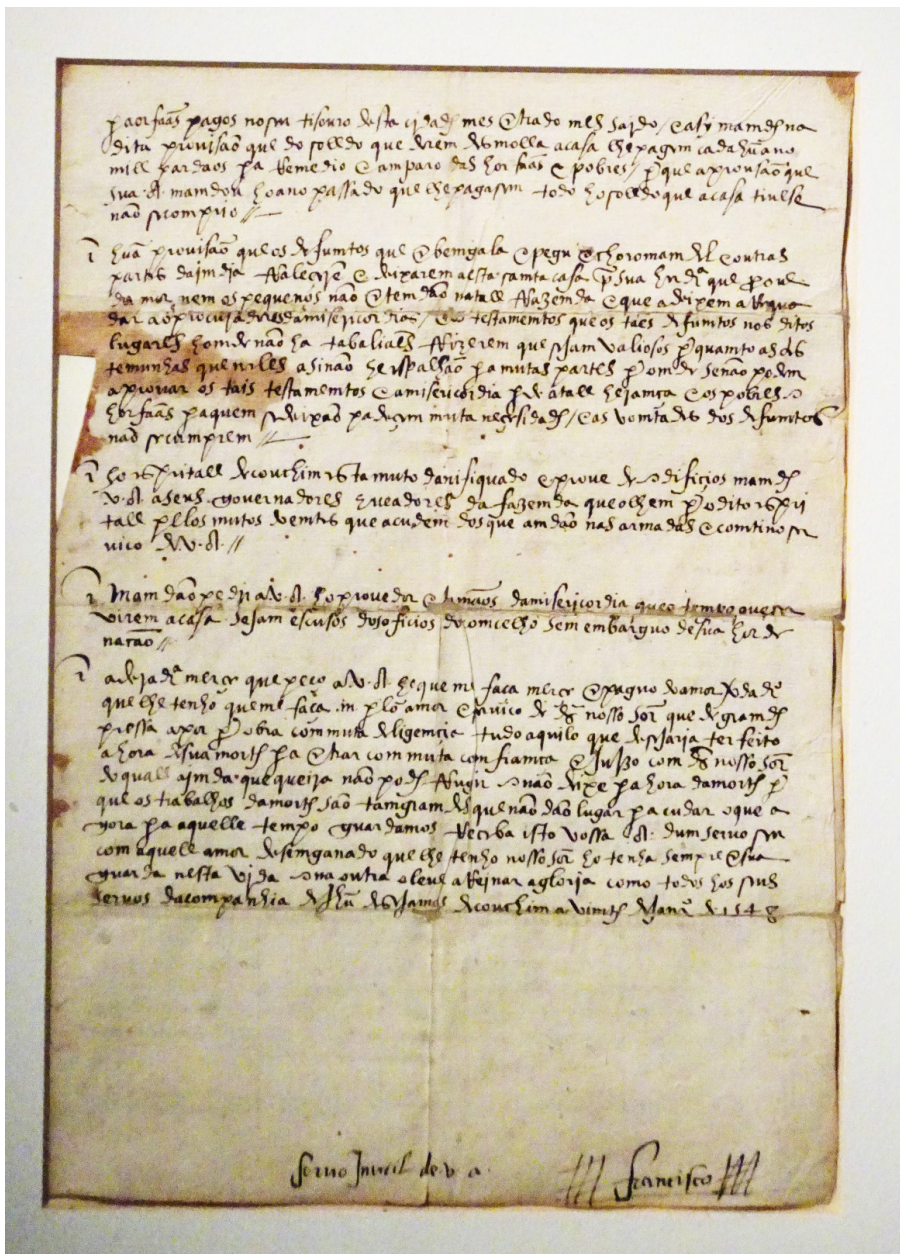
#### ABREVIATURAS FUENTES PRIMARIAS

FnQ      *Fidesu no Qvio*      『ひですの経』      Orii, et al. (2011a)

VdLJ      *Vocabvlario da Lingoa de Iapam*      『日葡辞書』      Doi, et al. (1980)

DSO      *Dainichikyō Shoen Ōshō*      『大日經疏演奥鈔』      T2216\_.59.

## Anexo I: Carta escrita por Javier en 1548 al rey de Portugal



(Archivo del museo de la Iglesia de Javier en Yamaguchi (Japón))

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## FUENTES PRIMARIAS

- Ruiz de Medina, J. G. (1990). *Documentos del Japón: 1547-1557 (Monumenta histórica Societatis Iesu vol 137)* Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.
- SAT Daizōkyō Text Database (2018). 大藏經テキストデータベース研究会. *Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies, Graduate School of Humanities and Sociology University of Tokio*. <https://21dzk.l.u-Tokio.ac.jp>.
- Xavier, F. & Valignano, A. *Monumenta Xaveriana: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta* (1899-1912). Madrid: Typis Augustini Avrial.
- Orii, Z. 折井善果, Shirai, J. 白井 純, Toyoshima, M. 豊島 正之 (2011a). 『ひですの経』 東京: 八木書店.
- Orii, Z. 2011b. *Kirishitan Kenkyū Dai 48 Shū: Hidesu no kyō* [Estudios Cristianos nº 48: Fidesu no Qvio] Tokio: Kyōbunkan.
- Schurhammer, G. 1964. *Yamaguchi no tōron* (Japanese version by Kamio, S. [The debates of Yamaguchi], Tokio: Shinseisha.

## FUENTES SECUNDARIAS

- App, U. (1997b). 'Part 2: From Kagoshima to Yamaguchi, 1549-1551'. *Eastern Buddhist New series*, 30(2): 214-244.
- Aragón, Miguel Ángel. "Claves de la misión (ad gentes) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier". *Cauriensia* 1 (2006) 219–226.
- Conlan, T. D. (2015). 'The Failed Attempt to Move the Emperor to Yamaguchi and the Fall of the Ōuchi'. *Japanese Studies*, 35(2), 185-203.
- Doi, T., Morita, T., Chōnan, M. (1980). *Hōyaku Nippoisho* [Japanese translation of Nippoisho] Tokio: Iwanamishoten.
- Endō, Y. 遠藤祐純. (1974). 「金剛頂経における真実について」, 『智山学報(梶芳光運博士古稀記念論文集 佛教と哲学)』, 23, pp. 582-572.
- Hashimoto, T. 橋本 貴子 (2018). 「悉曇文字の字形から見た『悉曇字記』の問題点: 語頭の長 ī, cha, ḍha を表す文字の字形を中心に」, 『東洋学報: 東洋文庫和文紀要』, 100(3), 364-342,
- Hazama, Y. (2015b). A • Varinyāno ni yoru bukkōgōsō no ito —Nihonshi (1601) wo tegakari ni —, [The A • Valignano's use of the Buddhist terms —with the 1601' Nihonshi as a clue], *Ajia Kirisutokyo Tagensei*, (13), pp. 35-52.
- Higashibaba, I. (2001). *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill Academic.
- Hoyos, P. (2016). *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)* (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires.

- Kishino, H. (2001). *Zabieru no dōhansha Anjirō* [The accompanist of Xavier, Anjirō]. Tokio: Rekishibunkaraiburari 126.
- Komei, R. (1998). *Kirishitan no bungaku —Jūnkyō wo unagasu koe* [The Christian literature — voices of the martyrdom] Tokio: Heibonsha.
- Madrigal, S. (2010). ‘Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: una relectura del " Sumario de las cosas de Japón"(1583)’, In Mariano Delgado and Hans Waldenfels (ed.) *Evangelium und Kultur*, pp. 501-517, Fribourg: Academic Press.
- Marino, G. (2016). João Rodrigues Tsūzu, de lingüista a historiador. El Livro terceiro da história eclesiástica de Japão, un código olvidado (siglo XVII). *Anuario de historia de la iglesia* (25), pp.381-404. <https://doi.org/10.15581/007.25.381-404>
- Milward, P. (1998). *Zabieru no mita nihon* [El Japón que vio Xavier]. Tokio: Kōdansha.
- Murakami, N. (1968). *Iezusukaishi nihontsūshin • Jō* [Japan News of the Jesuits • First Volume] Tokio: Shin'ikokusōsho.
- Nakamura, H. 中村元 (2020). *Jihi* 『慈悲』, Tokio: Kōdansha 東京: 講談社.
- Santa Cruz, A. M. (2014). ‘Referencias histórico-culturales en los escritos de los Jesuitas en el Japón del siglo XVI’, *Hispania Sacra*, 66 (133), pp. 75-107.
- Sobczyk, M. (2013). Higashi Tōjirō kyūzōbon “Kirishitan Shōmono” to Guía de pecadores to no kankei ni tsuite [On the Relation between the Kirishitan Shomono (Previously Owned by Higashi Tojiro) and Guía de Pecadores] *Nihonkenkyū* (48) pp.35-54.
- Suzuki, H. (2015). *Nihongokatsujiinsatsushi* [Historia de la imprenta en japonés] Nagoya: Nagoya Shuppankai.
- Takahashi, H. (2006). *Iezusukai no sekaisenryaku* [The strategy of the Jesuits to conquer the world], Tokio: Kōdansha Senshomechie.
- Takase, K. (2013). *Kirishitanjidai no bunka to shosō* [The diverse cultural aspects at the Christian period], Tokio: Yagishoten
- Toyoshima, M. (2013). *Kirishitan to shuppan* [Christians and their publications], Tokio: Yagishoten.
- Uno, Y. (2005a). “Iezusukai senkyōshitachi to nihongo: Zabieru rainichi kara 1560 nendai made wo chūshin ni” [The Jesuits and the Japanese: since the Xavier arrival to Japan until 1560's] *Nishōgakushadaigakujinbunronsō*, 74: 162-146.
- Uno, Y. (2005b). “1560 nendai zenhan ni okeru Iezusukai senkyōshi no katsudō ni tsuite” [About the activities of the Jesuits at the 1560's] *Nishōgakushadaigakujinbunronsō*, 75: 99-117.
- Villamor, E. (2017). Bukkyōyōgo ni yoru kirisutokyōfukyō, iezusukai no honyakusagyō ni okeru kattō, “Hidesu no kyō” dai 29 shō no rei kara [The Evangelization by Buddhist terminology —The translation dilemma reflected in the chapter 29 of the “Fidesu no qvio”], *Nihonkokusaibunkagakkainenpō* 15: 141-150.
- Villamor, E. (2019). ‘Xavier’s sacrifice and vision for introducing Christianity to Japan. Dissensions and similitudes between religious philosophical interrelations in the



- early days of the Jesuits in Japan'. *Hispania Sacra* (71) 143: 131-140.  
<https://doi.org/10.3989/hs.2019.009>.
- Villamor, E. (2020). *Yamaguchi, descubre el Japón desconocido*. Gijón: Editorial Satori.
- Villamor, E. (2022). 'Traducción de textos budistas: una aproximación histórica, filosófica y filológica — Antiguos desafíos y nuevos retos que supone su interpretación, tomando como ejemplo referencial el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*' — CLINA Revista interdisciplinaria de traducción, interpretación y comunicación intercultural (*in press*).
- Yamamoto, S. (1978). *Juyō to haijō no kiseki* [El milagro de la aceptación y el rechazo] Tokio: Shufunoyūsha.
- Yamamoto, T. 山本 隆信 (2016). 「伝統的な『大日経』研究とは何か：本宗における『大日経』講伝開筵に向けて」, 『現代密教』 (27), pp. 67-92.
- Zubillaga, F. (1968). *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Efraín Villamor Herrero  
 Facultad de Lenguas Extranjeras  
 Universidad de Teikyo  
 359 Otsuka Hachioji (Hachioji Campus)  
 City, Tokyo (Japón)  
<https://orcid.org/0000-0002-8274-3750>





Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.557>

## **POR UMA SINODALIDADE ECUMÊNICA NA IGREJA**

### ***FOR AN ECUMENICAL SYNODALITY IN THE CHURCH***

ELIAS WOLFF

*Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil*

Recibido: 22-12-2021

Aceptado: 22-4-2022

#### RESUMO

O Papa Francisco propõe um processo sinodal global, mostrando que a sinodalidade é constitutiva da Igreja na sua natureza de comunhão, participação e missão. Este facto tem implicações teológicas e pastorais para a Igreja Católica e também para a sua relação com as outras Igrejas. O objetivo deste artigo é verificar a dimensão ecuménica da sinodalidade. O método é a análise qualitativa de estudos ecuménicos que afirmam a sinodalidade em diferentes tradições eclesiais. Conclui-se que a reconciliação entre as Igrejas exige um caminho sinodal ecuménico para o testemunho da fé em Cristo e o anúncio do Evangelho no mundo de hoje.

*Palabras-chave:* Ecumenismo. Igreja. Missão. Sinodalidade.

#### ABSTRACT

Pope Francis proposes a global synodal process, showing that synodality is constitutive of the church in its nature of communion, participation and mission. This has theological and pastoral implications for the Catholic Church and also for its relationship with other

Churches. The objective of this article is to verify the ecumenical dimension of synodality. The method is the qualitative analysis of the ecumenical studies that affirm synodality in different ecclesial traditions. And it concludes that reconciliation between the churches requires an ecumenical synodal path for the witness of faith in Christ and the proclamation of the Gospel in today's world.

*Keywords:* Church. Ecumenism. Mission. Synodality.

## RESUMEN

El Papa Francisco propone un proceso sinodal global, mostrando que la sinodalidad es constitutiva de la Iglesia en su naturaleza de comunión, participación y misión. Esto tiene implicaciones teológicas y pastorales para la Iglesia Católica y también para su relación con otras Iglesias. El objetivo de este artículo es verificar la dimensión ecuménica de la sinodalidad. El método es el análisis cualitativo de estudios ecuménicos que afirman la sinodalidad en diferentes tradiciones eclesiales. Y concluye que la reconciliación entre las Iglesias requiere un camino sinodal ecuménico para el testimonio de la fe en Cristo y el anuncio del Evangelio en el mundo de hoy.

*Palabras clave:* Ecumenismo. Iglesia. Mission. Sinodalidad.

## I. INTRODUÇÃO

O papa Francisco propôs um processo sinodal global para a Igreja católica que por três anos (2021-2023), aprofundará a natureza sinodal da Igreja como um caminhar juntos, na comunhão, participação e missão. A questão central a ser respondida é:

como se realiza hoje, a diferentes níveis (do local ao universal) aquele «caminhar juntos» que permite à Igreja anunciar o Evangelho, em conformidade com a missão que lhe foi confiada; e que passos o Espírito nos convida a dar para crescer como Igreja sinodal?<sup>1</sup>

1 XVI Assembléia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos (AOSB), *Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão (Documento preparatório)*, 07 de setembro de 2021, n. 2, consultado em <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGH> ESEOK.

A resposta é buscada em três fases no processo sinodal global. Parte de baixo, nas Igrejas locais e nacionais nas duas primeiras fases e, na terceira, realiza um diálogo universal, na XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, em 2023. Esse processo inova por não ter apenas, mas também o laicato, homens e mulheres corresponsáveis na fé cristã e eclesial, o que “oferece, de fato, a oportunidade de adquirir novas perspectivas e novos pontos de vista para iluminar o exame do tema em discussão”<sup>2</sup>, buscando “Uma Igreja capaz de comunhão e de fraternidade, de participação e de subsidiariedade”<sup>3</sup>.

Refletimos aqui sobre as implicações ecumênicas da sinodalidade eclesial, sendo o ecumenismo um dos núcleos temáticos do Sínodo:

O diálogo entre cristãos de diferentes confissões, unidos por um único Batismo, ocupa um lugar particular no caminho sinodal. Que relacionamentos mantemos com os irmãos e as irmãs das outras Confissões cristãs? A que âmbitos se referem? Que frutos colhemos deste «caminhar juntos»? Quais são as dificuldades?<sup>4</sup>.

Este estudo visa colaborar na resposta a essas questões, explicitando a ecumenicidade da sinodalidade. O método é a análise qualitativa de documentos ecumênicos que apresentam a sinodalidade como uma proposta eclesial. O estudo verifica como igrejas diferentes assumem essa proposta. E conclui que ecumenicidade e sinodalidade se implicam mutuamente no ser e agir eclesial. A ecumenicidade da sinodalidade eclesial ajuda Igrejas diferentes a viverem “um intercâmbio de dons com o qual é possível enriquecer-se mutuamente caminhando rumo à unidade como harmonia reconciliada das inexauríveis riquezas do mistério de Cristo que se refletem na beleza do rosto da Igreja”<sup>5</sup>. Aprofundar essa possibilidade em perspectiva ecumênica é o que propomos neste estudo.

## II. IMPLICAÇÕES MÚTUAS ENTRE SINODALIDADE E ECUMENISMO

Para o papa Francisco, a sinodalidade é “o caminho que Deus espera da Igreja do Terceiro Milênio”<sup>6</sup>. Ele propõe uma conversão sinodal no *modus*

2 Comissão Teológica Internacional (CTI), *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, (Brasília: Edições CNBB, 2018), n. 111.

3 XVI AOSB, *Por uma Igreja sinodal*, 9.

4 XVI AOSB, *Por uma Igreja sinodal*, item VII.

5 CTI, *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 117.

6 Papa Francisco, “Discurso na comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos”, 17 de outubro de 2015, consultado em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html).

*essendi et operandi* da Igreja. Como o termo “sínodo” (Σύνοδος) indica, é um *caminhar juntos*, com espírito de abertura para acolher os diferentes jeitos de caminhar. Todos são “companheiros de viagem” (Σύνοδοι)<sup>7</sup> para uma meta comum, a “vida em abundância” (Jo 10,10) do Reino de Deus. A caminhada é feita por etapas, avaliando o percurso, o ritmo dos passos e redefinindo metas.

Isso tem implicações ecumênicas. Para crescer na comunhão de fé em Cristo, as diferentes Igrejas precisam caminhar juntas, acolhendo-se mutuamente:

devemos sempre lembrar-nos de que somos peregrinos, e peregrinamos juntos [...] abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus<sup>8</sup>.

Então a sinodalidade fortalece a esperança no caminho da fé comum. Pois “a realização da vida sinodal e o aprofundamento do seu significado teológico constituem um desafio e uma oportunidade de grande relevância no prosseguimento do caminho ecumênico”<sup>9</sup>. Tanto a sinodalidade eclesial exige o ecumenismo, quanto o ecumenismo exige a sinodalidade:

Também o delineamento de um novo clima nas relações ecumênicas com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais... impelem a uma renovada e aprofundada experiência e apresentação do mistério da Igreja na sua intrínseca dimensão sinodal<sup>10</sup>.

O desafio que emerge é alargar nas Igrejas os espaços de comunhão em suas estruturas, doutrinas, instituições. A sinodalidade ecumênica mostra-se como “a via mestra para a Igreja”<sup>11</sup>, caminhando com outras formas de compreender e viver o evangelho:

Ademais, a sinodalidade está no coração do empenho ecumênico dos cristãos, pois representa um convite a caminhar juntos na via em direção à plena comunhão e porque oferece – corretamente entendida – uma compreensão e uma

7 Inácio de Antioquia, *Carta aos Efésios*, 31. Cristianismo e Antiguidades, consultado em [https://cristianismoeantiguidade.weebly.com/uploads/7/8/7/2/78728182/carta\\_aos\\_ef%C3%89sios\\_in%C3%81cio\\_de\\_antioquia\\_cristianismo\\_antiguidade.pdf](https://cristianismoeantiguidade.weebly.com/uploads/7/8/7/2/78728182/carta_aos_ef%C3%89sios_in%C3%81cio_de_antioquia_cristianismo_antiguidade.pdf).

8 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*, (São Paulo: Paulus; Loyola, 2013), n. 244. (Daqui pra frente, EG).

9 CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 17.

10 CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 38.

11 XVI AOSB, *Por uma Igreja sinodal*, 9.

experiência da Igreja em que podem encontrar lugar as legítimas diversidades, na lógica de uma recíproca troca de dons à luz da verdade<sup>12</sup>.

É de se esperar que a proposta do papa Francisco avance nessa direção, tornando a Igreja mais condizente à sua natureza sinodal de forma ecumênica.

### III. ELEMENTOS BÍBLICOS E PATRÍSTICOS DA SINODALIDADE

A natureza sinodal da Igreja tem raízes bíblicas e patrísticas e vincula-se com o termo *koinonia*, indicando ter algo em comum, partilhar, participar. Ser igreja é fortalecer irmãos e irmãs na fé comum (Hb 10,25), o que assegura a fidelidade comunitária à vontade de Cristo sobre a unidade dos/as discípulos/as (Jo 17,21-23; Rm 15,5; 1Cor 1,10-16; 2Cor 13,11; Fil 2,2;4,2), concretizando-se na Ceia (1Cor 10,16-17), na reconciliação (Gl 2, 7-10), na solidariedade com os pobres (Rm 15, 26; 2Cor 8, 34), na vida e no testemunho da comunidade (At 2, 42-45).

Na patrística, a sinodalidade tem particular expressão no ministério eclesial. Para Cipriano o episcopado, “uno e indivisível”, torna os bispos solidários na dignidade episcopal<sup>13</sup> e corresponsáveis na fé e na missão da Igreja. A organização eclesial em províncias e regiões cria uma ordem hierárquica entre os bispos de uma mesma província, e o 6º. Cânon de Niceia reconhece o primado das sedes maiores, não como prestígio ou mera administração, mas de serviço à unidade. Irineu vê na solidariedade episcopal algo essencial do ministério eclesial, a unidade da tradição<sup>14</sup>. É uma unidade na diversidade, encarnando o evangelho em diferentes contextos. Na Igreja sinodal, a unidade (At 2,44-47; 4, 32-37) exige a diversidade (1Cor 12, 14-26) reconciliada na comunhão (Ef 5,27; Ap 21,2), pois as diferenças são dons do Espírito de Cristo para a sua Igreja e servem ao bem comum (1Cor 12, 4-7). Assim são as diferentes linguagens, os símbolos e as imagens do evangelho em cada época e lugar, expressando a catholicidade da fé.

Em sua história, nem sempre a Igreja soube enfrentar tensões, conflitos e divergências, sofrendo divisões (At 15; Gl 1-2) particularmente a partir do século XVI. Atualmente, intensifica-se a fragmentação do cristianismo, e

12 CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 9.

13 Cf. Cipriano de Cartago, *A unidade da Igreja Católica*, n. 2. Em *Obras completas. Patrística*, vol. 35/1, (São Paulo: Paulus 2016), 129-156.

14 Cf., Irineu de Lião, *Contra as heresias – Denúncia e refutação da falsa gnose*, Livro I, I, 10,1-2, (São Paulo: Paulus, 1995), 31-122.

algumas comunidades identificam a Igreja dos evangelhos consigo mesmas, exclusivamente. O caminho sinodal precisa favorecer uma conversão ecumênica para que as Igrejas obtenham consenso sobre os elementos considerados essenciais para a plena presença da Igreja de Cristo na história. Para isso é importante retornar às fontes bíblicas e patrísticas da sinodalidade, fortalecendo a acolhida mútua das Igrejas e a partilha dos recursos da missão: “Os dons espirituais de uma igreja podem servir de inspiração às outras”<sup>15</sup>. Isso é condição para a vivência do evangelho num exercício sinodal que envolve as Igrejas em todos os níveis, superando tendências discriminatórias e proselitistas, e afirmando um legítimo pluralismo, tão caro à Igreja primitiva.

#### IV. POR UMA COMPREENSÃO COMUM DE “IGREJA”

Entre as diferentes tradições eclesiais verifica-se, por um lado, convergências na concepção bíblica da Igreja como Povo de Deus (Ex 3, 9-10; Is 43, 21; Ez 37,26), Corpo de Cristo (Rm 12,3-6; 1Cor 10,17; 12,12-31; Gl 4,19), Templo do Espírito (1Cor 6,19; Ef 2,18). Por outro lado, há divergências nas instituições e estruturas organizacionais da Igreja, bem como nos elementos teológicos e doutrinários que as embasam.

No Novo Testamento, o termo *Igreja* (ἐκκλησία) refere-se à comunidade local, no singular (Jerusalém: At 15,4; Corinto: 1 Cor 1:2; 16,19; Roma: Rm 16,5; Rm 16:14, 15; Colossos: Col. 4:15) ou no plural, *Igrejas*. Hoje, diferentes eclesiologias seguem essa compreensão e por “Igreja local” entendem uma realidade situada, regional ou nacional, enquanto a “Igreja universal” é a comunhão das Igrejas locais. Na eclesiologia católica, *Igreja local* (*Ecclesia localis*) “pode indicar um conjunto mais ou menos homogêneo de Igrejas particulares, cuja constituição resulta sobretudo de elementos geográficos, históricos, linguísticos ou culturais”<sup>16</sup>. Designa a circunscrição eclesiástica diocesana, regional ou nacional. Por diocese, o Vaticano II entende a porção do povo de Deus confiada a um bispo com o seu presbitério, centrada na Eucaristia

15 Comissão Internacional Católica-Anglicana (CICA), “Autorità nella chiesa-I”, em *Enchiridion Oecumenicum I*, ed. por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu (Bologna: EDB, 1994), 8/73. Neste estudo, o *Enchiridion Oecumenicum* é particularmente útil porque apresenta os principais documentos do diálogo intereclesial que se reportam ao tema aqui estudado. A seguir, é citado como *EO* seguido do número do documento e o número do parágrafo. Na primeira citação, apresenta-se também o número do volume.

16 CTI, “Temi scelti di eclesiologia, in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II”, 1984, 5.1, consultado em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1984\\_ecclesiologia\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html).

e em comunhão com outros bispos e o papa<sup>17</sup>. É comum entender a diocese como *Igreja particular*, utilizando a expressão *Igreja local* para designar uma realidade regional, cultural, nacional que compreende várias dioceses<sup>18</sup>. Há convergências com a tradição ortodoxa no sentido que onde acontece uma verdadeira celebração eucarística, aí está a Igreja em sentido pleno<sup>19</sup>, com vínculos de fé, sacramentos e ministérios, mesmo se há divergências quanto ao regime e à comunhão eclesial<sup>20</sup>.

No protestantismo, Igreja é a congregação de fiéis reunidos/as para ouvir a Palavra e celebrar os sacramentos<sup>21</sup>. São comunidades locais que formam uma comunhão mais ampla, com estruturas jurídicas variáveis conforme os tempos e contextos, originando Igrejas diocesanas, regionais ou nacionais. Busca-se assegurar a comunhão na Palavra, na fé apostólica, nos mesmos sacramentos e ministérios eclesiais<sup>22</sup>.

Portanto, “Igreja local” indica Igrejas de uma região que se reúnem numa estrutura sinodal, com uma presidência. Então, “a Igreja local é uma diocese formada por certo número de paróquias”<sup>23</sup>. Como o modo e os níveis de Igreja (local, regional e universal) diferem, há diferentes - e divergentes - eclesiologias. A convergência é a fé na presença de Cristo na Igreja local, pelo que ela comunga com a Igreja universal. Mas a forma dessa comunhão ainda precisa ser consensuada para expressar a relação apropriada entre os diferentes níveis de vida numa Igreja plenamente unida<sup>24</sup>. Esse consenso precisa ser buscado no horizonte da sinodalidade, pois

sob a condução do Espírito Santo toda a Igreja é sinodal/conciliar, em todos os níveis da vida eclesial: local, regional e universal. A sinodalidade ou conciliaridade reflete o mistério da vida trinitária de Deus, e as estruturas da Igreja a exprimem com a finalidade de realizar a vida da comunidade como comunhão<sup>25</sup>.

17 Cf. Concílio Vaticano II, “Decreto Christus Dominus. Sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja”, em *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II* (São Paulo: Paulus, 1997), n. 11.

18 CTI, “Temi scelti di eclesiologia”, 5.1

19 Cf., Comissão Internacional Católica-Ortodoxa Calcedonense (CICOC), “Il mistero della Chiesa e dell’eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità”, *EO I*, cap. I 4/2187; cap. II, 3/2192.

20 Cf. Concílio Vaticano II, “Decreto Unitatis redintegratio. Sobre o ecumenismo”, em *Documento do Concílio*, o.c., n. 14-18. (Daqui pra frente, UR).

21 Cf. Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica* (São Paulo: ASTE, 2015), n. 32. Ver também, *A Confissão de Augsburg*, (São Leopoldo: Sinodal, 1999), n. 7.

22 Comissão Internacional Católica-Luterana (CICL), “Chiesa e giustificazione”, em *EO III*, ed. por Giovanni Cereti, James F. Puglisi, (EDB, Bologna 1995), 86/1316; 89/1319.

23 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 32.

24 Cf. Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 32.

25 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 53.

O Vaticano II reconhece elementos da Igreja de Cristo nas diferentes tradições eclesiais<sup>26</sup>, pelo que o Espírito as torna “meios de salvação”<sup>27</sup>. Para João Paulo II, Cristo tem nelas uma “presença operante”<sup>28</sup>, de modo que “para além dos limites da Comunidade católica, não existe o vazio eclesial”<sup>29</sup>. Por esse fato “resulta o empenho dos fiéis católicos para caminhar juntos com os outros cristãos em direção à plena e visível unidade”<sup>30</sup>.

Nesse empenho ecumênico, importa muito a partilha das experiências de sinodalidade entre as Igrejas. Essa experiência sinodal é intensa nas Igrejas da Reforma, vinculada à concepção de Igreja, dos sacramentos e dos ministérios<sup>31</sup>. Na tradição luterana, a Igreja tem um governo sinodal, no qual o laicato exerce o sacerdócio comum dos fiéis atuando na eleição de ministros/as e na manutenção da fidelidade do ensino do evangelho e na organização da vida eclesial. Na tradição reformada, a práxis sinodal integra-se na compreensão do ministério de pastores, doutores, presbíteros e diáconos. Os presbíteros governam a Igreja com os pastores, mas nas decisões sinodais participam também os ministros doutores, diáconos e fiéis leigos. Entre os anglicanos, a sinodalidade acontece nos níveis local, nacional e supranacional. Há uma ação conjunta entre bispos e comunidade, aqueles com seu “carisma e a autoridade pessoal” atuam em “sinergia” com “o dom do Espírito Santo derramado sobre a comunidade inteira”<sup>32</sup>.

As experiências de sinodalidade no protestantismo podem contribuir para a Igreja católica, onde elas são menos expressivas. É oportuno que o processo sinodal global explore essa possibilidade, favorecendo o mútuo reconhecimento entre as Igrejas na una e única Igreja de Cristo.

26 Concílio Vaticano II, “Constituição dogmática *Lumen gentium*. Sobre a Igreja”, em *Documentos do Concílio*, o.c. n. 15. (Daqui pra frente, LG); UR, n. 3.

27 UR, n. 3.

28 João Paulo II, *Carta encíclica Ut Unum Sint. Sobre o empenho ecumênico*, (São Paulo: Paulinas, 1995), n. 11. (Daqui pra frente, UUS).

29 UUS, n. 13. Ver também, Elias Wolff, “A hermenêutica ecumênica da fé cristã: uma contribuição ao diálogo entre católicos e luteranos no contexto dos 500 anos da Reforma de Lutero”, *Perspectiva Teológica*, 49 (2017): 101-125, doi: 10.20911/21768757v49n1p101/2017.

30 CTI, *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 115.

31 Cf. CTI, *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 36.

32 CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 36.



## 1. O MÚTUO RECONHECIMENTO NO ESSENCIAL

Diálogos ecumênicos concluem que “na Igreja local está presente e operante a Igreja universal”<sup>33</sup>. Igreja local e universal expressam a *Una sancta*, sem identificação exclusiva com ela. A questão é como a *Una Sancta* se organiza na história, com estruturas, ministérios, sacramentos, liturgias. Para alguns, esses elementos são *de iure divine*, essenciais ao ser eclesial e imutáveis; mas outros não atribuem a Deus nenhuma ordem institucional da Igreja, sendo todas relativas e mutáveis conforme as circunstâncias da missão. Uns pensam que “a fidelidade ao evangelho pode exigir uma ruptura na continuidade institucional”<sup>34</sup>; e outros buscam manter essa fidelidade sem rupturas ou separações.

A questão é complexa e pergunta como a Igreja de Cristo pode manifestar-se por instituições históricas. O mútuo reconhecimento exige que cada Igreja tenha em comum com as demais os elementos considerados essenciais do ser eclesial. O *essencial* não pode ser resumido ao mínimo, como mostram estudos sobre a expressão *satis est* do n. 7 da *Confissão de Augsburg*, a qual

não está em contradição com o número das quatro *notae* conforme o Credo Niceno (una, santa, católica e apostólica), nem com listas maiores que o próprio Lutero pôde apresentar. Tampouco exclui o ministério ordenado, que está implicado na pregação e na administração dos sacramentos<sup>35</sup>.

No diálogo multilateral, entende-se como elementos essenciais da Igreja

a comunidade dos que creem e são batizados, na qual a palavra de Deus é proclamada, a fé apostólica é confessada, os sacramentos celebrados, a obra redentora de Cristo pelo mundo é manifestada no testemunho, e um ministério de supervisão (em grego *episkopé*) é exercido por bispos ou outros ministros a serviço da comunidade<sup>36</sup>.

Cada um desses elementos precisa ser trabalhado em perspectiva ecumênica para serem *essenciais* a todas as Igrejas. Assim, o *satis est* remete a *tudo* o que está implicado na pregação da Palavra e administração dos sacramentos. Tal fato se expressa na Igreja sinodal e coloca cada Igreja local em comunhão com as outras através de estruturas específicas e processos de

33 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 31.

34 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 24.

35 Rudolf von Sinner, “Eclesiologia ecumênica – possibilidades e limites”. *Teocomunicação*, 41(2001): 58, <https://revistaseletronicas.puers.br/ojs/index.php/teo/article/view/9202/6336>

36 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 31.

*koinonia*<sup>37</sup>. A base para o mútuo reconhecimento no *essencial* é compreender as diferentes Igrejas e sua missão vinculadas ao plano de salvação que Deus realiza em Cristo. Nisso uma Igreja entende outras Igrejas como procedentes do ministério de Jesus, que convoca e envia discípulos/as (Mt 28,18-20; Mc 16,15; Lc 24, 45-49; Jo 20, 19-23; At 1,8)<sup>38</sup>. Então, “os cristãos creem e confessam com o Credo que a obra de Deus em Cristo pelo Espírito Santo e a *realidade* da Igreja estão intimamente ligadas”<sup>39</sup>.

## 2. UNIDADE NA DIVERSIDADE

O mútuo reconhecimento entre as Igrejas não significa torná-las iguais, pois diferentes formas de viver o evangelho são dons do Espírito para a fé comum (1Cor 12, 4-7). O desafio é o consenso sobre como Igrejas diferentes formam um mesmo corpo (1Cor 12,14-26). Assim os gentios puderam ser recebidos na comunhão com suas diferenças (At 15,1-29; 10,1-11.18), “Pois pareceu bem ao Espírito e a nós” (At 15,28). O Espírito forma a comunhão concedendo dons diversos. Ensina o papa Francisco: “E, se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros”<sup>40</sup>.

A comunhão eclesial acontece *através, com e na* diversidade, a exemplo de Pentecostes (At 2,1-4). O desafio ecumênico é mostrar que as diversas compreensões do evangelho entre as Igrejas expressam ação do único e mesmo Espírito (1Cor 12,11). O Vaticano II exorta:

Guardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja [...] conservem a devida liberdade tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina, como na diversidade de ritos litúrgicos e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade.<sup>41</sup>

Nesse sentido, Paulo VI afirmou na catedral de Fanar (1967) a unidade à luz do amor de Cristo e do amor fraterno, que as diferenças não devem esconder<sup>42</sup>. Em 1973, lembrou ao Patriarca Shenuda III o exemplo de Atanásio, que “reconheceu na Igreja do ocidente uma inequívoca identidade de fé ao

37 Cf. CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 116.

38 Comissão de Fé e Ordem, *A Igreja. Uma visão ecumênica*, 4.

39 Comissão de Fé e Ordem, *Confessing the One Faith. An ecumenical explication of the apostolic Faith as it is confessed in the nicene-constantinopolitan creed (381)*. (Genève-Eugene: WCC-Wipf & Stock, USA, 2010), n. 216.

40 EG, n. 246.

41 UR, n. 4.

42 Cf. CICL, “L’Unità davanti a noi”, *EO I*, 62/1611.

considerar o mistério do Deus uno e trino, não obstante algumas diferenças de termos e de método na teologia”<sup>43</sup>. Assim, no diálogo percebemos que “são tantas e tão valiosas as coisas que nos unem!”<sup>44</sup>, e as divergências precisam tornar-se uma “multiplicidade reconciliada”<sup>45</sup> no Espírito de Cristo.

Tal é o desafio de uma sinodalidade ecumênica: fazer da Igreja uma comunhão sinodal onde a multiplicidade “não deve ser apenas tolerada, mas ativamente buscada”<sup>46</sup>. O caminho sinodal precisa ajudar cada Igreja a “recolher o que o Espírito semeou neles (outras igrejas) como um dom também para nós”<sup>47</sup>.

### 3. IGREJA SINODAL: COMUNHÃO DE COMUNHÕES

No reconhecimento mútuo e pela unidade na diversidade, as Igrejas são chamadas a uma comunhão sinodal como exigência da fé vivida no culto e no serviço ao mundo. Formam uma “comunhão de comunhões”<sup>48</sup>, isto é, de Igrejas locais enquanto comunhão de pessoas reunidas pelo Espírito na caridade, na fé e na esperança, com o Batismo e a Eucaristia comuns - esta uma aspiração entre católicos e evangélicos. Atos 2, 42-47 mostra essa comunhão na Palavra, no pão, na oração e na solidariedade.

Trata-se de uma comunhão ecumênica que incide na catolicidade da fé vivida nas diversas tradições mutuamente reconhecidas e necessitadas umas das outras: “A recíproca interdependência de todas as igrejas é parte integrante da realidade da igreja como Deus quer que seja. Nenhuma igreja local que participa da Tradição viva pode considerar-se auto-suficiente”<sup>49</sup>. A sinodalidade permite às Igrejas compreenderem juntas como expressar o evangelho nos níveis local, regional e universal. Então “A forma sinodal do seu caminho exprime e promove o exercício da comunhão em cada uma das Igrejas locais peregrinas e entre estas na única Igreja de Cristo”<sup>50</sup>. Assim, a essência da sinodalidade ecumênica consiste no caminhar juntos rumo à comunhão na fé em Cristo e no serviço ao mundo. Testemunha o mesmo Deus presente e agindo nas diferentes Igrejas e colhe os frutos do seu Espírito como um bem para todas. Cumpre-se

43 CICL, “L’unità davanti a noi”, 63/1612.

44 EG, n. 246.

45 CICL, “Vie verso la comunione”, *EOI*, 36/1344.

46 CICL, “L’unità davanti a noi”, 30/1579.

47 EG, n. 346.

48 Jean M. Tillard, *Chiesa di Chiese. L’ecclesiologia di comunione*, 2ª ed. (Brescia: Queriniana 1989), 41.

49 CICA, *Autoridade na Igreja III*, (São Paulo: Paulinas 1999), 37.

50 CTI, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 51.

para as Igrejas a promessa: “Escutarão a minha voz e se tornarão um só rebanho e um só pastor” (Jo 10,16). E “a unidade da fé” (Ef 4,13) se expressa no serviço, na confissão e no ensino, que mesmo se vividos ou formulados diversamente não ferem a comunhão. Como comunhão de comunhões,

Lá onde a Igreja e as comunidades eclesiais confessam segundo a Escritura Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, como o único mediador da salvação para a glória de Deus, do Pai, do Filho e do Espírito Santo, existe uma fundamental unidade na fé<sup>51</sup>.

## V. A VISIBILIDADE DA SINODALIDADE ECUMÊNICA

A Igreja comunhão de comunhões necessita de instrumentos que possibilitam exercer a autoridade, formulando regras de fé e normas de vida<sup>52</sup>. E exercita essa autoridade em diferentes níveis e meios, como concílios ecumênicos da Igreja toda, ou concílios e sínodos locais das Igrejas aí representadas<sup>53</sup>. A sinodalidade ganha visibilidade numa variedade de organismos, instrumentos e instituições que reúnem lideranças eclesiais colegialmente não como indivíduos, mas como autoridade na vida das Igrejas. Nesses encontros conciliares e sinodais, “reuniões de caráter representativo”<sup>54</sup>, as Igrejas consultam-se mutuamente no discernimento da verdade do evangelho, expressando tanto o *sensus fidelium* de cada Igreja e na comunhão entre elas, quanto a práxis sinodal da *episkopé*<sup>55</sup>. A V Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (Nairobi, 1975), propôs a *comunhão conciliar* como modelo de estrutura sinodal, entendendo por isso “uma qualidade de vida no âmbito de cada Igreja individual”<sup>56</sup> que aponta para a comunhão. É a unidade de Igrejas separadas pelo espaço, cultura, tempo, doutrinas, como “comunhão conciliar de Igrejas locais, efetivamente unidas entre si”<sup>57</sup>. Nessa direção, as iniciativas que dão visibilidade à sinodalidade ecumênica possibilitam as condições necessárias

51 CICL, “Vie verso la comunione”, 26/1334.

52 CICA, “Autorità nella Chiesa-I”, 18/83.

53 CICA, “Autorità nella Chiesa-I”, 9/74.

54 CICL, “L’unità davanti a noi”, 29/1578.

55 CICA, *Autoridade na Igreja III*, 38.

56 Conselho Mundial de Igrejas (CMI), *Relatório da V assembleia*, em *EO V*, ed. por Stefano Rosso, Emilia Turco, (Bologna: EDB 2001), Seção II, 4/850.

57 CMI, *Relatório da V assembleia*, Seção II, 3/850.

para “gestar as divisões”<sup>58</sup> e orientar a sua superação. Alguns elementos são essenciais para isso, como veremos.

## 1. O MINISTÉRIO DA *EPISKOPÉ*, DE DIVERGÊNCIAS PARA CONSENSOS

O ideal é que as decisões na Igreja sejam tomadas em sínodos nos quais o conjunto das pessoas batizadas são corresponsáveis, sob a assistência do Espírito, na salvaguarda da integridade da fé. Isso não exclui quem recebe o ministério ordenado de uma particular responsabilidade no cuidado da fé. Entre essas pessoas, Igrejas em diálogo concordam que “os bispos têm uma responsabilidade particular na promoção da fé e no discernimento do erro; e a interação entre o bispo e o povo nesse exercício é salvaguarda da vida e da fidelidade cristã”<sup>59</sup>. Destaca-se, assim, o serviço da *episkopé* como “intrínseco à estrutura da Igreja, em conformidade com o mandato conferido por Cristo e reconhecido pela comunidade”<sup>60</sup>, com particular autoridade em benefício da *koinonia* eclesial<sup>61</sup>.

Contudo, divergências na doutrina da *episkopé* dividem as Igrejas. Uma coisa é afirmar o valor desse ministério, outra é identificá-lo formalmente com o episcopado. Quem o identifica entende que “a *episkopé* das igrejas é uma função de origem divina [...] os bispos recebem, para o exercício do seu ministério, especiais dons do Espírito Santo através da oração e a imposição das mãos”<sup>62</sup>. Quem não faz essa identificação, afirma que “a função da *episkopé* vem julgada necessária para a Igreja, mas a sua ordenação concreta é considerada fruto de iniciativas históricas e humanas”<sup>63</sup>. Católicos e ortodoxos afirmam a natureza sacramental do episcopado, de modo que a sua autoridade procede da ordenação. As demais tradições o entendem apenas como um poder de jurisdição, serviço temporário na Igreja, que teologicamente não se distingue do sacerdócio comum dos fiéis. Quanto ao sujeito, católicos e ortodoxos concordam que os bispos são mestres da fé, e apenas homens recebem o episcopado; as tradições protestantes concedem tal autoridade a um magistério múltiplo de pastores, visitadores, superintendentes, prepostos, faculdades de teologia, sínodos e concílios - e algumas ordenam mulheres. Quanto ao método, o catolicismo enfatiza a dimensão pessoal do ministério dos bispos; e o

58 Tillard, *Chiesa di Chiese*, 49.

59 CICA, “Autorità nella chiesa I”, 18/83.

60 CICA, “Autorità nella chiesa I”, 5/70.

61 CICA, *Autoridade na Igreja III*, 41-44.

62 CICM, “Verso una dichiarazione sulla chiesa”, *EO III*, 34/1614.

63 CICL, “Il ministero pastorale nella chiesa”, *EO I*, 43/1476.

protestantismo, como também a ortodoxia, o realiza no sistema sinodal e conciliar.

As divergências no episcopado dizem respeito à autoridade na Igreja sinodal, e “os problemas não resolvidos sobre a natureza e o exercício da autoridade na Igreja constituem um obstáculo à crescente experiência de unidade”<sup>64</sup> entre as igrejas. O desenvolvimento da ecumenicidade da sinodalidade requer a superação dessas divergências, afirmando um exercício da *episkopé* plausível de ser acolhida por Igrejas diferentes, de modo que uma Igreja reconheça nas outras os seus elementos essenciais e a sua verdadeira identidade com elas. Assim, a *episkopé* pode ser sinal visível da unidade, com uma particular responsabilidade para “a expressão desta unidade da sua Igreja com as outras”<sup>65</sup>.

## 2. A ECUMENICIDADE DA EPISKOPÉ

### 2.1 De uma *episkopé* partilhada entre as Igrejas

A ecumenicidade da *episkopé* desenvolve-se por etapas e embasa-se em graus diversos do seu exercício entre Igrejas que buscam a plena comunhão. Esses graus expressam tanto a unidade já alcançada entre elas, quanto as divergências existentes. E impelem ao desenvolvimento da sinodalidade ecumênica como “uma estrutura de igreja local, na qual as nossas igrejas, sem serem absorvidas, são de fato uma só coisa [como] unidade numa diversidade reconciliada”<sup>66</sup>. Isso acontece quando, com aprofundada consciência da ecumenicidade da própria identidade eclesial e no âmbito da cooperação pastoral, comunidades de cada Igreja mantêm relações com os seus próprios bispos, mas em muitas questões eles partilham o ministério de orientar pastoralmente suas comunidades.

No diálogo católico-ortodoxo calcedonense, essa possibilidade encontra o consenso de que estando os bispos unidos na fé, na caridade e na missão “em cada igreja local se encontra a una e única igreja, cada bispo não pode desligar a preocupação pela sua igreja da preocupação pela igreja universal”<sup>67</sup>. Trata-se

64 CICA, “Autorità nella chiesa I”, Premissa.

65 CICA, “Autorità nella chiesa I”, 8/73. Ver também: CICA, “Ministero e Ordinazione” (1977), *EO I*, 3-6/43-46. Com base a isso, a Igreja católica coloca os bispos como os primeiros responsáveis pelo ecumenismo. Cf. UR, n. 4; Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade Cristã, *Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, (Petrópolis: Vozes, 1994), n. 39.

66 CICL, “L’unità davanti a noi”, 127/1676.

67 CICOC, “Il mistero nella chiesa e nella eucharistia”, 4/2187.

de um nível superior de comunhão, com uma estrutura para as Igrejas locais que expressa a unidade, a catolicidade e a apostolicidade da Igreja. Não é impossível que um mesmo bispo cuide de comunidades de Igrejas diferentes, como acontece entre católicos armênios e maronitas, que possuem um bispo de rito latino, mesmo mantendo suas identidades, no interior de suas comunidades e fora do próprio país. No meio protestante, isso se observa nas *Landeskirchen* evangélicas unificadas da Alemanha, entre reformados e luteranos. A base é o reconhecimento da pertença à mesma Igreja de Cristo, com a profissão da fé apostólica, o Batismo e a Eucaristia, o reconhecimento dos membros e dos ministérios, o testemunho comum<sup>68</sup>.

O desafio é realizar essa prática entre católicos, ortodoxos e protestantes. Diálogos apontam que “se poderia pensar uma práxis desse gênero para a unidade eclesial entre católicos e luteranos”<sup>69</sup>, sem a necessidade de uma fusão de comunidades de Igrejas diferentes. A sinodalidade ecumênica na Igreja pode ser “múltipla e variada. E não se limita à hierarquia, mas abraça o serviço de todo o povo de Deus, incluindo carismas de fiéis leigos e se exprime também em estruturas e processos comunitários e sinodais”<sup>70</sup>. As Igrejas são desafiadas a viabilizar tal aspiração propondo uma estrutura sinodal que possibilite uma comunhão dinâmica e variável, conforme as parcerias do caminho sinodal. A comunhão é humana e configura-se conforme as situações que interpelam a fé, a esperança e o amor evangélicos. Isso impede a rigidez das estruturas eclesiais e faz da Igreja uma expressão da comunhão no Reino, com sentido escatológico quando o estado e a qualidade de vida cristã nos tornam “um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

## 2.2. A uma colegialidade ecumênica

A sinodalidade eclesial se expressa colegialmente. Na doutrina católica, o papa e os bispos formam “um único Colégio apostólico”, como sucessores dos Apóstolos que tem Pedro à frente<sup>71</sup>. Para superar resistências por quem entendia a colegialidade contrária ao primado pontifício, o Vaticano II mostrou que colegialidade não significa oligarquia. O sacramento da ordem concede aos bispos um poder pleno na Igreja no âmbito pastoral, não de jurisdição. A *potestas ordinis* deriva da consagração, e a *potestas iurisdictionis* é conferida

68 CICL, “L’unità davanti a noi”, 29/1578.

69 CICL, “L’unità davanti a noi”, 144/1693.

70 CICL, “L’unità davanti a noi”, 92/1641.

71 LG, n. 22a.

pelo papa: “A consagração episcopal confere ontologicamente e sacramentalmente a totalidade do ofício pastoral, embora o exercício desta função deva ser regulado segundo as normas da comunidade hierarquizada”<sup>72</sup>. Como a jurisdição não tem origem no sacramento, o colégio só exerce um poder pleno quando reunido com o papa, num vínculo de unidade, caridade e corresponsabilidade dos bispos entre si e com o papa. Assim, no “Concílio geral as decisões não são tomadas pelo papa tendo os bispos como assessores, mas do Sínodo no seu conjunto”<sup>73</sup>. Os bispos não se sentam em concílio como meros conselheiros ou informantes do papa, mas como juízes em matéria de fé, as decisões são tomadas *synodally*, pelo papa com os bispos<sup>74</sup>. Enfim, “O Concílio Ecumênico detém o poder supremo sobre toda a igreja”<sup>75</sup>.

A ecumenicidade da sinodalidade eclesial desafia a ampliar a colegialidade ministerial, envolvendo ministros/as de diferentes Igrejas. É uma aspiração para a futura unidade, mas algo já é possível hoje: as Igrejas podem recuperar as práticas de intercâmbio pastoral dos primórdios, como a participação na eleição ou ordenação de ministros/as de outra Igreja, a participação nos sínodos e concílios, a oração comum, a correspondência literária. São modos de expressar o grau de comunhão existente entre as Igrejas. Entre as tradições ortodoxa e católica, essa prática possibilita a uma Igreja local reconhecer a canonicidade de outra. Mas ela pode ser promovida entre todas as Igrejas. Isso não significa reconhecer o ministério delas com igual significado teológico, ou que uma comunidade viva plenamente na verdade eclesial e evangélica. Mas esse intercâmbio pastoral é um exercício para que a autoridade em uma Igreja não seja exercida isoladamente. Se Igrejas diferentes concordam “que a estrutura fundamental da Igreja e do seu ministério é colegial”<sup>76</sup>, o espírito de colegialidade e sinodalidade precisa ser desenvolvido entre elas visando um ministério de supervisão/*episkopé* que possa ser vivido ecumenicamente.

72 Gehard Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della lumen gentium*, 2ª. ed. (Milano: Jaca Book, 1982), 246.

73 Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 254.

74 Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 254.

75 Código de Direito Canônico, 23ª ed. (São Paulo: Loyola 2015), cân. 228, §1.

76 Comissão Internacional Católica-Reformada (CICR), *La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo*. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VII, ed. por Giovanni Cereti, James F. Puglisi (Bologna, EDB, 1994), 102/2418.



### 3. O MINISTÉRIO PETRINO

A sinodalidade ecumênica incide no ministério petrino, em torno do qual as divergências são delicadas. Na Bíblia, Pedro tem um primado no conjunto dos apóstolos (Mt 16,19; Lc 22,31-32; Jo 21,15-17), e a tradição católica o desenvolveu na sede de Roma, por crer que ali estão os túmulos de Pedro e de Paulo<sup>77</sup>. Entende-se que esse primado é *De iure divine*, sinal visível da comunhão, com prerrogativas de *jurisdição* episcopal, ordinária, direta, imediata, suprema e universal<sup>78</sup>, e de *infalibilidade* na definição solene de verdades de fé e moral<sup>79</sup>. O bispo de Roma, como sucessor de Pedro, testemunha a fé em Cristo (Mt 16,16; Lc 24,34; 1Cor 15,5) e “confirma os irmãos” (Lc 22,32). Assim, Roma tornou-se o principal e, por séculos, o único lugar de solução de problemas da Igreja universal<sup>80</sup>.

Infelizmente, a interpretação teológica do primado, suas estruturas e seu exercício nem sempre favorecem o objetivo da *koinonia*. Por vezes, interpretações dessa função são ofuscadas por interesses alheios à comunhão eclesial e ao ministério de supervisão que promove a fidelidade de todas as Igrejas a Cristo e de umas em relação às outras. Para superar isso, João Paulo II solicitou às igrejas contribuições para um exercício do primado favorável à unidade<sup>81</sup>. Nas respostas,

As igrejas perguntam-se em que medida existe a necessidade de tal primado, se a recusa dessa proposta implica em um não reconhecimento da eclesialidade das comunidades que fizerem essa recusa, e se aceitá-lo implica em aceitar também as definições dogmáticas promulgadas por esse ministério<sup>82</sup>.

Reconhecer o primado de Roma, ou outra sede, exige mudanças significativas em todas as Igrejas. Algumas concordam que a comunhão requer alguma forma de primado universal<sup>83</sup>, com a possibilidade de reconhecer que “o bispo de Roma oferece um ministério específico relativo ao discernimento da verdade, como expressão de primazia universal”<sup>84</sup>, de modo que “o primado universal do bispo de Roma faz parte de um desígnio de Deus em vista da

77 Concílio Vaticano I, *Constituição dogmática: Pastor aeternus*, em *Enchiridion Symbolorum*, ed. por Heinrich Deizinger-Peter Hunermann, 2ª ed. (Bologna: EDB 1996), n 3053-3055.

78 Concílio Vaticano I, *Pastor Aeternus*, 3059-3064.

79 Concílio Vaticano I, *Pastor Aeternus*, 3065-3074. Ver também, LG, n. 25.

80 Yves-Marie Congar, *Igreja e papado*, (São Paulo: Loyola, 1997), 11-32.

81 Cf. UUS, n. 95.

82 Cf. Elias Wolff, *A Unidade da Igreja. Ensaio de eclesiologia ecumênica*, (São Paulo: Paulus, 2007), 108.

83 CICA, “La chiesa come comunione”, 45/89.

84 CICA, *Autoridade na Igreja III*, 47.

*koinonia* universal nos termos compatíveis com ambas as nossas tradições”<sup>85</sup>. Mas o fato de Roma afirmar o exercício do ministério petrino apenas na forma primacial, obscurece as convergências.

O que está em questão não é tanto o primado, mas sua concepção teológica e a forma de exercê-lo. É preciso, ainda, esclarecer a origem, a natureza, o sujeito, a forma, a necessidade e a finalidade do primado como “salvaguarda da catolicidade de cada Igreja local e como um sinal da comunhão de todas as igrejas”<sup>86</sup>. Mesmo as Igrejas que concordam com um primado questionam se, como exercício pessoal, ele é *necessário* ou apenas uma *função possível*. E o propõe na forma sinodal ou conciliar, como mais viável à unidade universal<sup>87</sup>. Há dois elementos mais controversos: 1) a *jurisdição*, fonte de temor por receio “de um uso ilegítimo e incontrolado”<sup>88</sup>, questionando até que ponto suas decisões estão submetidas à crítica do evangelho<sup>89</sup>; 2) e a *infalibilidade*, rejeitada por se entender que apenas o evangelho tem autoridade infalível e absoluta<sup>90</sup>. Teme-se que a prerrogativa da infalibilidade diminua a soberania de Deus em relação à Igreja<sup>91</sup>: “esse conceito pode ser aplicado somente a Deus, e o seu uso em relação a um ser humano, mesmo se em circunstâncias minuciosamente definidas, pode provocar muitos mal-entendidos”<sup>92</sup>. E conclui-se que “as disposições jurídicas em vigor na Igreja têm sempre [...] forma e realização histórica e são, por isso, capazes e necessitadas de renovação e reestruturação”<sup>93</sup>.

Ao manifestar-se sobre o ensino de lideranças em diferentes Igrejas, o papa Francisco por vezes o acolhe, como a doutrina da criação do Patriarca Bartolomeu<sup>93</sup>; ou quando em Lund, pelos 500 anos da Reforma, afirmou que “A experiência espiritual de Martinho Lutero interpela-nos lembrando-nos que nada podemos fazer sem Deus [...] Lutero descobriu este Deus misericordioso

85 CICA, “Autorità nella chiesa I”, 24, letra b/89.

86 CICA, “Autorità nella chiesa I”, 12/77.

87 CICA, *Autoridade na Igreja III*, 45.47; CICL, “Il ministero pastorale”, 73/1507; CICM, “Verso una dichiarazione sulla chiesa”, 48-62/1628-1643; CICR, “Verso una comprensione comune della chiesa”, 142/2412; “La presenza di Cristo...”, 102/2418.

88 CICA, “Autorità nella chiesa-I”, 24, letra d/92.

89 CICL, “Chiesa e giustificazione”, 26/1256; CICM, “Verso una dichiarazione sulla chiesa”, 61-62/1641-1642.

90 Cf. CICA, “Autorità nella chiesa-I”, 24, letra c/91.

91 CICR, “La presenza di Cristo...”, 39/2354.

92 CICA, “Autorità nella chiesa-II”, *EO I*, 32/134.

93 Cf. Papa Francisco, *Laudato Si’. Sobre o cuidado da casa comum* (São Paulo: Paulinas, 2015), n. 7-9.

na Boa Nova de Jesus Cristo encarnado, morto e ressuscitado”<sup>94</sup>; ou na visita ao Conselho Mundial de Igrejas (2018), manifestando profundo apreço e reconhecimento pelo trabalho do Conselho, citando várias instâncias, como Fé e Constituição, a Comissão para a Missão e Evangelização, o Instituto Bose<sup>95</sup>. Isso mostra que o discernimento da verdade do Evangelho é um dom de Deus ao mundo cristão como um todo. O processo sinodal global católico pode ouvir as outras Igrejas no discernimento dessa verdade para o nosso tempo. O Espírito que concede o dom do discernimento atua para além do papa e das instituições católicas. Quando Francisco afirma que “não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo”<sup>96</sup>, mostra que na sinodalidade ecumênica nenhuma Igreja tem a última palavra sobre a verdade do evangelho. O caminho na verdade cristã exige reflexão e decisão conjuntas. Se em pontos essenciais da doutrina “a Igreja tem a autoridade de ensinar”<sup>97</sup>, é preciso perguntar se esse ofício precisa ser exercido sempre e exclusivamente pelo bispo de Roma na forma como é hoje. Numa sinodalidade ecumênica, é importante que o primado “se abra a uma nova situação”<sup>98</sup>. Afinal, “a permanência da Igreja na verdade não deve ser entendida de modo estático mas numa história dinâmica que se realiza, na Igreja e no mundo, sob a assistência do Espírito Santo na luta incessante contra o erro e o pecado”<sup>99</sup>. E nessa luta as Igrejas serão vitoriosas quando não mais combaterem umas às outras, mas afirmarem juntas a fé comum.

## CONCLUSÃO

Neste estudo tratamos de implicações ecumênicas da sinodalidade, como interpelações ao processo sinodal global proposto pelo papa Francisco. No atual contexto de pluralismo eclesial, é preciso fortalecer a consciência que nenhuma Igreja pode viver isolada das demais. A vida de uma Igreja precisa interagir com as demais por um intercâmbio e enriquecimento mútuos que caracterizam a

94 Papa Francisco, “Homilia durante a celebração ecumênica na Catedral Luterana em Lund”, 31 de outubro de 2016, consultado em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20161031\\_homelia-svezia-lund.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_homelia-svezia-lund.html).

95 Papa Francisco, “Discurso ao Centro Ecumênico - Visser't Hooft Hallm”, 21 de junho de 2018, consultado em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco\\_20180621\\_pellegrinaggio-ginevra.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pellegrinaggio-ginevra.html).

96 EG, n. 16.

97 CICM, “Rapporto di Honolulu (1981)”, *EOI*, 34/2156; CICA, “Autorità nella chiesa II”, 24/126; CICL, “Chiesa e giustificazione”, 205s/1435s.

98 UUS, n. 93.

99 CICL, “Il vangelo e la chiesa”, *EOI*, 23/1150.

sinodalidade ecumênica. Nisso não há ganhos para algumas Igrejas e perdas para outras, todas crescem na compreensão e vivência do evangelho, podendo “conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas ‘disponível para compreender as do outro’ e ‘sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos’”<sup>100</sup>.

Para que tal aconteça, alguns desafios precisam ser assumidos ecumenicamente: 1) a natureza sinodal da Igreja não é vivida apenas pela hierarquia eclesial, mas numa corresponsabilidade com os ministérios leigos, de homens e mulheres que formam a Igreja Povo de Deus. Nisso a Igreja católica tem muito a aprender do protestantismo histórico. 2) A ecumenicidade da sinodalidade exige das Igrejas um discernimento comum do que Deus revelou em Cristo e lhes sustenta na fé comum. Há situações no mundo e nas comunidades cristãs que exigem esse discernimento de forma colegiada, sinodal, ecumênica. 3) O esforço por fidelidade à verdade integral da fé e a prudência pastoral não deve intimidar a ecumenicidade do processo sinodal. Cada Igreja é convidada a alargar suas estruturas de diálogo, decisão e governo para acolher a contribuição de outras Igrejas, como também criar novas estruturas para isso. Isso condiz com a natureza sinodal da Igreja e a aspiração da unidade. 4) Enfim, a sinodalidade não é fim, mas instrumento. O fim é a comunhão no evangelho de Cristo, presente e operante na vida das Igrejas, que precisa ser acolhido e testemunhado conjuntamente, “para que o mundo creia” (Jo 17,21).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A Confissão de Augsburg*. Traduzido por Arnaldo Schuler. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- Antioquia, Inácio de. *Carta aos Efésios*. Cristianismo e Antiguidades. Consulta em:  
[https://cristianismoeantiguidade.weebly.com/uploads/7/8/7/2/78728182/carta\\_aos\\_ef%C3%89sios\\_in%C3%81cio\\_de\\_antioquia\\_cristianismo\\_antiguidade.pdf](https://cristianismoeantiguidade.weebly.com/uploads/7/8/7/2/78728182/carta_aos_ef%C3%89sios_in%C3%81cio_de_antioquia_cristianismo_antiguidade.pdf).  
 Consultado em 25 de janeiro de 2022.
- Cartago, Cipriano de. “A unidade da Igreja Católica”. Em *Obras completas. Patrística*, vol. 35/1, 129-156. Traduzido por Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 2016.
- Código de Direito Canônico. 23ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

100 EG, n. 251.

- Comissão de Fé e Ordem. *A Igreja. Uma visão ecumênica*. Traduzido por Walter Altmann. São Paulo: ASTE, 2015.
- Comissão de Fé e Ordem. *Confessing the One Faith. An ecumenical explication of the apostolic Faith as it is confessed in the nicene-constantinopolitan creed (381)*. Genève-Eugene: WCC-Wipf & Stock, USA, 2010.
- Comissão Internacional Católica-Anglicana. “Autorità nella chiesa-I”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 42-58. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Anglicana. “Autorità nella chiesa-II”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 69-85. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Anglicana. “La chiesa come comunione”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. III. Editado por Giovanni Cereti, James F. Puglisi, 24-53. Bologna: EDB, 1995.
- Comissão Internacional Católica-Anglicana. “Ministero e Ordinação” (1977). Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 26-35. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Anglicana. *Autoridade na Igreja III*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- Comissão Internacional Católica-Luterana. “Chiesa e giustificazione”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. III. Editado por Giovanni Cereti, James F. Puglisi, 551-696. Bologna: EDB, 1995.
- Comissão Internacional Católica-Luterana. “Il ministero pastorale nella Chiesa”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 702-741. Bologna: EDB 1994.
- Comissão Internacional Católica-Luterana. “Il vangelo e la chiesa”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 554-587. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Luterana. “L’unità davanti a noi”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 752-824. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Luterana. *Vie verso la comunione*. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 654-692. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Metodista. “O relatório de Denver (1971)”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 903-950. Bologna: EDB, 1994.

- Comissão Internacional Católica-Metodista. “Rapporto di Honolulu (1981)”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 992-1024. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Metodista. “Verso una dichiarazione sulla chesa”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. III. Editado por Giovanni Cereti, James F. Puglisi, 711-737. Bologna: EDB, 1995.
- Comissão Internacional Católica-Ortodoxa Calcedonense. “Il mistero della Chiesa e dell’eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I. Editado por Giovanni Cereti, Sever J. Voicu, 1028-1041. Bologna: EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Reformada. “La presenza di Cristo nella Chiesa e nel mondo”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VII. Editado por Giovanni Cereti, James F. Puglisi, 1093-1139. Bologna, EDB, 1994.
- Comissão Internacional Católica-Reformada. “Verso una comprensione comune della chiesa”. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. III. Editado por Giovanni Cereti-James F. Puglisi, 961-1031. Bologna: EDB, 1995.
- Comissão Teológica Internacional. *A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- Comissão Teológica Internacional. *Temi scelti di ecclesiologia, in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II*. Consulta em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1984\\_ecclesiologia\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html). Consultado em 26 de janeiro de 2022.
- Concílio Vaticano I. “Constituição dogmática Pastor aeternus”. Em *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 2ª ed. Editado por Heinrich Dezingher, Peter Hunermann, 1061-1064. Traduzido por Angelo Lanzoni, Giovanni Zaccherini. Bologna: EDB, 1996.
- Concílio Vaticano II. “Decreto Unitatis redintegratio. Sobre o ecumenismo”. Em *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, 215-239. São Paulo: Paulus, 1997.
- Concílio Vaticano II. “Constituição dogmática Lumen gentium. Sobre a Igreja”. Em *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, , 101-194. São Paulo: Paulus, 1997.
- Concílio Vaticano II. “Decreto Christus Dominus. Sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja”. Em *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, 241-275. São Paulo: Paulus, 1997.
- Congar, Yves-Marie. *Igreja e Papado*. Traduzido por Marcelo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1997.
- Conselho Mundial de Igrejas. *Relatório da V Assembleia*. Em *Enchiridion Oecumenicum*, vol. V. Editado por Stefano Rosso, Emilia Turco, 718-729. Bologna: EDB, 2001.

- Francisco, Papa. “Homilia durante a celebração ecumênica na Catedral Luterana em Lund” (31 de outubro de 2016). Consulta eletrônica: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20161031\\_omelia-svezia-lund.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html). Consultado em 24 de janeiro de 2022.
- Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013.
- Francisco, Papa. *Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Francisco, Papa. *Discurso no Centro Ecumênico - Visser't Hooft Hall* (21 de junho de 2018). Consulta eletrônica: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco\\_20180621\\_pellegrinaggio-ginevra.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pellegrinaggio-ginevra.html). Consultado em 23 de janeiro de 2022.
- Francisco, Papa. *Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos* (17 de outubro de 2015). Consulta eletrônica: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html). Consultado em 20 de janeiro de 2022.
- Lião, Irineu de. “Contra as Heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose”. Em *Obras Completas. Patrística*, vol. 4, 31-122. Traduzido por Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- Paulo II, João. *Carta encíclica Ut Unum Sint. Sobre o empenho ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- Philips, Gehard. *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento dela lumen gentium*. 2ª. ed. Milano: Jaca Book, 1982.
- Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade Cristã. *Diretório para a Aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Sinner, Rudolf von. “Eclesiologia ecumênica – possibilidades e limites”. *Teocomunicação*, 41 (2001): 55-68. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9202/6336>.
- Tillard, Jean M. *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*. 2ª. ed. Brescia: Queriniana 1989.
- Wolff, Elias. “A hermenêutica ecumênica da fé cristã: uma contribuição ao diálogo entre católicos e luteranos no contexto dos 500 anos da Reforma de Lutero”. *Perspectiva Teológica*, 49 (2017): 101-125. doi: 10.20911/21768757v49n1p101/2017

Wolff, Elias. *A Unidade da Igreja. Ensaio de ecclesiologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 2007.

XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, *Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão (Documento preparatório, 07/09/2021)*. Consulta eletrônica:

<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>. Consultado em 22 de janeiro de 2022.

Elias Wolff

Faculdade de Teologia

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rua Imaculada Conceição, 1155. Prado Velho

Curitiba-Paraná (Brasil)

<http://orcid.org/0000-0003-2479-2340>





**LA CONVERSIÓN PASTORAL MISIONERA DE LAS  
ESTRUCTURAS FORMATIVAS DE LOS FUTUROS PRESBITEROS  
EN CLAVE DE LA SINODALIDAD**

***THE MISSIONARY PASTORAL CONVERSION OF THE TRAINING  
STRUCTURES OF FUTURE PRIESTS IN THE KEY OF SYNODALITY***

ARIEL ALBERTO ZOTTOLA  
*Universidad Pontificia Bolivariana*

IVÁN-DARÍO TORO-JARAMILLO  
*Universidad Pontificia Bolivariana*

Recibido: 21-11-2023

Aceptado: 22-1-2024

RESUMEN

El presente artículo, en la lógica del método ver, juzgar y actuar, busca asumir los desafíos de la conversión pastoral misionera de las estructuras formativas de los futuros presbíteros a la luz de la realidad socio cultural que impacta en la vida de los formandos y las casas de formación. El concepto de crisis, los dinamismos internos del proceso de conversión y los valores vocacionales ofrecen pistas para identificar los momentos del itinerario formativo que necesitan de revisión. Finalmente, a la luz de las experiencias realizadas en la historia reciente, se proponen dos tiempos formativos que favorezcan la sinodalidad, esto es, la opción clara por la comunión, participación y misión: el tiempo de asimilación, con una estructura comunitaria, correspondiente por lo general al prope-  
deúutico, la etapa discipular y parte de la configuradora, con el objetivo del conocimiento de los valores vocacionales, y el tiempo de verificación, en una estructura parroquial en

“salida” correspondiente fundamentalmente a la etapa configuradora, con el objetivo de vivir de modo estable los valores vocacionales desde la caridad pastoral.

*Palabras clave:* Formación, Presbítero, Seminario, Conversión pastoral, Sinodalidad.

#### ABSTRACT

This article, in the logic of the see, judge and act method, seeks to take on the challenges of the missionary pastoral of conversion of the formation structures of future priests in light of the socio-cultural reality that impacts the lives of the formandi and the formation houses. The concept of crisis, the internal dynamics of the conversion process and vocational values offer clues to identify the moments in the itinerary of formation that need revision. Finally, in light of the experiences carried out in recent history, two formative times are proposed that favor synodality, that is, the clear option for communion, participation and mission. The time of assimilation, with a community structure, generally corresponding to the propaedeutic, the disciplic stage and part of the configuration stage, with the objective of knowledge of vocational values; and the time of verification, in a parish structure of, “a church which goes forth,” corresponding fundamentally to the configuration stage, with the objective of living vocational values in a stable way that stems from pastoral charity.

*Keywords:* Formation, Priesthood, Seminary, Pastoral Conversion, Synodality.

## I. INTRODUCCIÓN

La propuesta de la Iglesia desde *Pastores Dabo Vobis* podría denominarse de conversión comunitaria pedagógica<sup>1</sup>, desde una purificación con la vuelta a los objetivos fundamentales de los seminarios, que busca la presencia permanente, simple y servidora de los formadores y la unidad de orientación. De hecho, la conversión comunitaria es parte de lo denominado en la Iglesia como conversión pastoral, asumida en *Aparecida*<sup>2</sup> y universalizada por el Papa Francisco en su pontificado.

1 Cf. Juan Pablo II, Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores dabo vobis* (Lima: Salesiana-Paulinas, 1992), 60-62.65-69.

2 Cf. Víctor Manuel Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?* (Buenos Aires: Ágape, 2010), 13-29.

En la pastoral, habitualmente se buscan distinguir los objetivos de un proyecto evangelizador de sus mediaciones y las estructuras organizativas, para que estas puedan estar al servicio de la meta<sup>3</sup>. En la formación del clero, por lo general, las metas formativas con sus mediaciones y estructuras están casi identificadas<sup>4</sup>, ralentizando así, por no decir paralizando, los cambios que son necesarios.

El Papa Francisco, en *Evangelii Gaudium* expresaba el deseo, de que “todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no pueda dejar las cosas como están. Ya no nos sirve una simple administración”<sup>5</sup>. Tal vez en la vida de los seminarios diocesanos, este llamado no pasó de la programación de algunas actividades misioneras, pero no se asumieron los cambios necesarios, siguiendo la inercia, dejando las estructuras en la lógica del no innovar para ser fiel a la tradición, o tal vez porque no ha sido posible proponer un cambio.

La conversión pastoral en los seminarios, en las coordenadas ofrecidas por Francisco, citando a Pablo VI, brota de la toma de conciencia de la necesidad de profundizar en la percepción de la identidad y misión de estos centros de formación, comparándolos con su realidad<sup>6</sup>. A su vez, el Papa Francisco, evoca el Concilio Vaticano II, invitando a sumir la actitud de una permanente reforma, y a reconocer “las estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador”<sup>7</sup>.

La conversión pastoral, que exige la reforma de estructuras, buscará que todas ellas se vuelvan más misioneras, y se adapten a las condiciones actuales de la Iglesia<sup>8</sup>. Llama la atención que al referirse a las estructuras eclesiales cite la parroquia, las comunidades de base y pequeñas comunidades, la Iglesia particular, el obispado, las conferencias episcopales y hasta el papado, sin mencionar a los seminarios.

3 En el proceso de planificación pastoral participativo, después de elaborar el marco referencial y operacional, se revisa el marco organizacional para adaptarlo y orientarlo al fin. Cf. Agenor Brighenti, *Reconstruyendo a esperanza* (São Paulo: Paulus, 2000), 119-141; *Anunciar la buena noticia de la salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe* (México: Dabar, 2007), 224-231.

4 En la formación sacerdotal, la meta de configurar el propio corazón con el corazón pastoral de Jesús, no se visualiza fuera de la estructura del seminario comunitario, dentro de una estructura de régimen de internado.

5 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2013), 25.

6 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 26.

7 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 26.

8 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 27.

De todas maneras, el Papa Francisco invita a la Iglesia a ser audaces y creativos, abandonando el cómodo criterio pastoral de “siempre se ha hecho así”, para, “repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades”<sup>9</sup>, que, en este caso, los seminarios y casas de formación. Y porque el criterio es no caminar solos, será fundamental que la conversión pastoral y misionera de los seminarios sea asumida en el camino de la sinodalidad<sup>10</sup>.

Y para esbozar una propuesta, en la lógica de la Teología pastoral, que considera la reflexión teológica acto segundo<sup>11</sup>, después de más de una década en la vida diaria de los seminarios en diferentes latitudes del continente Latinoamericano, se seguirá como marco el método *ver, juzgar y actuar*<sup>12</sup>, inspirado en la Teología de los signos de los tiempos<sup>13</sup>.

## II. REALIDADES SOCIO CULTURALES QUE MÁS INFLUYEN EN LA FORMACIÓN DE LOS FUTUROS PRESBITEROS

En el análisis se tendrá en cuenta la influencia de la cultura actual en la vida de las personas que asumen un itinerario de discernimiento y formación presbiteral, reconociendo especialmente las realidades más deterioradas, descuidadas y desvalorizadas por el ambiente cultural y, por lo tanto, que se debe especialmente acompañar en la formación restaurando y reparando.

Sin cerrarse a ninguna clave de aproximación de la realidad contemporánea<sup>14</sup> es importante tener en cuenta que, las características de la misma se

9 Francisco, Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium, 33.

10 Textos que pueden ofrecer una comprensión global de la sinodalidad desde diferentes ámbitos y valen la pena ahondar: Comisión Teológica Internacional, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, 121. Consultado 19 julio, 2019. <http://www.vatican.va/roma/congregations/cfaith/ctidocuments/rccti20190302sinodalitasp.html>; Carlos María Galli, “La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional”, en *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, editado por Rafael Luciani y María del Pilar Silveira (Madrid: San Pablo, 2020), 17-40; José San José Prisco, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (Salamanca: Sígueme, 2022).

11 Cf. Segundo Galilea, “Teología de la liberación: intento de síntesis”, *Selecciones de Teología*, no. 76 (1980): 299-300.

12 Cf. Iván Darío Toro Jaramillo, “Conocimiento y métodos. Teoría del conocimiento / conocimiento teológico”, *Theologica Xaveriana*, no. 150 (2004): 330.

13 Cf. Carlos Shickendantz, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida Teología y Vida*, no. 58/4 (2017): 422.

14 Denominada por algunos de postmoderna, hiper-moderna, época postindustrial, sociedad del simulacro, modernidad tardía y modernidad líquida, entre otros. Cf. Jesús Rojano Martínez, “Vattimo, por ejemplo: cultura actual y fe cristiana”, *Razón y fe*, no. 1410 (2016): 320-321.

manifiestan de manera “biográfica” en las personas y comunidades. Por otro lado, en el contexto vocacional, especialmente latinoamericano, no se debe olvidar que la realidad de las culturas denominadas premoderna y moderna, siguen presentes en el ethos cultural de los jóvenes formandos ofreciendo una mezcla original en cada latitud del continente<sup>15</sup>.

Con respecto a las corrientes culturales contemporáneas, actualizando lo dicho en otro lugar<sup>16</sup>, se describirán algunos rasgos de la realidad. Lo primero que es importante decir es que, originalmente, este tiempo es expresión de un desencanto ante las promesas y las esperanzas que la modernidad había suscitado y una radicalización de alguno de sus objetivos. Ejemplo de ello, son los pasajes de la valorización de la subjetividad al individualismo narcisista, de la promoción del bien estar al consumismo esclavizante e indiferente ante las problemáticas sociales<sup>17</sup>, de la comunicación a la conectividad alienante, del cuidado de si a la lógica del simulacro<sup>18</sup> y de la secularización a la anemia espiritual supersticiosa<sup>19</sup>. Por eso, todo esto significa, entre otras cosas, que se está ante una reelaboración, relectura y reinterpretación de la modernidad<sup>20</sup>.

Por su lado, Bauman enseña que modernidad líquida es aquella cultura “en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas”<sup>21</sup>. En los seminarios y las casas de formación se observan, con más frecuencia que antes, crisis permanentes, movidas por los diversos estados de ánimo que no crean las condiciones para consolidarse o asimilar un valor o desafío formativo. Esto, puede ser caldo de cultivo para la instalación del consumismo, la fragmentación de los procesos y la pérdida del sentido de lo comunitario<sup>22</sup>.

15 Cf. Ariel Alberto Zottola, “Espiritualidad del presbítero diocesano: pistas para hacer de la crisis un Kairós en América Latina”, *Anales de Teología*, no. 23.1 (2021): 56.

16 Cf. Zottola, “Espiritualidad del presbítero diocesano: pistas para hacer la crisis un kairós”, 56-59.

17 Cf. Jesús Rojano Martínez, “La fe en la sociedad posmoderna”, *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias*, no. 9 (2003): 10.

18 Cf. Rojano Martínez, “La fe en la sociedad posmoderna”, 7.

19 En el inicio de la instalación del pensamiento postmoderno se produjo indiferencia delante de lo religioso y cuestionamientos de las instituciones religiosas, especialmente en la sociedad europea y en los grandes centros urbanos de América Latina. Cf. Rojano Martínez, “La fe en la sociedad posmoderna”, 7.

20 Cf. Juan Martín Velasco, *Ser Cristiano em uma cultura pós-moderna* (Madrid: PPC, 1996), 9-10; Ariel Alberto Zottola, “Pastoral da juventude, alguns princípios e propostas atuais para o seguimento de Jesus” (Dissertação de mestrado, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2007), 52.

21 Zygmunt Bauman, “Vida Líquida”, 5, consultado el 9 de febrero, 2021, <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/vida-liquida-zygmunt-bauman.pdf>.

22 Cf. Zygmunt Bauman, “Entrevista”, consultado el 18 de julio, 2019, <https://vimeo.com/27702137>.

A modo de síntesis, el autor identifica nuestro tiempo con el síndrome de la impaciencia, donde se busca satisfacer los deseos de forma instantánea. En esta manera de pensar, esperar se hace intolerable y, con el tiempo “las labores que solía efectuar diariamente, en general sin quejas y a menudo con placer, han llegado a considerarse (...) como una pérdida (...) de tiempo y energía”<sup>23</sup>. Esta manera de vivir cuestiona profundamente los largos procesos formativos, en condiciones de rutina y aislamiento, que no evidencian ninguna novedad intensa requerido por el ambiente.

Es probable, que esta nota de la cultura contemporánea tenga su origen en lo denunciado por Byung-Chul Han, que se refiere a la sociedad occidental como sociedad del cansancio por la exigencia de un exagerado rendimiento, marcado por la hiperactividad que llega a agotar, fragmentar, dispersar, sumergiendo a las personas en la superficialidad<sup>24</sup>. En los jóvenes es provocada por la super estimulación proveniente del imperativo de la participación en las redes sociales y el acceso a información.

Pero, para el acompañamiento de esa realidad, será fundamental entender que la tecnología y las redes no son usadas por los jóvenes, sino que viven en ellas, afectando (término neutro) su manera de percibirse, de relacionarse y de aprender<sup>25</sup>, y que además de peligros, existen inúmeras oportunidades que pueden ser explotadas y favorecidas en los procesos formativos<sup>26</sup>.

Sumado a todo lo dicho, en caso de no estar atentos a las consecuencias negativas del ambiente que se “respira”, puede instalarse lo caracterizado por pensamiento débil, centralidad de las emociones y erotización del ambiente, generando una crisis de alteridad, donde la persona ya “no es capaz de reconocer al otro en su alteridad”<sup>27</sup>. Esta realidad, que puede ser visualizada de modo diferente, contiene el llamado de cultivar una cultura vocacional recuperando la presencia del Otro y de los otros que tienen la capacidad de llamar, integrando lo racional, emocional y espiritual<sup>28</sup>.

23 Zygmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (Barcelona: Gedisa, 2008), 19.

24 Cf. Jesús Rojano Martínez, “Propuestas pastorales a partir del análisis socio-cultural de Byung-Chul Han”, *Salmanticensis*, no. 63 (2016): 418-420.

25 Cf. Francisco, Exhortación Apostólica postsinodal *Christus Vivit* (Lima: Paulinas, 2019), 86-88.

26 Cf. Rojano Martínez, “Propuestas pastorales a partir del análisis socio-cultural de Byung-Chul Han”, 431. Cf. Manuel Fandos, Iván Sánchez-López y Amor Pérez-Rodríguez, “El clero español ante las redes sociales e Internet. Riesgos y oportunidades”, *Cauriensia* 17 (2022): 129-150.

27 Rojano Martínez, “Propuestas pastorales a partir del análisis socio-cultural de Byung-Chul Han”, 429.

28 Cf. Equipo de Animación Vocacional Sol, *Curso Básico de Pastoral Vocacional* (México: Servicios de Animación Sol, 2007), 23-40. Puede consultarse a Melguizo Yepes, que al exponer las realidades de la cultura

Por otro lado, al contemplar la repercusión de la cultura contemporánea en el proceso de discernimiento vocacional y el futuro ministerio, es necesario visualizar el impacto que produce en la vivencia de la fe, en la manera de lidiar con las expectativas que generan las ofertas culturales como en la administración de las dificultades y crisis.

En la vivencia religiosa, a modo de reacción, pueden aparecer dos tipos de respuestas identificadas por Fresia, que siguiendo a la socióloga Daniele Hervieu Leger, caracteriza a las personas de “convertidos” y “peregrinos”<sup>29</sup>. Ambas reacciones, que aparentemente se presentan como contradictorias, en su mundo vital son respuestas existenciales similares por moverse en coordenadas semejantes suscitadas por las mismas necesidades profundas, la impaciencia delante de los procesos y la incapacidad para administrar la aridez en los diversos ámbitos. Ejemplo que pueden ayudar a graficar lo dicho, es el joven que asume el valor de la fraternidad o la oración en la medida que “lo sienta” o aquel que considera que tiene vocación en cuanto le duran “las consolaciones”, por usar el lenguaje ignaciano.

La primera, caracterizada por el convertido, asume formas rígidas de vivir la fe en busca de una fuerte identidad y pertenencia institucional. Esta reacción también puede ser identificada por el “atrincheramiento cognoscitivo” que cierra a la persona en un fundamentalismo que rechaza el pluralismo<sup>30</sup>. Pero eso no quiere decir que las realidades formativas sean asumidas por convicción y transforme su sensibilidad, su pensar y su estilo íntimo de vida. Lo preocupante en las estructuras formativas que se disponen es que están formateadas para este tipo de joven, que son una minoría en la sociedad, y que, por sus características personales, difícilmente circularán connaturalmente en la dinámica de la comunión, la participación y la misión. Siendo drásticos, de continuar la estructura formativa como está, el proyecto de Iglesia del Papa Francisco está destinado a naufragar.

Por otro lado, está el caracterizado como peregrino, que busca estructuras ligeras y abiertas, vive con autonomía su fe buscando un lugar dónde ser acogido y dónde sentirse identificado<sup>31</sup>. Este no para en ningún lugar y como dice el poeta popular sobre el que busca la felicidad: “Cuando la encuentra aquí, la va

actual que más repercuten en la vida de los presbiterios, hace referencia a la cultura narcisista, que privilegia la individualidad, promueve la liberación sexual, debilita el sentido de pertenencia, acentúa la satisfacción de los deseos, no consolida la confianza básica y vive al margen de Dios. Cf. Guillermo Melguizo Yepes, *Puente y no obstáculo. Deontología sacerdotal* (Bogotá: Celam, 2018).

29 Cf. Ariel Fresia, *Andar siempre andar* (Buenos Aires: Don Bosco, 2018), 34-35.

30 Cf. Rojano Martínez, “La fe en la sociedad posmoderna”, 13-14.

31 Cf. Fresia, *Andar siempre andar*, 34-35.

a buscar allá”<sup>32</sup>. En el ámbito del conocimiento, la reacción puede ser llamada de “rendición cognoscitiva” porque se acomoda acríticamente asumiendo las modas rebajando y acomodando el evangelio<sup>33</sup>. El problema de fondo del peregrino es que las experiencias y, en este caso las formativas, no consiguen ir más allá de sus emociones y su sensibilidad.

Por lo general, los seminaristas y los presbíteros jóvenes que manifiestan características de la persona convertida, pueden llegar a confundir cuando se los evalúa, ya que las manifestaciones exteriores difícilmente sean acompañadas de realidades interiores. Esto, porque en realidad se está delante de un joven inmerso en la cultura, que aprendió a defenderse de la inestabilidad del ambiente y las heridas de su historia, asumiendo posturas rígidas, pero no deja de ser un convertido postmoderno o líquido, por usar alguna de las categorías mencionadas. La tentación de los obispos y los formadores puede ser tranquilizar sus conciencias promoviendo formas exteriores de aparente consistencia y profundidad.

Teniendo en cuenta esas realidades, para desarrollar un proceso de formación inicial y permanente es preciso asumir un camino que no sea “una simple apariencia de hábitos virtuosos”<sup>34</sup>, sino una formación de la interioridad para la libertad, “sustentada” por convicciones (más allá de los sentimientos) y la experiencia de ser dueño de sí mismo. Para la realización de esta meta se requiere una pedagogía que despierte la pasión y parta de la sensibilidad del joven para abrirse a lo nuevo<sup>35</sup>.

En la relación con el ambiente cultural y sus ofertas, puede generarse en los seminaristas y presbíteros una disociación interna en el sujeto que se manifiesta en la “excesiva división entre lo sagrado y lo mundano”, entre “identidad personal y misión religiosa”, con un cierto complejo de inferioridad. Como relata Fernández, la persona puede pasar de “una predicación donde Dios es todo, a

32 Pablo Raúl Trullenque, “La Pucha con el hombre”, consultado el 19 de julio, 2019, <https://www.musica.com/letras.asp?letra=1415450>.

33 Cf. Rojano Martínez, “La fe en la sociedad posmoderna”, 14.

34 Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* (Buenos Aires: Agape, 2017), 41.

35 En los jóvenes con una mentalidad de convertido, si se le quiere ayudar a abrirse a la dimensión social del kerigma no es recomendable partir de autores polémicos. Si se quiere ayudar al peregrino a la vida de oración silenciosa, no es bueno iniciar por autores caracterizados por ser críticos de sus posturas ecléticas. La tentación puede ser no tener en cuenta el objetivo y dejarse llevar por las vanidades intelectuales o eclesiales que, en lugar de generar apertura, aíslan y no generan un pensamiento crítico.



buscar un grupo de amigos donde jamás se lo mencione”<sup>36</sup>, desear estudiar alguna carrera “civil” u otra actividad para ser valorado por el ambiente, buenos en sí mismos, pero con motivaciones interiores y hasta inconscientes, incoherentes con el sacerdocio<sup>37</sup>.

Cuando se inicia un camino de disociación crece en el presbítero diocesano, llamado a santificarse por el ejercicio del ministerio, la necesidad excesiva de los espacios privados, ya sean estos para actividades religiosas o bien lúdicas. Esto lleva con el tiempo a experimentar cierto rechazo de algunas actividades pastorales, especialmente las de acompañamiento personal y comunitario, propios de la sinodalidad. En el caso de los seminaristas, pierden el sabor de los momentos de oración, de estudios y hasta de la pastoral. De manera irónica, el autor comenta que esas acciones comienzan a vivirse como un “veneno que sólo puede tomarse de a gotas y por poco tiempo para no enfermarse”<sup>38</sup>. En el fondo, lo que más desgasta no son las tareas y la misión, sino la resistencia interna ante las personas, compromisos o imprevistos<sup>39</sup>.

Para comprender en profundidad las consecuencias de la problemática cuando no se las resuelve y mantiene en el tiempo, creyendo que desaparecerán por una acción mágica, tanto en el Convertido como en el Peregrino, Uriarte recuerda que el célibe, por su estilo de vida, donde el deseo y la misión están más vinculados que en el hombre casado, cuando experimenta dificultades en su tarea “induce más fácilmente una crisis de su celibato”<sup>40</sup>. Al mismo tiempo, la crisis en el celibato le causará desgano y asedia pastoral, ensimismándolo en su propio mundo interior y privado<sup>41</sup>.

La disociación, cuando se instala en el corazón, puede llevar a la pérdida de sentido de todo lo que tiene que ver con la propia vocación. Generalmente comienza con deseos que expresan una división interior, con una apariencia inofensiva. Con el tiempo, el seminarista o el presbítero se siente debilitado psíquica y espiritualmente, lo que lo lleva a hacer las cosas por mero cumplimiento. Con la repetición de esta situación las actividades se hacen “sin espiritualidad”, quedando ciegos ante la novedad del espíritu en el ministerio cotidiano. Ese

36 Víctor Manuel Fernández, *La oración pastoral*, (Buenos Aires: San Pablo, 2007), 12.

37 Cf. Fernández, *La oración pastoral*, 13.

38 Fernández, *La oración pastoral*, 15.

39 Cf. Fernández, *La oración pastoral*, 16-18; Víctor Manuel Fernández, “Las tendencias culturales en la vida sacerdotal”, *Seminarios*, no. 180 (2006): 204-205.

40 Juan María Uriarte, *El celibato* (Santander: Sal Terrae, 2015), 63.

41 Cf. Uriarte, *El celibato*, 63.

modo de vivir la acción, cuando perdura en el tiempo, instala a la persona en la rutina y el fastidio, hasta entrar en el cansancio orgánico y psicológico, espiritual y pastoral, que deja sin sentido el proyecto de vida<sup>42</sup>.

Cuando no se le da importancia a lo vivido, siendo ingenuos ante sus consecuencias, la insatisfacción busca respuestas en otras áreas de la persona convirtiéndose en compensaciones que, en algunos casos, podrá derivar en escándalos para la comunidad. La compensación, con su dinámica propia, que puede generar dependencias y adiciones de todo tipo, aparece en la vida de la persona cuando necesita fortalecer el equilibrio entre elección y renuncia<sup>43</sup>.

En este camino, en respuesta a la realidad, especialmente en la vertiente problemática y amenazante, se tendrán que identificar los recursos que contiene la propia experiencia, en la lógica de la percepción de sus fortalezas y oportunidades. También será fundamental percibir los movimientos interiores que desintegran a la persona para “actuar contra” la corriente, gestando nuevas y creativas maneras para asimilar el evangelio y los valores de la vocación específica.

### III. IMPACTO DE LAS REARIDADES SOCIO CULTURALES EN LAS PROPUESTAS FORMATIVAS

La formación inicial de los presbíteros a lo largo de la historia fue una experiencia nacida y revisada a causa de las crisis vividas por los ministros ordenados. En algunas ocasiones la Iglesia se adelantó a los acontecimientos y en otras fue detrás de las consecuencias negativas de esas crisis para la vida de la Iglesia y para las diversas instancias formativas. El mismo Jesucristo, delante de la llamada crisis de Galilea (Mc 8,27-33), se dedicó a la formación de la comunidad de los discípulos para transformar los paradigmas mesiánicos presentes en los apóstoles<sup>44</sup>.

42 Cf. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales* (Buenos Aires: Ágape, 2015), 100.

43 Cencini la define: “Con el mecanismo de la compensación la gratificación sexual fallida (no suficientemente integrada, o poco asimilada, o insuficientemente motivada por el sujeto) se recupera mediante una búsqueda de gratificaciones en otras áreas (o en otras necesidades), gratificaciones que permitirán al sujeto soportar la tensión ligada a esa renuncia sin tener que cambiar su propio estatus de vida o la elección hecha”. Amedeo Cencini, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales?* (Salamanca: Sígueme, 2016), 55. 67-83.

44 Cf. Carlos Bravo Gallardo, *Jesús homem em conflito* (São Paulo: Paulinas, 1997), 186.

Esa misma dinámica se ve en el Concilio de Trento (1545-1563), donde el discernimiento realizado por los padres conciliares llevó a la creación de los Seminarios Conciliares, a partir del decreto firmado el 15 de julio de 1563<sup>45</sup>. De hecho, Trento tuvo el mérito de la renovación de la vida de las Iglesias particulares refundando la experiencia cristiana alrededor de las parroquias y de las diócesis, y para ello, repensó la preparación del clero para responder a las nuevas necesidades pastorales de la época<sup>46</sup>.

Para identificar cómo impacta la realidad analizada en las estructuras formativas y la respuesta que se debe dar en la actualidad, la clave de lectura será la palabra *crisis*, etimológicamente derivada del griego *krisis*, la cual bebe del verbo *krino*, que significa “yo distingo” o “juzgo” o “discrimino” o “decido”<sup>47</sup>. Si el término ‘problema’ hace más referencia al dato objetivo, el término ‘crisis’ hace más referencia al plano subjetivo, a la vivencia y la manera de enfrentarlo.

Cencini al proponer una definición de ‘crisis’ se refiere a una “conciencia atormentada por una no correspondencia entre el yo ideal y el yo actual, que pide una elección o una conversión [...] para lograr un nuevo equilibrio de relaciones entre ideal y conducta de vida y una nueva definición del yo”<sup>48</sup>. Los elementos de la definición presentada pueden ayudar a enfocar el análisis de la realidad actual. Por ejemplo, en relación con la no correspondencia entre el yo ideal y el yo actual emerge la temática de los recursos humanos, espirituales, intelectuales y pastorales adquiridos en el seminario que pueden resultar insuficientes delante de los desafíos de la misión enfrentados. Y esto, porque la dinámica y estructura interna del seminario, donde se constata la existencia de un cuerpo doctrinal sobre la formación sacerdotal, que no termina de tener una traducción pedagógica y existencial coherente con los desafíos de la misión, esto es, un ideal que no encuentra los canales para encarnarse en la realidad.

Esa incoherencia en la propuesta formativa es cada vez más notoria, porque las dificultades internas que provocaban el cambio de época, que no pasaban de la falta de claridad en la propia identidad sacerdotal y la influencia cultural en el estilo de vida de los vocacionados, ahora tiene un impacto en las conductas afectivas y en el surgimiento de los escándalos sexuales.

45 Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia V* (Barcelona: Herder, 1986), 48-49.

46 Cf. Erio Castellucci, “Ensayo preliminar”, en *Reformar a los sacerdotes. Cómo repensar los seminarios*, por Brancozzi (Madrid: CCS, 2022), 14-15.

47 Cf. Amedeo Cencini, *La hora de Dios: La crisis en la vida del creyente* (Madrid: San Pablo, 2013), 52.

48 Cencini, *La hora de Dios*, 53.

De hecho, cuando la persona no consigue asimilar estos fenómenos desde el discernimiento a la luz de la fe, es impactada de manera negativa, y puede comenzar a vivir la vocación y la misión desde la mediocridad que provoca una disociación interior y puede llevar a las compensaciones. Y, si este fenómeno se generaliza en un presbiterio, se manifiesta lo llamado por Cencini de “extraño fenómeno de la selección adversa”<sup>49</sup>. Esta ley sociológica afirma básicamente que en una institución donde se vive mediocrementemente se atrae personas mediocres. Esto puede significar una supervivencia institucional pasajera y la pérdida del sentido y de significación en el mundo y en la Iglesia<sup>50</sup>.

Por su lado, Galimberti define la crisis como “momento de la vida caracterizado por una ruptura del equilibrio anteriormente adquirido y por la necesidad de transformar los esquemas habituales de comportamiento que se revelan más adecuados para hacer frente a la situación global”<sup>51</sup>. Con respecto a la ruptura del equilibrio anteriormente adquirido, es necesario analizar el camino de transformación que la formación del clero sufrió desde la creación de los Seminarios Conciliares en el Concilio de Trento (1563) hasta nuestros días. Esa reflexión puede llevar a preguntarse: ¿la estructura del seminario se supo adaptar a los cambios de la historia?, ¿cuáles son los elementos permanentes y cuáles necesitan de reforma en la formación del clero?, ¿cómo encontrar un nuevo equilibrio entre las demandas de la realidad, la identidad del ministerio y la propuesta formativa de la Iglesia?

También se reconoce una ruptura en el equilibrio anteriormente adquirido en los tiempos y espacios formativos de los jóvenes contemporáneos. En los dinamismos internos para asimilar los valores vocacionales y la necesaria conversión para asumir la vocación específica, pueden identificarse cuatro fases, que ofrecen elementos para el discernimiento de los tiempos y de los espacios formativos. En la fase pre-contemplativa, la persona no está interesada en cambiar, o por no saber de su necesidad o por no conocer los beneficios o consecuencias del estado actual. Por lo general, esta etapa coincide con la etapa propedéutica y a lo sumo el primer año de la etapa discipular, dependiendo de la disponibilidad o indisponibilidad formativa del joven. Los desafíos formativos de estos años son “estar abierto a” y “estar atentos a”. La fase contemplativa, donde se pone en práctica el valor asumido y se comienza a degustar los beneficios del cambio, pero de manera inestable, suele coincidir con el segundo y el tercer año de la etapa discipular, e incluso, en algunos casos, en el primer año

49 Amedeo Cencini, “Nuevas realidades en materia vocacional”, *Seminarios*, no. 218 (2016): 56

50 Cf. Cencini, “Nuevas realidades en materia vocacional”, 56

51 Cencini, *La hora de Dios*, 53.

de la etapa configuradora, donde se asume el desafío formativo de “liberarse de” y de hacer una primera opción vocacional estable.

En la fase activa, se asume el cambio de actitud de manera estable y para que sea verificable este dura entre seis meses a cinco años. Si se considera que la etapa configuradora dura cuatro años y la etapa pastoral hasta la ordenación de uno a dos años, en este tiempo formativo todavía se está en la fase activa y por el cambio de vida al salir a la etapa pastoral es muy frecuente el abandono del camino iniciado. Y, finalmente, en la fase asimilativa, ya se asumió, personalizó y encarnó el cambio<sup>52</sup>.

Otro elemento que puede servir para el discernimiento de los tiempos y espacios formativos en estas fases, es la constatación de una paradoja en las estructuras formativas actuales. Si, por un lado, los jóvenes que llegan, parece ser que necesitan más tiempo para ser trabajados y asimilar los valores vocacionales, por otro lado, en los últimos años de seminario, parecería ser que viven una involución, que se expresa en algunos con un proceso de adolescentización y en otros con la incorporación de mañas clericales que lo hacen perder el ardor pastoral y la espiritualidad auténtica.

Y, con estos elementos, será clave identificar los desafíos de la misión que el joven enfrentará en el futuro ministerio, evidenciando la ruptura que debe experimentar inmediatamente antes de la ordenación, y desde ahí, proponer unos tiempos y espacios que favorezcan el proceso de madurez.

En la dimensión humana personal, el joven, después de pasar ocho años en régimen de internado, con relaciones acotadas, enfrentará el desafío de vivir una afectividad y sexualidad oblativa, desinteresada y abierta a todo el pueblo de Dios, especialmente en el trato cotidiano con el mundo femenino.

En la dimensión humana comunitaria, después de pasar ocho años formando sus grupos y hasta eligiendo con quien compartir, enfrentará el desafío de vivir la fraternidad presbiteral con uno, dos o a lo sumo tres compañeros que no elige, desde la apertura, el trabajo en equipo, la reconciliación y el recomienzo.

En la dimensión espiritual, después de los años de seminario teniendo un horario y la organización de las actividades que favorecen la vida de oración, en

52 Cf. James O. Prochaska, “¿Cómo cambian las personas, y cómo podemos cambiar nosotros para ayudar a muchas más personas?”, consultado el 9 de noviembre, 2021, <https://psicopedia.org/wp-content/uploads/2015/02/prochaska-motivacion-para-el-cambio.pdf>.

un régimen casi monacal, es llamado a asumir una vida de oración y las virtudes correspondientes vividas en la agitación del ejercicio del ministerio.

En la dimensión intelectual, después de pasar años estudiando casi de manera abstracta, debido al encerramiento de los formandos en seminarios y casas de formación, sin el contacto directo con las preocupaciones del pueblo de Dios, con el ambiente y los tiempos ordenados para favorecer la reflexión, asume el desafío de tener una capacidad de estudio y reflexión a partir de la problemática vivida por el pueblo de Dios, buscando encontrar los tiempos para ello.

En la dimensión pastoral, después de pasar años ejerciendo una pastoral de fin de semana, con el diálogo y discernimiento casi exclusivo con el sacerdote, en un régimen separado de la gente, asume la misión de servir a la comunidad favoreciendo la comunión, la participación y la misión, estando y disfrutando de la gracia de ser pueblo de Dios.

Y, por lo general, el pasaje de cambio de régimen, donde se pasa del internado al ejercicio del ministerio, en el medio o al final de la fase activa, tiempo de la consolidación de los desafíos y valores vocacionales, acaba paralizando y provocando regresiones por el abandono de los objetivos formativos. El abandono de la oración y la lectura, los conflictos comunitarios, las relaciones desordenadas y muestras de clericalismo<sup>53</sup> en las actividades pastorales, pueden ser manifestaciones de los tiempos y espacios formativos en crisis, que evidencian la necesidad de abandonar estructuras caducas y asumir los cambios necesarios para mejor responder a la misión que asumirán los futuros presbíteros<sup>54</sup>.

#### IV. EXPERIENCIAS DE RENOVACIÓN EN LA VIDA DE LOS SEMINARIOS

Para responder a estos desafíos en los días de hoy, en primer lugar, es necesario enfrentar los problemas de manera activa, para dejar de lado la queja

53 Se entiende por clericalismo a las relaciones asimétricas entre una autoridad eclesiástica y los fieles, marcadas por el “uso excesivo de poder” de una parte, la cual se hace patológica cuando del otro lado se responde con una “correlativa reacción de sumisión”. En comunidades marcadas por el clericalismo, el sacerdote tiene toda la autoridad y a los laicos les queda obedecer sin dar ninguna opinión. Cf. Daniel Portillo Trevizo, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores en la Iglesia católica* (México: Universidad Pontificia de México, 2017), 67-73.

54 La citada obra de Brancozzi ofrece, asociado al análisis de la realidad, motivos eclesiológicos, pastorales y culturales para encarar el desafío sentido de repensar los seminarios. El autor se centre en la realidad italiana y aunque no delimite una propuesta concreta, ofrece pistas y criterios que pueden ser útiles en el andar de la concretización de las experiencias.

paralizante y hacer de las circunstancias actuales una oportunidad, un Kairós<sup>55</sup>. Por eso, ante estos elementos evidenciados, se esbozará una propuesta de espacios y tiempos en las estructuras de los seminarios diocesanos para los tiempos actuales, para que estos respondan más adecuadamente a los fines y el modelo formativo asumido.

El punto de partida y de llegada será la praxis de Jesús con sus discípulos. Como fue indicado anteriormente, ante la crisis de Galilea (Mc 8,27-33), se dedicó en la segunda parte del evangelio de Marcos a la formación de los discípulos para transformar sus paradigmas mesiánicos<sup>56</sup>, que tienen que ver con las mediaciones de la salvación ofrecidas por Dios, que se traducía en la manera de ellos relacionarse con Jesús, entre ellos y con el pueblo que estaba con el maestro. Jesús acompaña a sus discípulos en la unidad (Mc 9,11-10,45), respondiendo a todas las preguntas que le hacen<sup>57</sup>, clarificando lo que consideraba necesario<sup>58</sup> y corrigiendo las prácticas erradas<sup>59</sup>.

En estas y otras páginas del evangelio, se pueden contemplar algunas intervenciones formativas del maestro, que “nos permiten ver cómo Jesús sabía hacerse presente y ausente, sabía el momento de corregir y el momento para elogiar, el momento de acompañar y la ocasión para enviar y dejar que los apóstoles afrontaran el reto misionero”<sup>60</sup>. Fue un camino de formación itinerante, teórico y práctico, en función del futuro ministerio de los apóstoles. Y, en esa línea de pensamiento, Ortiz Lozada, aplicándolo a la casa de formación, afirma que “el seminario debe ser, ante todo, la comunidad de los seguidores del Señor que aspiran a una configuración total con Él”<sup>61</sup>.

La crisis y la necesidad de cambios que se notaba de hacía tiempo, comenzó a tematizarse y evidenciarse a partir de la celebración del Concilio Vaticano II. Inmediatamente después de su clausura, el cardenal Bueno Monreal, refiriéndose a los seminarios en España, decía que “parecen más fábricas de curas que

55 La palabra griega *Kairós*, se referencia a la expresión consagrada en Teología del “tiempo de Dios”.

56 Cf. Bravo Gallardo, *Jesús hombre en conflicto*, 186; Santiago Guijarro, *El camino del discípulo* (Salamanca: Sígueme, 2015), 21.

57 Cf. Mc 9,11-13; 9,14-29; 10,2-12; 10,28-31.

58 Cf. Mc 9,30-32; 9,36-37; 10,17-27; 10,32-34.

59 Mc 9,33-35; 9,38-50; 10,13-16; 10,35-45.

60 Francisco, “Discurso a los participantes en un curso para rectores y formadores de seminarios latinoamericanos. 10 de noviembre de 2022”, consultado 24 de noviembre de 2022, <https://vidasacerdotal.org/index.php/documentos-del-romano-pontifice/homilias-y-discursos-a-sacerdotes-y-seminaristas/700-discurso-del-papa-francisco-a-rectores-y-formadores-de-seminarios-latinoamericanos.html>.

61 Leonidas Ortiz Lozada, *La formación sacerdotal a la luz del discipulado* (Bogotá: Celam, 2006), 29.

escuela de pastores del pueblo de Dios. Es necesario, pues, caminar hacia una decidida apertura del seminario”<sup>62</sup>. Se respiraba en el ambiente la necesidad un odre nuevo, y se comenzaron a realizar los cursos de formadores, se substituyeron los reglamentos por idearios o directorios y se ensayaron experiencias nuevas como “pequeñas comunidades o grupos poco menos que autogestionados, pisos, etapas intermedias, año de espiritualidad, cursos o etapas introductorias, revisiones de los planes de estudio”<sup>63</sup>.

De todas esas experiencias, nace lo llamado por Luis Rubio Morán de seminario pastoral, donde se asumían algunos principios, que continúan vigentes en la actualidad. Estos son la personalización del proceso formativo, la participación de los seminaristas con iniciativas y propuestas, la presencia en el mundo donde se aprende a estar mezclados con la realidad, el diálogo como modo de relacionarse ad intra y ad extra, la pastoralidad y la comunitariedad. Y todo esto porque el seminario debe formar pastores y para ello debe orientarse toda la estructura educativa del seminario<sup>64</sup>.

Luego de esa etapa de efervescencia pastoral, se evidenció una tendencia restauradora, retornando al modelo clásico de seminario<sup>65</sup>, junto con el nacimiento de seminarios locales, con el deseo de inculturar la propuesta formativa, con diferentes resultados.

Este camino de la historia reciente, mostró cómo en la Iglesia, por la conciencia de su misión de formar pastores, se ensayaron muchas experiencias con el objetivo de ofrecer una formación adecuada a la luz del evangelio respondiendo a las exigencias de la evangelización del mundo contemporáneo. El principio que iluminó los diversos ensayos e iluminará la reflexión, será lo dicho en *Pastores Dabo Vobis*, que el seminario, “antes que ser un lugar o un espacio material, debe ser un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un proceso formativo”<sup>66</sup>.

62 Luis Rubio Morán, “Cien años de seminarios en España”, en José María Piñeiro Carrión (Pres.), *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España [1892-1992]* (Roma: Pontificio Colegio Español de San José, 1992), 128.

63 Rubio Morán, “Cien años de seminarios en España”, 139; Ver también en: Luigi Conti, “Seminarios”, en *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigidos por Eros Borile et al. (Salamanca: Sígueme, 2005), 1015.

64 Cf. Rubio Morán, “Cien años de seminarios en España”, 141-144.

65 Cf. Rubio Morán, “Cien años de seminarios en España”, 148-149.

66 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, 42.



## V. CRITERIOS, TIEMPOS Y ESPACIOS PARA LA RENOVACIÓN DE LOS SEMINARIOS

Teniendo en cuenta lo vivido por Jesús con sus discípulos y la realidad de los jóvenes que llegan a los seminarios y las casas de formación, en comunión con la tradición formativa de la Iglesia, la propuesta de estructura de los seminarios, en la lógica de los itinerarios formativos en sintonía con la *Ratio Fundamentalis*, dentro del marco de las etapas propedéutica, discipular, configuradora y pastoral, será importante tener en cuenta dos tiempos, con sus respectivos espacios y estructuras formativas. El punto de partida de la propuesta es la conciencia de que el seminario antes que un lugar físico, debe ser un ambiente espiritual, que ayuda a alcanzar las metas de las etapas formativas.

Lo sugerido, será pensar la formación desde dos tiempos, el de asimilación, con la estructura de seminario comunitario, y el tiempo de la verificación, con la estructura de seminario parroquial “en salida”. Aun sabiendo lo difícil que resulta para los obispos encontrar formadores para los seminarios y, como será igualmente complicado encontrar las comunidades con sus sacerdotes, que tengan el perfil de educadores, se considera que puede ser un camino razonable para responder a las nuevas circunstancias socio pastorales de la Iglesia.

El primer tiempo, de seminario comunitario, sería de asimilación busca ayudar al joven a adentrar en sí mismo y en la propuesta del discipulado misionero de Jesús. En relación con los tiempos para asumir los valores vocacionales, este momento se caracteriza por las fases pre-contemplativas, contemplativas e inicios de la activa, según la catalogación de Prochaska<sup>67</sup>. En concreto, en el tiempo de asimilación, el joven que llega necesitado de ordenar su vida y asumir una disciplina humana, espiritual y comunitaria, se asume la estructura de seminario conocida, desde los itinerarios vividos dentro del modelo formativo capaz de integrar toda la vida y dimensiones de los jóvenes formandos.

Los criterios para estas experiencias formativas continúan siendo las clásicas, con sus mediaciones educativas, teniendo en cuenta lo dicho por el Papa Francisco, que las casas de formación deben ser verdaderas comunidades, “lo que implica no sólo un proyecto formativo coherente, sino también un número adecuado de seminaristas y formadores que asegure una experiencia realmente

67 Cf. Prochaska, “¿Cómo cambian las personas, y cómo podemos cambiar nosotros para ayudar a muchas más personas?”.

comunitaria en todas las dimensiones de la formación”<sup>68</sup>. Esto exigirá que las provincias eclesiásticas, las regiones y ámbitos con desafíos pastorales similares, sepan dar el paso generoso de unir fuerzas para potenciar la calidad formativa y académica.

Finalmente, el seminarista, después del primer año de la etapa configuradora - estudios teológicos, con los valores identificados y vividos dentro de la estructura comunitaria, un compromiso serio con su proceso vocacional y con la claridad de la vocación sacerdotal en el horizonte de su proyecto de vida, es admitido a las Sagradas Órdenes y preparado para el nuevo tiempo formativo.

El segundo tiempo de seminario parroquial “en salida”, sería de verificación, donde, desde el centro del proyecto vocacional, el joven es llamado a poner en práctica lo vivido y aprendido en unas condiciones similares a la del futuro ministerio. En relación con los desafíos para asumir los valores vocacionales, este tiempo se caracteriza por la fase activa, con el objetivo de que exista el periodo necesario para la vivencia estable de los valores asumidos en la vida apostólica desde la caridad pastoral.

La estructura formativa sería una parroquia<sup>69</sup>, donde con un equipo de dos a tres sacerdotes reciben dos o tres seminaristas. Será importante que la parroquia donde se viva este tiempo, esté abocada a la evangelización, que favorezca el protagonismo de los laicos, los espacios e instancias de comunión y participación, como el cuidado de los más pobres y sufridores. Durante el día, como otro estudiante, va a clase a las instalaciones del seminario o las facultades de Teología y en la parroquia se buscará el tiempo adecuado para el estudio y tareas pastorales, que tendrán que ser compatibles con su condición de estudiante. Será importante que la parroquia tenga comunidades donde los seminaristas puedan acompañar y pastorear en coordinación con el párroco<sup>70</sup>.

Por su lado, en el Derecho Canónico, la indicación es que los seminaristas que asumen un camino de formación para el ministerio ordenado deben recibir “tanto la conveniente formación espiritual como la que es adecuada para el cumplimiento de los deberes propios del sacerdocio en el seminario mayor, durante todo el tiempo de la formación, o por lo menos, durante cuatro años, si (...) así

68 Francisco, “Discurso a los participantes en un curso para rectores y formadores de seminarios latinoamericanos. 10 de noviembre de 2022”.

69 Se asumirían las parroquias que sean necesarias de acuerdo con el número de formandos.

70 La propuesta parte de la experiencia de los seminarios de la Arquidiócesis de Córdoba y Tucumán. Ambas casas de formación son de Argentina y solo contemplan la experiencia para el cuarto año de teología. Seminario Mayor Nuestra Señora de Loreto, *Discípulos de Jesús servidores del Reino. Formar pastores para Córdoba en nuestro tiempo. Proyecto formativo* (Córdoba: EDUCC, 2007).

lo exigen las circunstancias”<sup>71</sup>. Y a pesar de que se recomienda que la totalidad de los años esté en el seminario, entendido en este caso como lugar físico, se abre la posibilidad, de acuerdo con la realidad y la discreción del Obispo, cuanto más, si se entiende el seminario como ambiente y atmósfera que favorezcan los objetivos formativos. La propuesta presentada, a pesar de estar dentro de la norma canónica, por los tiempos actuales, si se quiere un resultado diferente, habría que intentar pasar de la excepción a lo habitual.

Con respecto al acompañamiento de estas experiencias aprobadas por el Obispo, el Derecho indica que: “A los que legítimamente residen fuera del seminario, el Obispo diocesano ha de encomendarles a un sacerdote piadoso e idóneo, que cuide de que se forme diligentemente en la vida espiritual y en la disciplina”<sup>72</sup>. Por eso será clave la elección del equipo sacerdotal con uno de ellos con cualidades espirituales y educativas<sup>73</sup>. De cualquier manera, en la propuesta, el seminario continúa acompañando el proceso vocacional del candidato<sup>74</sup>.

Se busca que el formando madure la decisión vocacional realizada, por la vivencia de los desafíos formativos en un ambiente de vida activa e inserta en el pueblo de Dios. Por otro lado, es importante tener en cuenta que este tiempo está fundamentalmente dentro de la etapa configuradora, donde “la formación se concentra en el proceso de configuración del seminarista con Cristo, Pastor y Siervo, para que, unido a Él, pueda hacer de la propia vida un don de sí para los demás”<sup>75</sup>.

El seminarista está llamado a asumir su camino vocacional con responsabilidad, personalizando los valores formativos en un estilo de vida activa, elaborando el proyecto de vida personal y dejándose acompañar en los nuevos desafíos que vienen de la praxis pastoral (teoría y práctica). Por su lado, los sacerdotes de las parroquias tienen la misión de testimoniar el ministerio y acompañar el proceso vocacional del candidato. Será de vital importancia que se favorezca el trabajo en equipo y la preparación conjunta de un pequeño proyecto de vida fraterna, que contemple los momentos de oración, el compartir en las comidas, las reuniones de equipo y distribución de tareas y momentos de

71 Antonio Benlloch Poveda (Dir), *Código de Derecho Canónico* (Valencia: EDICEP, 1993), 235§1.

72 Benlloch Poveda (Dir), *Código de Derecho Canónico*, 235§2.

73 Cf. Tomás Rincón-Pérez, *El orden de los clérigos o ministros sagradas* (Pamplona: EUNSA, 2009), 101-102.

74 En todo ello, el seminario con sus formadores, deben mantener el contacto asiduo con los seminaristas teniendo entrevistas regulares con el formador asignado y el director espiritual. Los seminaristas en este periodo participan de algunas actividades propias del seminario como clases, retiros, convivencias, etc. Será fundamental el diálogo con los párrocos, como las reuniones en conjunto para afinar en los criterios formativos. También es importante la designación de un formador para acompañar y visitar a los que viven en seminarios parroquiales.

75 Congregación del Clero, *El don de la vocación presbiteral*, 68.

esparcimiento. A finalizar cada año, se le solicitará la elaboración de un informe que considere el camino realizado por el formando.

## CONCLUSIÓN

Delante de las estructuras formativas interpeladas por la conversión pastoral misionera, será fundamental reconocer la realidad de cada seminario, especialmente teniendo en cuenta lo vivido por los jóvenes en la etapa pastoral y los primeros años de ministerio. La percepción de las principales dificultades y desafíos enfrentados en cada dimensión de la formación, podrá ofrecer la justificativa socio-pastoral para dar pasos audaces en los ensayos que se necesitan dar en la actualidad.

Al mismo tiempo, para animar en el paso que habría que dar en la formación, se presentaron algunas experiencias realizadas, que, a partir de aciertos y desaciertos, en algunos casos llenos de exageraciones, ofrecen la condición de pensar nuevas estructuras formativas en comunión con la tradición formativa de la Iglesia y del magisterio reciente en la temática.

Una tentación es mantener las estructuras formativas que sintonizan con una minoría de los jóvenes que asimilan la incertidumbre del cambio de época desde formas rígidas y poco a poco, como ya está sucediendo, ir quedándose sin vocaciones. Además de una pastoral vocacional audaz, creativa y evangelizadora en el medio de los jóvenes, es necesario, en fidelidad a la identidad de la vocación presbiteral, sintonizar con una mayoría de jóvenes que asimilan la fe buscando espacios auténticos y abiertos a los cambios. En el fondo, si miramos para la experiencia del propio Jesús con sus discípulos, que ofrecía una formación en la itinerancia, encontraremos claves y criterios de acción más inculturadas.

Lo importante es que se puedan dar pasos concretos para la renovación pastoral misionera de las estructuras formativas para que respondan con mayor fidelidad a los signos de los tiempos y los futuros presbíteros puedan asumir con serenidad y una cierta naturalidad el proyecto de la sinodalidad, con pastores que sepan acompañar comunidades abiertas a la comunión, la participación y la misión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Zygmunt. “Entrevista”. Consultado el 18 de julio, 2019.  
<https://vimeo.com/27702137>
- Bauman, Zygmunt. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Bauman, Zygmunt. “Vida Líquida”. Consultado el 9 de febrero, 2021. <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/vida-liquida-zygmunt-bauman.pdf>.
- Benlloch Poveda, Antonio (Dir). *Código de Derecho Canónico*. Valencia: EDICEP, 1993.
- Brancozzi, Enrico. *Reformar a los sacerdotes. Cómo repensar los seminarios*. Madrid: CCS, 2022.
- Bravo Gallardo, Carlos. *Jesus homem em conflito*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- Brighenti, Agenor. *Anunciar la buena noticia de la salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe*. México: Dabar, 2007.
- Brighenti, Agenor. *Reconstruindo a esperança*. São Paulo: Paulus, 2000.
- Castellucci, Erio. “Ensayo preliminar”, en *Reformar a los sacerdotes. Cómo repensar los seminarios*, por Brancozzi, 9-27. Madrid: CCS, 2022.
- Cencini, Amedeo. *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales?*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- Cencini, Amedeo. *La hora de Dios: La crisis en la vida del creyente*. Madrid: San Pablo, 2013.
- Cencini, Amedeo. “Nuevas realidades en materia vocacional”. *Seminarios*, no. 218 (2016): 51-71.
- Comisión Teológica Internacional. “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”. Consultado 19 julio, 2019.  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)
- Congregación del Clero. *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Buenos Aires: Ágape, 2017.
- Conti, Luigi. “Seminarios”. En *Diccionario de Pastoral Vocacional*, dirigidos por Eros Borile, Luciano Cabbia, Vito Magno y Luis Rubio, 1011-1024. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Equipo de Animación Vocacional Sol. *Curso Básico de Pastoral Vocacional*. México: servicios de Animación Sol, 2007.
- Fandos, Manuel, Iván Sánchez-López y Amor Pérez-Rodríguez. “El clero español ante las redes sociales e Internet. Riesgos y oportunidades”. *Cauriensia* 17 (2022): 129-150.
- Francisco. “Discurso a los participantes en un curso para rectores y formadores de seminarios latinoamericanos. 10 de noviembre de 2022”. Consultado 24 de noviembre, 2022. <https://vidasacerdotal.org/index.php/documentos-del-romano->

- pontifice/homilias-y-discursos-a-sacerdotes-y-seminaristas/700-discurso-del-papa-francisco-a-rectores-y-formadores-de-seminarios-latinoamericanos.html.
- Francisco. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2013.
- Francisco. *Exhortación Apostólica postsinodal Christus Vivit*. Paulinas, Lima 2019.
- Fernández, Víctor Manuel. *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?* Buenos Aires: Ágape, 2010.
- Fernández, Víctor Manuel. *La oración pastoral*. Buenos Aires: San Pablo, 2007.
- Fernández, Víctor Manuel. “Las tendencias culturales en la vida sacerdotal”. *Seminarios*, no. 180 (2006): 203-226.
- Fresia, Ariel. *Andar siempre andar*. Buenos Aires: Don Bosco, 2018.
- Galilea, Segundo. “Teología de la liberación: intento de síntesis”. *Selecciones de Teología*, no. 76 (1980): 299-305.
- Galli, Carlos María. “La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional”, en *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, editado por Rafael Luciani y María del Pilar Silveira, 17-40. Madrid: San Pablo, 2020.
- Gera, Lucio. *Meditaciones sacerdotales*. Buenos Aires: Ágape, 2015.
- Guijarro, Santiago. *El camino del discípulo*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia V*. Barcelona: Herder, 1986.
- Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica postsinodal Pastores dabo vobis*. Lima: Salesiana-Paulinas, 1992.
- Luciani, Rafel y María del Pilar Silveira (Eds.). *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*. Madrid: San Pablo, 2020.
- Melguizo Yepes, Guillermo. *Puente y no obstáculo. Deontología sacerdotal*. CELAM, Bogotá 2018.
- Ortiz Lozada, Leonidas. *La formación sacerdotal a la luz del discipulado*. Bogotá: Celam, 2006.
- Portillo Trevizo, Daniel. *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores en la Iglesia católica*. México: Universidad Pontificia de México, 2017.
- Prisco, José San José. *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Prochaska, James. “¿Cómo cambian las personas, y cómo podemos cambiar nosotros para ayudar a muchas más personas?”. Consultado el 9 de noviembre, 2021. <https://psicopedia.org/wp-content/uploads/2015/02/prochaska-motivacion-para-el-cambio.pdf>.
- Rincón-Pérez, Tomás. *El orden de los clérigos o ministros sagrados*. Pamplona: EUNSA, 2009.

- Rojano Martínez, Jesús. “La fe en la sociedad posmoderna”, *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias*, no. 9 (2003): 1-2.
- Rojano Martínez, Jesús. “Propuestas pastorales a partir del análisis socio-cultural de Byung-Chul Han”, *Salmanticensis*, no. 63 (2016), 413-439.
- Rojano Martínez, Jesús. “Vattimo, por ejemplo: cultura actual y fe cristiana”, *Razón y fe*, no. 1410 (2016), 319-330.
- Rubio Morán, Luis. “Cien años de seminarios en España”. En *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España [1892-1992]*, por José María Piñeiro Carrión (Pres.), 45-156. Roma: Pontificio Colegio Español de San José, 1992.
- Seminario Mayor Nuestra Señora de Loreto. *Discípulos de Jesús servidores del Reino. Formar pastores para Córdoba en nuestro tiempo. Proyecto formativo*. Córdoba: EDUCC, 2007.
- Shickendantz, Carlos. “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”. *Teología y Vida*, no. 58/4 (2017): 421-445.
- Toro Jaramillo, Iván Darío. “Conocimiento y métodos. Teoría del conocimiento / conocimiento teológico”. *Theologica Xaveriana*, no. 150 (2004): 317-350.
- Trullenque, Pablo Raúl. “La Pucha con el hombre”. Consultado el 19 de julio, 2019. <https://www.musica.com/letras.asp?letra=1415450>.
- Uriarte, Juan María. *El celibato*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Velasco, Juan Martín. *Ser Cristiano en una cultura pós-moderna*. Madrid: PPC, 1996.
- Zottola, Ariel Alberto. “Espiritualidad del presbítero diocesano: pistas para hacer de la crisis un Kairós en América Latina”. *Anales de Teología*, no. 23.1 (2021): 53-79.
- Zottola, Ariel Alberto. “Pastoral da juventude, alguns princípios e propostas atuais para o seguimento de Jesus”. Dissertação de mestrado, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2007.

Ariel Alberto Zottola

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Bolivariana

Circular 1 No. 70 - 01, bloque 24

Campus Laureles, Medellín, Colombia

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-8416-4357>

Iván-Darío Toro-Jaramillo

Facultad de Teología

Universidad Pontificia Bolivariana

Circular 1 No. 70 - 01, bloque 24

Campus Laureles, Medellín, Colombia

<https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>





# MONOGRÁFICOS

## *I. ÉSCOLÁSTICA Y TIEMPOS MODERNOS*





**SOL, ALMA, PASTOR: EL OFICIO DE OBISPO DIOCESANO EN  
AUTORES DE LA ESCUELA DE SALAMANCA**

***SUN, SOUL, SHEPHERD: THE ECCLESIASTICAL OFFICE OF THE  
DIOCESAN BISHOP AS DESCRIBED BY AUTHORS OF THE SALA-  
MANCA SCHOOL***

ANASTASÍA ASSIMAKÓPULOS  
*Universidad de los Andes, Chile*

Recibido: 22-11-2022

Aceptado: 7-9-2023

RESUMEN

El obispo diocesano es un cargo fundamental de la organización eclesiástica. Esto se manifiesta claramente en que, hasta su vértice, el romano pontífice, está íntimamente relacionado con el oficio capital de una diócesis. El tema fue importante en el concilio de Trento: un catalizador de las ideas de los pensadores de la Escuela de Salamanca sobre el episcopado. Ellos dieron especial relevancia a la razón natural y libertad humanas, temas fundamentales de la Modernidad. Este artículo analiza el oficio del obispo diocesano en seis escritores salmantinos tanto previos como posteriores al mencionado concilio: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza, Gaspar de Villarroel, Diego de Avendaño y Pedro Murillo Velarde. Los autores analizan la potestad del cargo y enfatizan la necesidad de la coherencia vital de quien lo ejerce, fundada en

el conocimiento de la verdad y la adhesión voluntaria al bien. En una época de transformaciones en la visión del mundo como es la Modernidad, los escritores combinan los nuevos paradigmas con la fidelidad a la fe.

*Palabras clave:* Derecho canónico indiano, Escuela de Salamanca, obispo diocesano, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza, Gaspar de Villarroel, Diego de Avendaño, Pedro Murillo Velarde.

#### ABSTRACT

The diocesan bishop plays a fundamental role within the ecclesiastical organization, so much so, that even the key role of the Roman Pontiff is intimately connected to the principal office of a diocese. This role was a significant topic in the Council of Trent and became a catalyst for ideas on the episcopacy, present in the reflection of authors from the School of Salamanca. These authors gave special relevance to the natural reason and the human freedom, fundamental themes of Modernity. This article analyzes the role of the diocesan bishop in the works of six prominent authors from the School of Salamanca, published before and after the Council of Trent: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza Gaspar de Villarroel, Diego de Avendaño and Pedro Murillo Velarde. They analyze the authority of this bishop and emphasize his need of leading a coherent life, based on their knowledge of the truth and voluntary observance of the good. In a time of transformations of the world vision, like the Modernity, these writers combine adequately the new paradigms with complete faithfulness to the faith.

*Keywords:* School of Salamanca, Diocesan Bishop, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza, Gaspar de Villarroel, Diego de Avendaño, Pedro Murillo Velarde.

## I. INTRODUCCIÓN

El paso de la Edad Media a la Modernidad fue un proceso en el que el cambio de paradigma influyó en temas eclesiales. En esta época de la historia de la Iglesia, marcada por la ruptura de la cristiandad y la llegada del Evangelio a Indias, el Concilio de Trento (1545-1564) fue un hito relevante.

Sin embargo, la respuesta católica al protestantismo no surgió de la nada, sino que fue precedida por la reflexión de autores como los de la Escuela de

Salamanca<sup>1</sup>. Esta se apartó de la escolástica medieval al dar preeminencia a la razón natural y a la libertad humanas, temas relevantes para una nueva concepción del hombre y del mundo<sup>2</sup>. Algunos de los participantes en el concilio se habían formado en las aulas salmantinas o habían recibido su influencia, así, se puede afirmar que los documentos conciliares expresan ideas de los pensadores salmantinos o la forma de aproximarse a cuestiones doctrinales<sup>3</sup>. Tópicos como la obligación de residencia del obispo en la sede de su diócesis, la formación del clero y de los laicos, el conocimiento de su pueblo, la organización de las parroquias para la adecuada administración de los sacramentos aparecen en los pensadores de la Escuela de Salamanca y en los documentos conciliares.

En este artículo se ha escogido seis autores de Salamanca que reflexionaron sobre el cargo de obispo diocesano sobre la base de su formación intelectual y, en algunos casos, con la propia experiencia como pastores de una comunidad jerárquica de fieles, tanto en España como en Indias. Allí prontamente se procuró que los europeos que se habían asentado en el Nuevo Mundo y los neófitos de los pueblos originarios tuvieran una atención espiritual adecuada. Por esa razón se erigieron en América circunscripciones eclesiásticas, lo que implicó desafíos para esos prelados. A estos retos se sumó la aplicación del Concilio de Trento.

Los escritores salmantinos previos y contemporáneos al Concilio de Trento trataron sobre el origen y la función en la Iglesia del obispo diocesano, con énfasis en el cuidado espiritual de sus fieles. Este tema fue fundamental en la reunión eclesial, ya que la renovación de la Iglesia en la fidelidad al depósito de la fe implicaba directamente al episcopado porque en este recaía la eficacia pastoral<sup>4</sup>. Por su parte, los autores posteriores al concilio manifestaron en sus obras cómo se recibieron sus documentos y cómo debían ser aplicados por los pastores: analizan la potestad del cargo y enfatizan la necesidad de la coherencia vital

1 En relación con la llamada “Escuela de Salamanca”: Germán Scalzo, y Antonio Moreno. “La Escuela de Salamanca según José Barrientos: Origen, difusión e impacto intelectual en Europa”, *Cauriensia* 15 (2020): 279-299.

2 David Torrijos-Castrillejo, y Jorge Luis Gutiérrez, “Introducción”. En *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la Modernidad*, ed. por David Torrijos-Castrillejo y Jorge Luis Gutiérrez. (Madrid: Ediciones San Dámaso – Editorial Sínderesis, 2022), 9-15. Los autores plantean que la Modernidad tuvo su primera versión en la Escuela de Salamanca.

3 Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000), 889. Cf. Germán Scalzo y Antonio Moreno, “La Escuela de Salamanca según José Barrientos: Origen, difusión e impacto intelectual en Europa”, *Cauriensia* 15 (2020): 279-299.

4 John O’ Malley, Trento, ¿Qué pasó en el concilio? (Sal Terrae: Maliaño, 2015), 15.

de quien lo ejerce, fundada en el conocimiento de la verdad y la adhesión voluntaria al bien.

Francisco de Vitoria O.P. (1483-1546) es considerado el padre del derecho internacional y fundador de la Escuela teológica de la Universidad de Salamanca, donde fue catedrático de Teología. Su pensamiento innovador de teología práctica se recoge en las *Relectiones theologicae*, obra que se ha escogido para esta investigación, ya que expone algunas cuestiones sobre el oficio capital de una diócesis<sup>5</sup>.

Domingo de Soto O.P. (1494-1560) también es considerado uno de los iniciadores de la Escuela de Salamanca, donde desarrolló su labor académica. Participó en el Concilio de Trento como teólogo imperial. Dentro de sus obras destaca *De Iustitia et iure* en la que trata sobre el episcopado, considerada en esta investigación<sup>6</sup>. Contemporáneo a Soto es Bartolomé Carranza O.P. (1503-1576), quien fue profesor del Colegio San Gregorio de Valladolid y colaboró activamente en el concilio. Para la segunda etapa tridentina escribió el tratado *Speculum pastorum* que se dedica al oficio capital de una diócesis y que se ha escogido para este artículo<sup>7</sup>.

Gaspar de Villarroel O.S.A. (1587-1665) nació y se educó en América. Fue obispo de Santiago de Chile y Arequipa, así como arzobispo de Charcas. Escribió *Gobierno Eclesiástico Pacífico y Unión de los Dos Cuchillos Pontificio y Regio* cuando ya era prelado. Su libro contiene su experiencia además de un vasto conocimiento del derecho<sup>8</sup>. Por su parte, Diego de Avendaño SJ (1594-1698) desarrolló su misión sacerdotal e intelectual en Perú, lugar donde redactó

5 Ramón Hernández Martín, Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista. (Burgos: BAC, 1995). Para Francisco de Vitoria, se ha usado la edición crítica de las Relecciones jurídicas y teológicas I y II, dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo (Salamanca: San Esteban, 2017).

6 Vicente Beltrán de Heredia, O.P., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960). Para Domingo de Soto, se ha usado la traducción de Marcelino González Ordóñez, O.P., *De la justicia y del derecho, Tomo V, Libro X* (Madrid: Instituto de estudios políticos, 1968).

7 José Ignacio Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé Carranza de Miranda. Investigaciones históricas* (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y cultura, 2002). Para Bartolomé Carranza de Miranda, se ha usado la edición crítica del *Speculum pastorum*, dirigida por José Ignacio Tellechea Idígoras (Salamanca: Estudio teológico de San Ildefonso, 1992).

8 Cf. Gregorio Martínez Gutiérrez, *Gaspar de Villarroel, O.S.A. Un ilustre prelado americano. Un clásico del Derecho Indiano (1587-1665)* (Valladolid: Estudio Agustiniiano, 1994). Para Gaspar de Villarroel, se ha usado la versión de la obra *Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio* (Madrid: Antonio Marín, 1738).

*Thesaurus indicus* en el que dedica varios capítulos a los pastores de Indias y el clero indígena<sup>9</sup>.

Finalmente, es destacable Pedro Murillo Velarde S.J. (1696-1753) quien fue profesor de Teología y Derecho Canónico en la Universidad de Manila. En su obra *Curso de derecho canónico hispano e indiano* recoge las normas canónicas y civiles de su tiempo, donde logra una síntesis magistral tanto de la legislación como del pensamiento de los autores más relevantes<sup>10</sup>.

Vitoria, Soto y Carranza representan a los pensadores contemporáneos a la reforma protestante y la respuesta católica del Concilio de Trento, mientras que Villarroel y Avendaño expresan a las primeras generaciones de canonistas que pusieron en práctica dicho concilio. Finalmente, Murillo Velarde recapitula la doctrina jurídica a un siglo de este.

Los escritores siguen la metodología escolástica que busca dar una respuesta objetiva a las cuestiones propuestas, pero con un prisma distinto al medieval. Desarrollan los temas de manera lógica, comentando las normas atinentes y la opinión de los autores relevantes, y recalcan claramente el papel de la libertad humana. En sus escritos aparece el binomio verdad-bien en distintos aspectos del oficio de obispo diocesano. Dios es la Verdad y el Bien desde el cual los autores inician sus reflexiones y al que el titular del cargo debe dirigir sus esfuerzos, tanto en su vida personal como en su labor de gobierno.

En el pensamiento de los autores escogidos se manifiesta un tema propio de la Modernidad: ponen el acento en la respuesta de quien es llamado por Dios a ser sucesor de los Apóstoles y pastor de una comunidad de fieles, más que en sus prerrogativas o beneficios. El prelado recibe poder para ser pastor de las almas que le han sido confiadas. En este sentido, Vitoria, Soto y Carranza apelan a la responsabilidad de los obispos diocesanos en el ejercicio de su cargo, incluso con tonos de urgencia. Mientras que Villarroel, Avendaño y Murillo Velarde expresan que el ejercicio de la potestad del cargo es el cumplimiento de un mandato de Cristo.

9 Enrique Fernández, “Avendaño, Diego de”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, coord. por Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 303. Para este autor, se ha usado la versión de la obra, *Thesaurus Indicus*, vol II, Tit. XII, caps. XIII-XXIII y Tit. XIII *Clero indígena y obispos de Indias (1668)*. Traducción de Ángel Muñoz García. (Pamplona: EUNSA, 2012).

10 José Arcilla, “Murillo Velarde, Pedro”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, coord. por Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 2771. Para este autor, se ha usado la versión de la obra *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. por Alberto Carrillo Cázares (Michoacán: Colegio de Michoacán-UNAM, 2004).

## II. EL EPISCOPADO Y EL OBISPO DIOCESANO

De acuerdo con la doctrina católica, los autores analizados reconocen que el derecho divino determina la existencia de la capacidad de gobierno en la Iglesia<sup>11</sup>. Ellos comprenden que la Sagrada Escritura se puede leer en sentido normativo y encontrar en las palabras y acciones de Cristo la voluntad de instituir autoridades dentro de sus discípulos<sup>12</sup>. Por eso afirman que el episcopado procede de Dios<sup>13</sup>, ya que Jesús eligió a los Apóstoles y les dio la dignidad de obispos con la capacidad de transmitirla a sus sucesores: la función fue conferida para siempre pues los creyentes perpetuamente necesitarían pastores que los guiaran hacia el cielo<sup>14</sup>. En este sentido, Vitoria define la potestad eclesiástica como “la autoridad de regir a los fieles en aquellas cosas que se refieren a la religión y de dirigirlos a la vida eterna”<sup>15</sup>.

Los obispos provienen del Colegio apostólico en la potestad episcopal y administran los sacramentos<sup>16</sup>. Además, tienen la capacidad de guiar y gobernar una comunidad de fieles. Esta facultad se hace efectiva cuando son instituidos válidamente como pastores de una diócesis<sup>17</sup>. Al respecto, Vitoria afirma que la sucesión apostólica del poder de orden se realiza en los prelados por derecho divino y la potestad de jurisdicción pasa a cada ordinario para actuar en su propia diócesis<sup>18</sup>.

Los autores señalan los diversos nombres que recibe la cabeza de una comunidad de fieles estructurada jerárquicamente. Por ejemplo, “pontífice”, en el sentido de que es el príncipe de los sacerdotes, también “antites” porque está delante, es el primero en la diócesis y en ella no tiene superior alguno<sup>19</sup>. Sin

11 Francisco de Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, edición crítica de Antonio Osuna Fernández-Largo (Salamanca: San Esteban, 2017), 461.

12 Francisco de Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, edición crítica de Antonio Osuna Fernández-Largo (Salamanca: San Esteban, 2017), 697; Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. I De la Santísima Trinidad y de la fe católica, n.º 27, traducción de la 3.ª ed. de 1791 dirigida por Alberto Carrillo Cázares (Michoacán: Colegio de Michoacán-UNAM, 2004), 253.

13 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 531.

14 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 453; Francisco de Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, 690; Domingo de Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, Tomo V, Libro X, traducción de Marcelino González Ordóñez, O.P. (Madrid: Instituto de estudios políticos, 1968), 868.

15 Francisco de Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 469.

16 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 473; Gaspar de Villarreal, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, Tomo I, Cuestión I, Art. 1, n.º 1 (Madrid: Antonio Marín, 1738), 2.

17 Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. X Del modo de suplir la negligencia de los prelados, n.º 212, 333.

18 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, 701.

19 Murillo Velarde, *Lib. I, Tit. XI De los tiempos de las ordenaciones*, n.º 207, 330.



embargo, se prefiere el nombre “obispo”, que proviene de la palabra griega *ἐπίσκοπος* que significa “superintendente” o “vigilante”, porque su cargo es el cuidado de los fieles para que puedan vivir las enseñanzas de Cristo<sup>20</sup>.

La voluntad de Cristo está incluso en el nombramiento de un obispo concreto. Se trata de una vocación divina, una llamada que se manifiesta en el corazón del elegido y en la acción de la autoridad competente que lo instituye en el cargo<sup>21</sup>. Por eso, se requiere la rectitud del candidato, es decir, que busque el bien de las almas, que enseñe la verdad y no se mueva por amor propio o ambición<sup>22</sup>.

La búsqueda de la verdad y del bien aparecen entre los requisitos episcopales. El ordinario es el “sol de su diócesis”<sup>23</sup>. Su labor es apartar a su pueblo del error para mostrarles las enseñanzas de Jesucristo. Por eso, lo primero es su adhesión explícita a todos los artículos del credo, porque es necesaria para la salvación personal, para protegerla, difundirla y acrecentarla en los fieles que le han sido confiados<sup>24</sup>.

Verdad y bien se implican, pero respecto del bien se necesita que el prelado ame a Dios y a los cristianos<sup>25</sup>. Además, que sea congruente con la doctrina de Jesús en sus palabras y acciones<sup>26</sup>. La claridad de la fe y la fuerza de la caridad son componentes del buen ejemplo que el obispo debe dar al guiar a los creyentes: “Predica mal el que no vive bien”<sup>27</sup>. Imitar a Cristo implica poner la propia existencia al servicio de las almas<sup>28</sup>.

Esa coherencia existencial se asienta en la ciencia sólida acerca de la fe, es decir, una razón labrada con el conocimiento y la gracia divina<sup>29</sup> porque “una conducta virtuosa, pero sin aptitud para hablar, cuanto aprovecha por el ejemplo, daña por el silencio”<sup>30</sup>. El oficio capital de una diócesis exige que el titular tenga

20 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 859; Bartolomé Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, edición crítica de José Ignacio Tellechea Idígoras (Salamanca: Estudio teológico de San Ildefonso, 1992), 255; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 4, Art. 1, n. 162*, 398; Murillo Velarde, *Lib. I, Tit. XI De los tiempos de las ordenaciones*, n. 207, 330.

21 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 205.

22 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 873; Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 206.

23 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 202-204.

24 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 192.

25 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 194.

26 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 196.

27 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 209; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 4, Art. 1, n. 185*, 398.

28 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 211.

29 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 202-204.

30 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 201.

la sabiduría necesaria para su ministerio<sup>31</sup>. Conviene, por tanto, que sea doctor en derecho canónico o teología o al menos versado en ellas<sup>32</sup>. Soto afirma que “la enseñanza de la inteligencia y la formación de las costumbres son un verdadero alimento del alma”<sup>33</sup>.

Se ha dicho que los requisitos para el episcopado están vinculados intrínsecamente con la verdad y el bien y con la forma en que son acogidos por el candidato. Por tanto, cierta carencia de condiciones por defectos en su inteligencia o en su corazón son causa de que algunos no sean adecuados para ese sacramento. Por ejemplo, no podrían ser prelados el ebrio<sup>34</sup>, el indocto<sup>35</sup>, el excomulgado que no ha sido absuelto<sup>36</sup>, el endemoniado<sup>37</sup> y el raptor<sup>38</sup>.

Los requisitos antes mencionados miran directamente al oficio capital en una iglesia particular, que es un servicio a Dios y a las personas<sup>39</sup>, un oficio con cura de almas<sup>40</sup>. Su finalidad es el bien espiritual de los fieles para lo cual administra los sacramentos y enseña la fe<sup>41</sup>. Por eso requiere todas las energías de la mente y del espíritu de manera constante<sup>42</sup>. Es una función que exige esmero y trabajo<sup>43</sup> porque quien es obispo está llamado a parecerse a Cristo que dijo de sí mismo que es el Buen Pastor<sup>44</sup>. El prelado debe ser solícito y asiduo vigilante de su pueblo<sup>45</sup> y estar dispuesto a dar la vida por él<sup>46</sup>. Su primera obligación es rezar por su grey<sup>47</sup>.

31 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 455-456; Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 200 y 204.

32 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 3, Art. 3, n. 10*, 287-288; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano, Lib. I, Tit. XIV De la edad, la calidad y el orden de los candidatos a las dignidades y beneficios*, n. 232, 345.

33 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 859.

34 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 3, Art. 3, n. 12*, 288.

35 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 7, Art. 7, n. 48*, 534.

36 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 3, Art. 3, n. 20*, 288.

37 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 3, Art. 3, n. 15*, 534.

38 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 3, Art. 3, n. 25*, 288.

39 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 211.

40 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario*, n. 331, 405.

41 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 475; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano, Lib. I, Tit. XXI Que no deben ser ordenados los que han sido casados dos veces*, nn. 274 y 276, 367-368.

42 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 858-859.

43 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 221.

44 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 217.

45 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 255.

46 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 864.

47 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 223.

Se ha mencionado que ser obispo diocesano es una llamada divina dentro de la vocación cristiana. La aceptación del cargo sería la primera respuesta, pero es indispensable la recepción legítima del sacramento del orden en el grado episcopal. Para su licitud es necesario que el candidato presente la bula pontificia de nombramiento<sup>48</sup>. Villarroel señala que por las distancias y los peligros del viaje a América durante la época indiana era posible que tal instrumento se perdiera y no era fácil conseguir una copia. En consecuencia, se estableció que la falta del documento fuera subsanada por el testimonio de dos personas respecto de su expedición<sup>49</sup>. Por otra parte, la toma de posesión del cargo es un requisito jurídico fundamental para ejercer el oficio<sup>50</sup>. Previamente se debe realizar la profesión de fe y el juramento de fidelidad a la Iglesia católica. Murillo Velarde afirma que en la época indiana se añadía la promesa de no inmiscuirse en el derecho de patronato de la Corona española y que el romano pontífice había facultado a prelados americanos para recibir tales juramentos<sup>51</sup>.

### III. LA POTESTAD DEL OBISPO DIOCESANO

Como se mencionó, el origen de capacidad de gobierno de la cabeza de la iglesia particular está en la voluntad de Cristo y existe para guiar a su pueblo hacia la verdad y el bien, cuya fuente y fin es Dios. Desde el punto de vista jurídico, los autores señalan que el candidato al cargo obtiene la jurisdicción al momento de ser confirmado en él por el romano pontífice, ya que antes de la consagración episcopal dicha potestad proviene del papa<sup>52</sup>. La relación con el oficio primacial es permanente, ya que el prelado está siempre bajo la autoridad del sucesor de Pedro<sup>53</sup>, quien es su único superior<sup>54</sup>, por medio del cual se une a la Iglesia universal<sup>55</sup>. Al recibir el sacramento del orden en el tercer grado, el poder del obispo proviene de Dios en la medida en que es un sucesor de los

48 Villarroel, O.S.A. *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 69, 87.

49 Villarroel, O.S.A. *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 88, 90.

50 Villarroel, O.S.A. *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 12, n. 41, 137.

51 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. VI De la elección y de la potestad del elegido, n. 164, 305.

52 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 64, 86, Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 331, 405.

53 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas I*, 709; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 14, n. 40, 179.

54 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 3, n. 20, 9.

55 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XI De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados, n. 216, 335.

Apóstoles<sup>56</sup>. De este origen, Soto deriva la obligación del prelado de residir en su diócesis<sup>57</sup>.

El obispo diocesano tiene un matrimonio espiritual con su diócesis. En el momento en que el candidato es postulado al cargo se habla de un desposorio a futuro<sup>58</sup>. La unión esponsal se consuma por la confirmación del romano pontífice y la consagración episcopal<sup>59</sup>. Un signo externo de este vínculo es el anillo<sup>60</sup>. Sin embargo, tal vínculo es de derecho humano y el papa lo puede disolver y trasladar al ordinario de iglesia particular, aceptar su renuncia al cargo o deponerlo<sup>61</sup>. Por otra parte, la naturaleza del oficio tiene como efecto que no es posible que un mismo sujeto sea titular de dos o más circunscripciones eclesiásticas simultáneamente. Por esto, el prelado si es nombrado como ordinario de otra jurisdicción, administra la primera solo hasta que toma posesión de la segunda<sup>62</sup>.

Los autores utilizan imágenes para tratar el oficio capital de una iglesia particular. Hemos dicho que es el esposo en el matrimonio espiritual con su diócesis y también que se lo compara con el sol. Asimismo, se afirma que el obispo es el “alma de su Iglesia”<sup>63</sup> y “su padre”<sup>64</sup>. Con respecto al desposorio, la imagen evoca la carta de san Pablo a los Efesios cuando insta a los maridos a amar a sus esposas como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella para santificarla por medio de la sagrada escritura y los sacramentos (Efesios: 5, 25-26). Así tiene que ser el prelado: querer a su diócesis y dar su vida para que todos sus fieles lleguen al cielo. Lo mismo se puede decir del término padre: el ordinario participa de la bondad de Dios de quien proviene toda paternidad (Efesios: 3, 14).

El sol es un término que se predica de Jesús en primer lugar, lo que muestra cómo los escritores analizados instan a quienes hacen cabeza de una comunidad cristiana a identificarse con Él. Cristo es la Verdad que ilumina a todo hombre

56 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, 699.

57 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 867.

58 Diego de Avendaño, *Clero indígena y obispos de Indias, Thesaurus Indicus, vol II, Tít. XII, caps. XIII-XXIII y Tít. XIII (1668)*. Traducción de Ángel Muñoz García. (Pamplona: EUNSA, 2012), 368.

59 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano, Lib. I, Tít. VI De la elección y de la potestad del elegido*, n. 165, 305; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión I, Art. 13*, n. 48, 165.

60 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 7, Art. 6*, n. 30, 523.

61 Avendaño, *Thesaurus Indicus, Clero indígena y obispos de Indias*, 364 y 367; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión I, Art.13*, n. 51, 165; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano, Lib. I, Tít. VII De la traslación del obispo*, n. 175, 313.

62 Avendaño, *Thesaurus Indicus, Clero indígena y obispos de Indias*, 371.

63 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión I, Art. 10*, n. 89, 90.

64 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, 655; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión I, Art. 4*, n. 5, 12.

(Juan: 17, 3-4). Por esto, así como esa estrella da luz a la tierra y permite la vida en el planeta, así el obispo transmite el fulgor y el calor de la fe a sus fieles para que tengan vida divina, sean felices aquí y en la eternidad. Tal figura se puede conectar con la del prelado como alma de su diócesis. Del mismo modo que el espíritu anima el cuerpo, el ordinario da la subsistencia a su pueblo. Los símbolos antes mencionados dicen relación con el objetivo del cargo y el ejercicio de la potestad de jurisdicción. Sin embargo, la imagen más usada es la del pastor, que tiene origen bíblico y sintetiza la función del oficio capital de una porción del pueblo de Dios<sup>65</sup>. Este concepto se refiere a la guía y cuidado de los creyentes para que conozcan y vivan el cristianismo. Las diversas dimensiones de la capacidad de gobierno de la iglesia particular se relacionan con esas tareas.

Como pastor de una porción del pueblo de Dios, el obispo tiene potestad ordinaria, que va aneja por propio derecho al cargo y que ejerce en nombre propio<sup>66</sup>. El prelado puede hacer en su diócesis todo aquello que el romano pontífice realiza en la Iglesia universal, salvo aquellas materias de competencia exclusiva del sucesor de Pedro o que este ha entregado a otra autoridad<sup>67</sup>. También, el papa puede conceder facultades *solitas* que solo operan dentro de la circunscripción<sup>68</sup>.

La potestad del obispo diocesano tiene varios aspectos que se enlazan con la finalidad espiritual del cargo. Como guía le corresponde dictar leyes particulares<sup>69</sup>. Además, es juez de primera instancia en materias relativas a la fe<sup>70</sup>, aunque hay causas que por norma pontificia están entregadas a otro tribunal<sup>71</sup>. La labor pastoral del prelado en ámbito judicial se expresa en la búsqueda del bien de las almas, sea aplicando una sanción o levantándola cuando constata el arrepentimiento del afectado<sup>72</sup>. Por eso, incluye la capacidad de dispensar las penas

65 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas* II, 655.

66 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 331, 405; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 4, Art. 3, n. 59, 421.

67 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 4, n. 42, 16.

68 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

69 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 4, Art. 3, n. 59, 421; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. II De las constituciones, n. 43, 259.

70 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas* I, 473; Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 24; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 5, Art. 1, n. 1, 441.

71 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 150, 104; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. VIII De la autoridad y del uso del palio, n. 181, 313.

72 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 219.

impuestas por el vicario<sup>73</sup>. Las facultades *solitas* también pueden referirse a estos temas, como la aptitud de absolver censuras no reservadas a la Sede Apostólica<sup>74</sup> y en causas sobre apostasía, herejía y cisma en lugares donde no actuaba la inquisición<sup>75</sup>.

Las facultades ejecutivas propias del oficio también se refieren a la verdad y el bien. En este ámbito, se puede mencionar que el ordinario puede recibir la noticia sobre milagros de personas aún no canonizadas, publicarlos y remitirlos al romano pontífice. Si se trata de hechos extraordinarios atribuidos a la intercesión de santos, además de recibir la información, puede aprobarlos y calificarlos<sup>76</sup>. Igualmente, le corresponde la administración de los bienes eclesiásticos y el otorgamiento de beneficios<sup>77</sup>. Asimismo, su potestad incluye la capacidad de litigar en nombre de la diócesis, personalmente o a través de un representante<sup>78</sup>. También, puede ejercer la jurisdicción voluntaria, aunque no se encuentre en su territorio<sup>79</sup>.

Hay una delimitación personal en la potestad del obispo diocesano, porque solo la ejerce respecto de sus fieles<sup>80</sup>. Igualmente, algunos católicos están exentos de su poder, como los miembros de órdenes religiosas y los clérigos incardinados en otra estructura jerárquica. Sin embargo, había casos en los que sí tenía jurisdicción sobre ellos. Por ejemplo, el prelado es el juez del monje que delinque fuera de su monasterio y puede suspender al religioso que bendice nupcias sin licencia o asiste a matrimonios clandestinos<sup>81</sup>. Asimismo, puede excomulgar a los superiores de dichas instituciones. Además, dentro de las facultades *solitas* se encuentra la capacidad de nombrar párrocos y vicarios a sacerdotes

73 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 3, n. 26, 10.

74 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 3, n. 25, 9-10; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

75 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

76 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 5, nn. 4 y 5, 19 y 20.

77 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 2, Art. 7, n. 23, 249.

78 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 3, n. 18, 9.

79 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 2, Art. 5, n. 22, 215.

80 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 865; Gaspar de Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 3, n. 3, 6.

81 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 6, Art. 1, n. 10, 462.

regulares, con consentimiento de la autoridad del respectivo instituto<sup>82</sup>. Respecto de los ministros sagrados ajenos, el ordinario puede procesarlos cuando cometen delitos dentro de su diócesis<sup>83</sup>.

#### IV. DEBERES

Además de las facultades antes mencionadas, la capacidad de gobierno del ordinario se puede analizar desde la perspectiva de las obligaciones en relación con su pueblo. Como cabeza de la iglesia particular, sus deberes se refieren a todos los fieles<sup>84</sup>. Tanto los laicos como los clérigos de su circunscripción están bajo su potestad, aunque los autores relacionan los deberes del oficio fundamentalmente respecto de los primeros.

Para ser verdaderamente pastor de su pueblo, el obispo debe residir en la sede de su diócesis<sup>85</sup>. Su cargo es un servicio personal a los cristianos, que no se realiza adecuadamente si no se está con ellos. Por eso, Avendaño afirma que dicha obligación proviene de la naturaleza misma del oficio<sup>86</sup>. Relacionado con esto, para guiar a la comunidad de creyentes, el prelado tiene la obligación de conocer a sus fieles. En ocasiones no podrá hacerlo materialmente, pero sí lo podrán realizar los párrocos que son llamados a “participar de la solicitud pastoral con el obispo”<sup>87</sup>. Por otra parte, la visita canónica es un medio para que el ordinario pueda saber el estado de su pueblo<sup>88</sup>. La inspección se puede efectuar personalmente o por medio de un clérigo delegado para estos efectos.

La visita canónica también se relaciona con la evangelización. Avendaño afirma que los obispos de Indias están obligados gravísimamente a la salvación de la población originaria, por lo que pecan mortalmente cuando no cristianizan o dificultan su conversión a la fe católica<sup>89</sup>. También faltan a ese compromiso

82 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

83 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 2, Art. 5, n. 18, 215.

84 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas* II, 661.

85 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 867; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 185, 113; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. III, Tit. IV De los clérigos no residentes en la iglesia o prebenda, n. 24, 46.

86 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 346.

87 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 209.

88 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 253.

89 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 387.

cuando no van a las poblaciones indígenas, salvo impedimento legítimo que justifica el nombramiento de un representante<sup>90</sup>. En este caso se debe designar a una persona diligente. De lo contrario, también se incumple el oficio de pastor cuando se envía un delegado que solo busca su interés material o que carga en los nativos los gastos de la inspección<sup>91</sup>.

Además de conocer a los laicos de su diócesis, el obispo debe estar al tanto de sus clérigos. La designación de los sacerdotes es uno de los actos de gobierno más importantes, porque de ellos depende la atención pastoral directa a los fieles. También le corresponde al ordinario nombrar a los párrocos<sup>92</sup>. Asimismo, debe erigir el seminario para la preparación de los futuros presbíteros<sup>93</sup>. Igualmente, le concierne la elección y el examen diligente de los candidatos antes de conferirles el orden sagrado<sup>94</sup>. En este tema se entrelazan aspectos sacramentales y disciplinarios puesto que la recepción del sacramento exige un estilo de vida coherente con el servicio eclesial.

Un aspecto en el que se conecta la evangelización y el clero es la organización de las parroquias de indios y el nombramiento de los respectivos párrocos. A este respecto, Avendaño señala que la designación debe recaer en sacerdotes que conozcan en profundidad el idioma indígena<sup>95</sup>. Además, deben ser virtuosos “para que no destruyan con los malos ejemplos lo que con su enseñanza pretenden construir”<sup>96</sup>. En este sentido, el prelado debe ayudar a los sacerdotes de indígenas a cuidar espiritualmente a la comunidad, animar a tratarla con benevolencia y cumplir su oficio con amor<sup>97</sup>.

Lo anterior se relaciona con el deber del oficio capital de la diócesis de amparar a las personas necesitadas. Carranza señala que el prelado tiene que socorrer a los fieles ocasionalmente con comida y ayudas materiales<sup>98</sup>. El autor afirma que, desde los orígenes de la Iglesia, el obispo diocesano tuvo la facultad de distribuir los bienes eclesiásticos con esta finalidad<sup>99</sup>.

90 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 387.

91 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 388.

92 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. III, Tit. XXIX De los párrocos y de los parroquianos ajenos, n. 274, 231.

93 Villarreal, O.S.A., Gobierno Eclesiástico-Pacífico, Tomo I, Cuestión 8, Art. 3, n. 11, 441.

94 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 238.

95 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 391.

96 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 390.

97 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 390.

98 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 245.

99 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 245.



La función pastoral del ordinario implica alimentar el entendimiento y el corazón de sus fieles, sacarlos de la oscuridad de la ignorancia a la luz de la verdad y de la sordidez del vicio a la bondad de vida<sup>100</sup>. Por eso, tiene el deber de enseñarles el depósito de la fe<sup>101</sup> y el poder de predicar, interpretar, ampliar y persuadir acerca de lo que Jesús y sus apóstoles enseñaron<sup>102</sup>. Asimismo, le corresponde defender la doctrina cristiana<sup>103</sup>. Para ello, conviene que el obispo conozca las herejías, por tanto, puede poseer y leer obras sobre estas materias<sup>104</sup>. Las facultades en esta materia incluyen la licencia para imprimir libros, así como la prohibición de ellos<sup>105</sup>.

Se dijo que el obispo tiene como fin primordial la adhesión al bien y a la verdad. Por eso, la ciencia no basta para cumplir el cargo si no se tiene la voluntad de ejercerlo. Así, Carranza afirma que el obispo no es pastor sino mercenario si frente a la amenaza de persecución religiosa huye y abandona a los fieles, si no protege la fe para no perder ganancias temporales, si no corrige los vicios de su pueblo para no sufrir perjuicio, si solo enseña lo que satisface las pasiones de algunos cristianos en beneficio propio<sup>106</sup>.

El obispo diocesano debe santificar a su pueblo, principalmente a través de la administración de los sacramentos<sup>107</sup>. Al tener la plenitud del orden sagrado, aquel puede otorgarlos todos válidamente. Y es el único habilitado para celebrar la confirmación<sup>108</sup> y el orden sagrado<sup>109</sup>. En esta materia, la capacidad de gobierno del ordinario incluye aspectos que son manifestación de la potestad ejecutiva. Por ejemplo, puede dispensar impedimentos matrimoniales, incluso aquellos ocultos en casos urgentes<sup>110</sup>. En este ámbito, el romano pontífice también concede *facultades solitas* para levantar los impedimentos de parentesco de afinidad y de consanguinidad en el tercer grado, la pública honestidad, el crimen y el parentesco espiritual excepto entre bautizante y bautizado. También

100 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 212-213.

101 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 868.

102 Soto, O.P., *De la justicia y del derecho*, 866.

103 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 5, Art. 1, n. 1, 441.

104 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 411.

105 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 5, Art. 3, n. 7, 441.

106 Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 215.

107 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. III, Tit. XXIX De los párrocos y de los parroquianos ajenos, n. 274, 231; Carranza de Miranda, O.P., *Speculum pastorum*, 233.

108 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 9, n. 9, 44.

109 Vitoria, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas II*, 700; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tit. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 331, 405; Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 9, Art. 2, n. 7, 44.

110 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 143, 103.

puede permitir que los polígamos que quieren bautizarse puedan elegir cónyuge a la mujer que prefieran, a menos que la primera esposa también quiera hacerse cristiana<sup>111</sup>.

Con respecto al orden sagrado, dada su importancia en la labor pastoral como señalamos más arriba, los autores exponen diversas situaciones, algunas generales y otras específicas para Indias. En primer lugar, el obispo solo puede conferir dicho sacramento a sus propios fieles dentro de la diócesis<sup>112</sup>. Si quisiera consagrar a uno de ellos fuera de su territorio, debe pedir licencia expresa al ordinario del lugar, aunque se administre en un espacio exento de dicha jurisdicción<sup>113</sup>. No obstante, puede otorgar la licencia para que un candidato reciba el sacerdocio de manos de otro prelado<sup>114</sup>.

En el periodo indiano, dada la escasez de clero en el Nuevo Mundo, el sumo pontífice concedía a los obispos de ese lugar la facultad de administrar el orden sagrado sin cumplir los intervalos de tiempo entre el diaconado y el presbiterado, así como conferirlo *extra témpora*. Asimismo, podían dispensar en un año la edad mínima para su recepción, así como las irregularidades, salvo el caso de la verdadera bigamia<sup>115</sup>. Por otra parte, debido a la distancia desde Roma, era habitual la demora en la recepción del palio, por lo que Avendaño considera que el arzobispo podía consagrar clérigos antes de recibir ese signo de autoridad<sup>116</sup>.

## CONCLUSIONES

Los autores analizados expresan el contenido doctrinal del Concilio de Trento, el que se puede considerar como un puente entre el Medioevo y la Modernidad. Los anhelos de reforma de la Iglesia desde antes de Lutero cristalizan en documentos que al tratar del obispo diocesano procuran dar solución a problemas de siglos, pero con una impronta nueva. El concilio no solo trata de cuestiones puramente teológicas en relación con el episcopado. También pone a

111 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tít. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

112 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 83, 89; Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tít. XI De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados, n. 216, 335.

113 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tít. XI De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados, n. 220, 338.

114 Villarroel, O.S.A., *Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Tomo I, Cuestión 1, Art. 10, n. 81, 89.

115 Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Lib. I, Tít. XXXI Del oficio del juez ordinario, n. 336, 410-411.

116 Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Clero indígena y obispos de Indias, 376.

quien ejerce el oficio capital de una porción del pueblo de Dios frente a la responsabilidad personal del bien espiritual de sus fieles, que exige el ejercicio de su libertad. Además, los documentos emanados por dicho concilio exponen cuestiones prácticas y concretas que son ineludibles para quien posee la potestad de gobierno.

Las definiciones del Concilio de Trento no hubieran sido posibles sin las ideas de los autores de la Escuela de Salamanca. Ellos desarrollaron temas esenciales sobre el episcopado tratados en esa reunión eclesial: la obligación de residir en la diócesis, la responsabilidad del obispo respecto de su pueblo, la necesidad de estar al tanto de sus necesidades, la adecuada formación y selección del clero, el deber de enseñar la fe. Además, los autores estudiados respondieron a los problemas suscitados al poner en práctica dicho concilio y cuestiones propias de las diócesis del Nuevo Mundo.

Al tratar del episcopado no consideran las tesis conciliaristas. Afirman que dichos oficios ejercen su misión pastoral a partir de la comunión con el romano pontífice. Desde la fidelidad al depósito de la fe y al derecho canónico plantean cómo se debe ejercer la potestad de gobierno.

Pareciera a primera vista que los autores no intentan mostrar el compromiso personal del oficio capital de una diócesis. Sin embargo, aparecen imágenes e ideas que manifiestan que ese cargo implica totalmente al titular con todas sus capacidades y energías. Se puede decir que para los escritores ser obispo diocesano es la forma de vivir el cristianismo del titular del oficio. Este responde a una llamada divina, por lo que se necesita rectitud de intención al aceptar y ejercer el cargo. Su finalidad espiritual es expresada en las obras estudiadas con imágenes que se aplican a Jesucristo, como el sol y el pastor. De esta manera indican la identificación con Cristo que el prelado tiene como vocación y tarea. Tal labor tiene aspectos intelectuales, volitivos y afectivos.

El obispo diocesano debe conocer la fe, las atribuciones de su potestad de gobierno y profundamente a los fieles, tanto clérigos como laicos. Asimismo, debe querer cumplir su oficio aun a costa de su beneficio personal o su propia existencia. El amor a Dios y a su pueblo se expresa en la oración como primera obligación del prelado y en la diligencia para llevar a cabo su tarea pastoral. La potestad de gobierno tiene una finalidad espiritual que se sintetiza en ayudar a las personas a conocer y vivir la fe cristiana.

El poder de gobierno del obispo diocesano siempre tiene un sentido pastoral. Por eso los autores analizados destacan la responsabilidad del titular del oficio, mientras que los fieles, especialmente los laicos, aparecen en este contexto como sujetos pasivos de la actividad episcopal.

Los autores estudiados combinan aspectos teóricos y prácticos al tratar del obispo diocesano. Expresan, entonces, en muchos casos su propia experiencia de guía de una comunidad de creyentes con la imitación de Cristo, Buen Pastor. Así aportan en sus escritos una sabiduría que llega a la mente y el corazón de quienes tienen la función de apacentar una porción del pueblo de Dios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arcilla, José. “Murillo Velarde, Pedro”. En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, coordinado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 2771. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Avendaño, Diego de. *Clero indígena y obispos de Indias, Thesaurus Indicus, vol II, Tít. XII, caps. XIII-XXIII y Tít. XIII (1668)*. Traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona: EUNSA, 2012.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- Carranza de Miranda, Bartolomé, O.P. *Speculum pastorum*. Edición crítica de José Ignacio Tellechea Idígoras. Salamanca: Estudio teológico de San Ildefonso, 1992.
- Fernández, Enrique “Avendaño, Diego de”. En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, coordinado por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 303. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Heredia, Vicente Beltrán de, O.P. *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960.
- Hernández Martín, Ramón. *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Burgos: BAC, 1995.
- Martínez Gutiérrez, Gregorio. *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano Un clásico del Derecho Indiano (1587-1665)*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1994.
- Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Traducción de la 3.<sup>a</sup> ed. de 1791 dirigida por Alberto Carrillo Cázares. Michoacán: Colegio de Michoacán-UNAM, 2004.
- Scalzo, Germán y Antonio Moreno. “La Escuela de Salamanca según José Barrientos: Origen, difusión e impacto intelectual en Europa”. *Cauriensia* 15 (2020): 279-299.
- Soto, Domingo de, O.P. *De la justicia y del derecho, Tomo V, Libro X*. Traducción de Marcelino González Ordóñez, O.P. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1968.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *Fray Bartolomé Carranza de Miranda: Investigaciones históricas*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y cultura, 2002.

- Torrijos-Castrillejo, David y Gutiérrez, Jorge Luis. “Introducción”. En *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la Modernidad*, editado por David Torrijos-Castrillejo y Jorge Luis Gutiérrez, 9-15. Madrid: Ediciones San Dámaso-Editorial Sínderesis, 2022.
- Villarreal, Gaspar de, O.S.A. *Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*. Madrid: Antonio Marín, 1738.
- Vitoria Francisco de, O.P. *Relecciones jurídicas y teológicas I y II*. Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo. Salamanca: San Esteban, 2017.

Anastasía Assimakópulos F.  
Facultad de Derecho  
Universidad de los Andes, Chile  
Álvaro del Portillo #12.455  
7620001 Santiago de Chile (Chile)  
<https://orcid.org/0000-0002-8194-5422>





## **DERECHO NATURAL Y DE GENTES EN VITORIA Y GROCIO: ¿LINAJES DIFERENTES?**

### ***NATURAL AND INTERNATIONAL LAW IN VITORIA AND GROTIUS: ARE THEY OF DIVERSE PEDIGREE?***

FELIPE CASTAÑEDA

*Universidad de los Andes, Colombia*

Recibido: 26-9-2022    Aceptado: 13-7-2023

#### RESUMEN

Vitoria y Grocio comparten la orilla de posiciones no escépticas ni relativistas frente a la existencia de derechos naturales y de gentes que se fundan en la naturaleza racional humana o en el decantado de costumbres sancionado por la historia. Sin embargo, las diferencias son considerables si la comparación se centra en los alcances del derecho de gentes frente al natural. En este ensayo se propone que, aunque en Grocio se formulen paliativos frente a eventuales normas del derecho de gentes que acotan, niegan o se oponen al derecho natural, su margen de aplicación es lo suficientemente amplio como para imponer razones de utilidad sobre argumentos de justicia natural. Frente a Vitoria, en esto radicaría una diferencia esencial: aunque el derecho de gentes sirva para hacer aplicable al natural, ni lo sustituye ni lo enfrenta. Si esto es así, se podría concluir que los planteamientos de Grocio sobre el derecho de gentes van por una vía que para Vitoria resultaría intransitable: la de una eventual prelación del derecho positivo de gentes sobre el natural.

*Palabras clave:* derecho natural, derecho de gentes, derecho voluntario, igualdad natural, licencia de matar, necesidad.

#### ABSTRACT

Vitoria and Grotius share neither sceptical nor relativistic positions regarding the existence of natural rights and of peoples that are based on rational human nature or on customs sanctioned by history. However, the differences are considerable if the comparison focuses on the scope of the law of peoples versus the natural law. In this essay it is proposed that, although in Grotius palliatives are formulated against possible norms of the law of peoples that limit, deny or oppose natural law, its margin of application is wide enough to impose utility reasons to arguments of natural justice. Compared to Vitoria, an essential difference would be: although the law of peoples serves to make the natural law applicable, it neither replaces it nor confronts it. If this is so, it could be concluded that Grotius's approaches to the law of peoples go down a path that for Vitoria would be inconceivable: an eventual predominance of a positivistic law of peoples over a natural law.

*Keywords:* natural law, law of peoples, voluntary law, natural equality, license to kill, necessity.

### I. CON MOTIVO DE UNAS PALABRAS DE GROCIO SOBRE VITORIA

En un pasaje de los “Prolegómenos” al *Del derecho sobre la guerra y la paz*, en el que Grocio está comentando acerca de los motivos que dieron lugar a su obra, de los temas por abordar, de la eventual novedad de su aporte, así como sobre algunas indicaciones metodológicas y de fuentes consultadas, se refiere en los siguientes términos a Vitoria:

Vi también libros especiales sobre el derecho de la guerra escritos en parte por Teólogos, como Francisco de Vitoria [...] <sup>1</sup>; pero todos éstos hablaron muy poco

<sup>1</sup> La crítica también habría alcanzado a Henricus Gorichemus, Wilhelmus Matthaei, Johannes de Carthagera, Johannes Lupus, Franciscus Arius, Johannes de Lignano y a Martinus Laudensis, entre otros. Ver Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, three volumes, original edition by Jean Barbeyrac, reedition by Richard Tuck (Indianápolis: Liberty Fund, 2005), 109, notas 1-8.



de argumento tan fecundo, y muchos de manera que mezclaron y confundieron sin orden lo que es del derecho natural y del divino y del de gentes...<sup>2</sup>.

En efecto, Grocio tuvo conocimiento directo, entre otras, de las elecciones sobre los indios y sobre el derecho de guerra del maestro salmantino. Es más, se trata de referentes muy importantes en obras previas como el *De mare librum* y de su inmediato antecedente, el *De jure praedae commentarius*. Ahora bien, Vitoria en ninguna de estas conferencias se ocupó expresamente por definir los conceptos básicos de ‘derecho natural’ y de ‘derecho de gentes’, aunque se encuentren menciones dispersas al respecto<sup>3</sup>. Tampoco era del caso: la naturaleza misma de este tipo de eventos académicos y las cuestiones por indagar difícilmente habrían hecho pertinente profundizar en estas nociones. Por otro lado, se trataba de asuntos que Vitoria ya había abordado en sus clases regulares de explicación y comentario a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Pero se puede suponer que Grocio no pudo haber tenido acceso a esa información<sup>4</sup>.

Y esto da lugar a una situación muy notable: aunque Grocio valora a Vitoria básicamente por sus aportes relacionados con la formulación expresa de los derechos de libre tránsito, comunicación y comercio, según el pasaje citado no lo considera como un referente de importancia para la fundamentación y definición de las nociones generales de derecho natural y de *jus gentium*. Esto motiva a volver sobre una comparación entre lo que Vitoria expresamente planteó acerca de la distinción entre ambos derechos frente a lo propio en Grocio. Aunque se trata de un tema que se ha trabajado recurrentemente<sup>5</sup>, por lo general se ha planteado teniendo en cuenta las indicaciones de Vitoria sobre la noción de derecho

2 Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, editado por Jaime Torrubiano Ripoll (Madrid: Editorial Reus, 1925), Libro 1, Prolegómenos, num. 37, 26-27.

3 Según Deckers, tan sólo en una ocasión con intención sistemática y, por extenso, aborda Vitoria el concepto de *jus gentium*. Y eso fue en sus *Comentarios a la Secunda secundae*, q. 57, a. 3. Ver Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht – Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)* (Friburgo: Universitätsverlag Freiburg-CH, Verlag Herder, 1991), 344-357.

4 Véase Simona Langella, “Fuentes manuscritas de la Escuela de Salamanca y su difusión internacional”, en *Fuentes, archivos y bibliotecas para una historia de las universidades hispánicas. Miscelánea Alfonso IX, 2014*, editado por Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015), 269-288. También Augusto Sarmiento, “Lecturas inéditas de F. de Vitoria: bases para una edición crítica”, *Scripta Theologica*, 12 (1980): 575-592.

5 Varios trabajos han abordado el asunto de las eventuales relaciones entre Vitoria y Grocio desde diferentes ángulos. Destaco a título indicativo: John E. Carter, “Reconsidering the Relationship between Vitoria’s and Grotius’s Contributions to the International Law and Natural Law Traditions,” *Journal of Religious Ethics* 49 (2021): 159-187. Encarnación Fernández Ruiz, “El *totus orbis* y el *idus gentium* en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 35 (2017): 20-43. Johannes, Thumfart, “On Grotius’s *Mare Liberum* and Vitoria’s *De Indiis*, Following Agamben and Schmitt,” *Grotiana* 30 (2009): 65-87. Martii Koskeniemi, “Empire and International Law: The Real

de gentes en las *Relecciones*, así como sus ejemplos concretos de preceptos de este tipo de derecho, cotejándolos con las propuestas respectivas de Grocio. Por su parte, este ensayo se limitará básicamente a los comentarios de Vitoria a las cuestiones 57-61 de II-II de la *Suma de teología* y, por el lado de Grocio, a su ya mencionado texto *Del derecho de la guerra y de la paz*<sup>6</sup>. En este sentido, tiene por objetivo cotejar cómo se fueron estructurando y fundamentando los conceptos de derecho de gentes en ambos autores haciendo abstracción de las motivaciones históricas, de su eventual aporte a la concepción del derecho internacional contemporáneo, o de sus alusiones relacionadas con la formulación de una comunidad cosmopolita<sup>7</sup>.

De manera más específica, la exposición se enfocará en tratar de establecer en qué medida en uno y otro autor se interrelacionan el derecho natural con el de gentes: ¿hasta qué punto el natural requiere del de gentes? ¿Prima uno sobre el otro? ¿Puede eventualmente el derecho constituido por la voluntad y el consenso de los pueblos cancelar al que se fundamenta en la naturaleza misma, acortarlo, condicionar su aplicación? ¿Puede la utilidad de la comunidad de los pueblos estar por encima de los derechos naturales? A modo de hipótesis sugiero que a pesar de las semejanzas entre ambos planteamientos, en Grocio se comienza a señalar una autonomía y una supremacía del *jus gentium* sobre el natural que no es compatible con las ideas de Vitoria al respecto, lo que indicaría que se trata de concepciones considerablemente distantes entre sí<sup>8</sup>.

Spanish Contribution,” *University of Toronto Law Journal* 61 (2011): 1-36. James Muldoon, “The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law,” *Traditio* 28 (1972): 483-497.

6 Para un análisis de la evolución del concepto de *jus gentium* en Grocio, véase Pablo Emilio Vauthier Borges, *Catholic and Reformed Traditions in International Law* (Cham: Springer, 2017).

7 Véase Pablo García Castillo, “El derecho de gentes de Vitoria a Suárez”, *Disputatio* 6, no. 7 (2017): 489-510. Peña, Javier, “Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista de Estudios Jurídicos* 28 (2006): 289-310. Luciano Pereña, “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional* 5, no. 2 (1952): 603-628; Ángel Poncela-González, “La cuestión de la moralidad del *ius gentium* en Francisco Suárez”, *Cauriensia* 18 (2023): 1281-1298.

8 Un punto de vista diferente se desprendería de Vauthier en su comparación entre Grocio y Suárez: “Both seek to establish the coexistence of values that transcend utility. This quality is present in Grotius’ law of war, as he here reveals himself to be a legitimate follower of the Scholastic Doctrine of Just War”. Vauthier, *Catholic and ...*, 272. Una lectura opuesta también se encuentra en Janne Nijman, “*Jus gentium et naturale*: The Human Conscience and Early Modern International Law,” *ASSER Research Paper* 14 (2020): 1-17. Este autor analiza el papel de la conciencia moral como foro interno que garantiza templanza y moralidad en la aplicación y seguimiento de normas.

## II. LA CUASI NECESIDAD DEL *JUS GENTIUM* EN VITORIA

El derecho natural y el de gentes son para Vitoria dos de las manifestaciones básicas del derecho en cuanto objeto de la justicia en general. Por lo que es conveniente introducir brevemente la noción de justicia que está presupuesta en su planteamiento antes de pasar a la exposición de estos dos derechos específicos.

La justicia, a diferencia de virtudes como la templanza y la valentía, tiene la característica distintiva de hacer referencia a otro y no meramente a sí mismo<sup>9</sup>. Se es justo o injusto en relación con otro. La persona que presenta algún desorden en relación con sus pasiones, como, por ejemplo, en el ámbito de la comida o de la bebida, genera una inadecuada realización de sí mismo y, en ese sentido, se le juzga moralmente como intemperante. Pero bajo esta consideración no necesariamente se incluye a otros. Se juzga la condición del sujeto moral frente a sí mismo. No obstante, si sus conductas terminan afectando a otros, la situación es distinta. Qué es lo adecuado de uno frente a otro, pensando en las relaciones entre personas, entre personas públicas y particulares, entre diversos pueblos, ése sería el ámbito de consideración de los asuntos de la justicia en general.

Ahora bien, las interrelaciones entre sujetos se concretan teniendo en cuenta lo que hacen o dejan de hacer y según los bienes o cosas que eventualmente puedan ser de interés mutuo. Esto se debe resaltar porque la justicia se interesará en principio por asuntos del ámbito externo en las interrelaciones entre personas. Y el criterio básico para determinar si es adecuado o no lo que un sujeto externamente hace o deja de hacer frente a otro es “lo justo”. Y esto se entiende como una igualdad en un sentido amplio: ni que sea más ni que sea menos de lo debido<sup>10</sup>. Así, la justicia tendría que ver con una virtud que se ocupa de disponer que en las relaciones entre las personas —particulares, públicas, comunidades y pueblos— ninguna haga frente a otra ni más ni menos que lo debido, que ninguna tenga ni más o menos bienes que lo debido. En palabras de Vitoria:

9 “[...] la justicia consiste en una relación a otro y no en una relación a sí mismo; por el contrario las demás virtudes consisten en una relación a sí mismo y no a otro.” (La justicia, Com. STh. II-II, q. 57, a. 1, p. 4).

10 Tomás de Aquino afirma: “Que lo justo consiste en cierta igualdad es algo clarísimo para todos, aun sin argumento probatorio” (*Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, Esparza de Galar: Ediciones Universidad de Navarra, 2010, 301).

por la justicia nada adquirimos para nosotros, sino que por ella damos a otro lo que es suyo. De tal manera que está en relación a otro, porque justo es lo mismo que igual, y lo igual es respecto a otro<sup>11</sup>.

La noción de igualdad se puede entender, a juicio de Vitoria, a partir de dos acepciones básicas: una que se establece por la naturaleza misma de las cosas, otra que se determina por acuerdo voluntario. Sobre la primera:

siendo el derecho igual a lo justo, conviene tener en cuenta que lo justo se toma en dos sentidos. En un primer sentido se dice justo aquello que por su misma naturaleza es igual, como por ejemplo, si he recibido en depósito cien ducados, que devuelva la misma cantidad<sup>12</sup>.

El ejemplo plantea el caso de una interrelación entre personas en la que una recibe en depósito determinada cantidad. El que deposita se desprende temporalmente de cierto bien, la persona que lo recibe aumenta el propio. Se genera una desigualdad consentida y condicionada. Ya que está el compromiso de la devolución, la igualdad, la relación justa frente al otro, se reestablece no sólo si se da la devolución, sino si se efectúa exactamente en la misma cantidad. Como el asunto se determina de por sí en función de la cuantía, se puede afirmar que se recurre una “igualdad natural”.

Un segundo caso, continuando con la cita anterior:

Y, de este modo, por su naturaleza es justo que el padre eduque al hijo y que el hijo obedezca al padre<sup>13</sup>.

Ser padre supone tener hijos. En consecuencia, es un término que de por sí supone una relación frente a otro. Ahora bien, los padres sienten por naturaleza una inclinación a educar a su prole. Pero hacerlo no sería posible, si éstos no obedecen. Por lo tanto, se da una suerte de equivalencia entre enseñanza y obediencia en la interrelación entre padre e hijo. Dicho de otra manera, lo recíproco a la enseñanza del padre sobre el hijo es la obediencia del hijo al padre. Y esto se asume en el plano de los deberes: así el padre debe dar lo propio al hijo y a su vez debe recibir de él lo suyo. Esta reciprocidad debida señala un tipo de igualdad por equivalencia en lo que se da y se recibe, y dado que se fundamenta en la naturaleza misma, en la condición que de por sí tienen padres y vástagos,

11 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 1, p. 5. De manera aún más sucinta: “[...] de la razón de la justicia es solamente el dar a cada uno lo suyo, y devolver a cada uno su derecho, y obrar con equidad.” (*La justicia*, Com. STh. II-II, q. 58, a. 1, p. 36)

12 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 14.

13 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 14.

se trataría de una igualdad natural. De esta manera, Vitoria introduce su primera acepción del derecho natural:

en este sentido lo justo por su propia naturaleza se denomina derecho natural<sup>14</sup>.

Ahora bien, en la medida en que el derecho natural se define en función de lo que es adecuado frente a otro teniendo en cuenta lo justo a partir de las igualdades naturales, la naturaleza misma del ser humano en cuanto tal resulta ser el fundamento de este tipo de derecho. Cualquier ser humano ve en el otro un igual. En consecuencia, reconocería en él los mismos derechos que se fundan en una naturaleza común, en el hecho de compartir una misma esencia. “No hagas a otro lo que no quieres de que te hagan a ti” es una formulación básica del derecho natural que recoge el punto: como en cuanto humanos somos lo mismo, lo que yo mismo considero que los demás deben respetar en mí por el hecho de ser humano, yo lo debo respetar en los demás. Este tipo de igualdad también explicaría su necesidad:

el derecho natural es necesario; y la razón es que [...] todo lo natural es *per se* y, viceversa, todo lo que es *per se* es necesario. Por consiguiente, natural es lo que conviene por su naturaleza, como la risibilidad es natural, y la racionalidad, porque le convienen al hombre por su naturaleza<sup>15</sup>.

En efecto, lo natural humano hace referencia a lo que el hombre es de por sí, a lo que lo caracteriza y a lo que le conviene por el hecho mismo de ser lo que es. Y de esto se desprende el carácter necesario del derecho natural mismo: se tendría que negar la naturaleza del ser humano para invalidar la necesidad de lo que se establece como justo desde las igualdades naturales en el plano de lo debido a los demás. En palabras de Vitoria:

el derecho natural se dice necesario en este segundo sentido [el primero es el de la necesidad matemática o lógica], es decir, con necesidad natural, porque toda la naturaleza junta no podría suprimirlo sin la autoridad divina<sup>16</sup>.

Según esto, no es posible cuestionar en principio la vigencia absoluta de lo que resulta justo por este derecho. Su validez se asume como irrestricta. Para todo ser humano es de obligatorio cumplimiento, salvo quizás por intervención directa divina. Y esta necesidad se complementa con el tipo de conocimiento que se tendría de éste. Cualquier persona, en uso de razón, puede tener noticia

14 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 14.

15 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 16.

16 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 16.

plena de sus principios, entendiéndolos como completamente ciertos. Según Vitoria en esto no habría espacio para el engaño, ni para algún tipo de genio maligno que pueda nublar el buen juicio<sup>17</sup>. En consecuencia, el derecho natural también se puede entender como el ámbito de lo justo cuya validez se establece a partir de la “luz natural”:

Todo aquello que, por sí mismo, es conocido por todos, por la luz natural como justo y conforme a la recta razón y su contrario como injusto, se dice y es de derecho natural, como no robar, no matar a un inocente, y ‘no hagas a otro lo que no quieras para ti’<sup>18</sup>.

Pasando al *jus gentium*, según Vitoria este derecho forma parte del positivo<sup>19</sup> que, a su vez, se define por oposición frente al natural.

En otro sentido justo es lo que es igual por la determinación de una ley o por un pacto privado, y no por su propia naturaleza; como, por ejemplo, cuánto hay que pagar por un caballo o una casa, y por el trabajo de un día, etc.<sup>20</sup>...

Como todo derecho, el positivo humano también se refiere a lo justo. En consecuencia, a cierto tipo de igualdad. Un breve análisis de los ejemplos referidos por Vitoria puede dar luces sobre el asunto.

Se quiere adquirir algo de otro, o se le quiere vender algo. Se hace necesario determinar cuánto vale. Sin embargo, no hay una medida natural para establecer de por sí cuánto vale un día de trabajo, por decir algo, en términos de panes, de huevos o de cualquier otro bien. Por lo tanto, el valor de éste se determinaría en función de un acuerdo entre el prestador del servicio y el que lo recibe. Así, lo justo depende en estos casos de una voluntad consensuada. En palabras de Vitoria:

lo justo en este sentido se denomina derecho positivo y humano. Y lo justo así entendido consta por un pacto humano privado, otras por un pacto público, y esto se llama ley<sup>21</sup>.

En la vida humana los intercambios entre particulares resultan indispensables. En buena medida la sociedad es un lugar de comercio y mercado en un sentido amplio: se ofrecen y se buscan bienes y servicios de todo tipo, lo que

17 Véase *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 24-28.

18 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 1, p. 17.

19 “[...] el derecho de gentes más bien debe ponerse dentro del derecho positivo, que del derecho natural.” (*La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 26).

20 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 14.

21 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 2, p. 14.

hace indispensable acordar precios para hacer posible las conmutaciones. Pero la comunidad como unidad política frente a otras o frente a extranjeros también requiere determinar la justicia de acciones que es imposible definir por su naturaleza: ¿qué es lo justo en relación con la búsqueda y el mantenimiento de la paz?, ¿con el manejo de prisioneros de guerra?, ¿con la adquisición de bienes del exterior? Y esto abre el ámbito del derecho de gentes:

De otra manera [es decir, no por sí mismo] algo es adecuado a otro, en orden a otra cosa. Como el que las posesiones estén divididas no dice igualdad ni justicia, sino que se ordena a la paz y la concordia de los hombres que no pueden conservarse si no tiene cada uno sus bienes determinados; y por eso pertenece al derecho de gentes que las posesiones estén divididas<sup>22</sup>.

A cualquier sociedad organizada le interesa la paz. Y esto no parece posible en el mantenimiento de una propiedad común de todos a todo. Se requiere dividir la propiedad para garantizar no sólo el usufructo y la eficiencia en la producción, sino también el dominio de jurisdicción, la recolección de impuestos, etc. En consecuencia, se impone la cuestión acerca de lo justo en relación con lo mío/tuyo en términos públicos y frente a otros pueblos en aras de evitar discordias y conflictos. La igualdad que se busca debe permitir acuerdos entre las partes involucradas de tal manera que a cada pueblo le corresponda ni más y ni menos que lo que deba serle propio, por ejemplo, en términos de territorio y demarcación de fronteras. Según Vitoria esto se puede establecer de manera justa por consensos, por el acuerdo entre voluntades según los condicionamientos y las circunstancias del caso, si se hace prevalecer el interés común de la paz. Por lo anterior el derecho de gentes se plantea como un derecho cualitativamente diferente del natural:

aquello que no es equitativo por sí mismo, sino por un estatuto fijado racionalmente, eso se denomina derecho de gentes; de tal modo que por sí mismo no conlleva equidad sino en relación con alguna otra cosa, como por ejemplo, tratándose de guerras y otras cosas. De donde se sigue que el derecho gentes se distingue del derecho natural<sup>23</sup>.

Ahora bien, a su manera el derecho de gentes también tendría una pretensión de universalidad. En efecto, no se concreta en los pactos o acuerdos particulares expresos entre ciertas comunidades políticas o pueblos, sino más bien en una serie de preceptos que cualquier pueblo se debería ver obligado a cumplir en sus relaciones con otros como, por ejemplo, el respeto a los embajadores en

22 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 24.

23 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 24.

situación de guerra, la posibilidad de esclavizar a los vencidos<sup>24</sup> o de encontrar alternativas de sometimiento diferentes a la mera pena de muerte. Y esto se debe resaltar: el *jus gentium* apela a un supuesto consenso común entre todos los pueblos en relación con el manejo justo de ciertos asuntos. Esto daría cuenta de su inviolabilidad:

es ilícito violar el derecho de gentes, porque va contra el consenso común<sup>25</sup>.

Pasando al tema de la relación entre derecho de gentes y natural:

el derecho de gentes no se deduce necesariamente del derecho natural, ni es necesario en sentido absoluto para preservar el derecho natural, porque, si se siguiera necesariamente del derecho natural, ya sería natural<sup>26</sup>.

Como ya se mencionó, el derecho de gentes es parte del derecho humano positivo. No se deriva de meros principios del derecho natural puesto que no se fundamenta en lo justo a partir de igualdades naturales. Sin embargo,

el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural. Pero no es absolutamente necesario, sino casi necesario, porque mal se puede salvar el derecho natural sin el derecho de gentes<sup>27</sup>...

Parece que el derecho natural supone cierto tipo de convivencia humana que no corresponde con la realmente existente. El asunto del manejo de la propiedad y de las posesiones es particularmente sugestivo al respecto. En efecto, desde el derecho natural se plantea un derecho común a las posesiones. Así las cosas, el uso concreto de bienes debería presuponer esa propiedad común. Sin embargo, como anota el mismo Vitoria, esto sólo sería posible con gran dificultad<sup>28</sup>. En la sociedad dada y concreta sería fuente continua de conflictos e inestabilidad. En consecuencia se hace “necesario” pasar de la posesión común de las cosas a la privada con exclusividad. Y esto se debe hacer de manera justa. Ahí se abre un espacio no sólo para la ley civil sino también para el derecho de gentes. No obstante, conviene subrayar que el mundo podría sobrevivir en principio sin este tipo de complemento jurídico. Las dificultades que advierte Vito-

24 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 28.

25 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 28.

26 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 29.

27 *La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 29.

28 “Podría, ciertamente, subsistir el mundo si las posesiones fueran comunes como sucede en las órdenes religiosas; sin embargo, con gran dificultad los hombres se verían libres de meterse en discordias y guerras.” (*La justicia*, Com. STh. II-II, q. 57, a. 3, p. 29)



ria no implican su imposibilidad. No se debe olvidar que para el maestro salmantino el fundamento de toda utilidad parece radicar precisamente en el respeto del derecho natural mismo<sup>29</sup>.

Retomando, el derecho natural, aunque plantee una serie de derechos, no parece garantizar de por sí las condiciones requeridas para poderlos satisfacer. Avala, por ejemplo, el derecho de hacer todo lo necesario para poderse mantener vivo, pero no determina cuál es el tipo de interrelación humana que puede hacer eso propicio, como tampoco cuáles sean los medios efectivos y justos. El caso de la guerra es significativo: se puede justificar por derecho natural en la medida en que avala el derecho de la defensa o del castigo de ofensas. Sin embargo, no determina de por sí lo útil en relación con el interés del logro de la paz: ¿cómo manejar los prisioneros?, ¿cómo determinar el castigo de los vencidos?, etc. Así, éstos son asuntos que entrarían bajo la jurisdicción del *jus gentium* si se tienen en cuenta los consensos entre los pueblos que han venido decantando durante los tiempos.

Hasta acá se puede afirmar que el derecho de gentes se entiende en Vitoria como un complemento conveniente del derecho natural. Este último no se basta a sí mismo y sería insuficiente para regular las relaciones entre personas y pueblos. Sin embargo, dado el fundamento del derecho natural en la naturaleza misma del ser humano, así como su necesidad y universalidad, también se puede decir que el derecho de gentes encuentra, en principio, un límite en él. El *jus gentium* debe servir al derecho natural, no lo puede cancelar ni abolir. Su sentido radica en resolver asuntos ligados con los intereses específicos de las comunidades y, en este sentido, se puede evaluar en función de su utilidad —la búsqueda de la paz, la concordia ciudadana, la adquisición de bienes—. En consecuencia, su utilidad no prima sobre aquello que por naturaleza es justo<sup>30</sup>. Para Vitoria “en la ley natural o en cualquier parte de ella no cabe dispensa ni revocación; luego obliga siempre...”<sup>31</sup>. De forma expresa se plantea la subordinación del *jus gentium* al derecho natural en el Com. STh. II-II, q. 32, a. 5, cuando

29 “[...] lo que está contra el derecho natural no puede ser siempre y de modo universal ser útil para la república. [...] I] a república no puede subsistir sin derecho natural, que fue instituido para su utilidad. (*La ley*, Com. I-II, q. 105, a. 2, p. 131).

30 “El rey no puede por ninguna causa, ni en beneficio de la república, dar una ley para que se mate inocentes, ni siquiera contra los infieles, porque esto está contra el precepto del derecho natural. Los que lo hacen son homicidas.” (Vitoria, *La ley*, p. 135)

31 *La ley*, Com. I-II, q. 90, a. 4, p. 11.

eventualmente se dé un conflicto, por ejemplo, entre la ordenación positiva de la propiedad privada y el derecho natural de la autoconservación<sup>32</sup>.

### 3. EL *JUS GENTIUM* COMO NIETO DEL DERECHO NATURAL EN GRO- CIO

Un primer punto en común entre Vitoria y Grocio consiste en la aceptación de la existencia de un derecho natural. Por cierto, para Grocio es importante refutar planteamientos que afirman que los seres humanos se mueven primordialmente por sus intereses, de tal manera que la justicia sea un mero producto del artificio humano<sup>33</sup>. Y el referente básico de justicia lo encuentra en la misma naturaleza humana que por su propia constitución determinaría para el ser humano unos principios prácticos en los que se concretaría lo justo primordial. Plantea Grocio:

El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza<sup>34</sup>.

Se asume al ser humano como una entidad dotada de racionalidad. Ésta, en la medida en que se ha desarrollado de una forma adecuada y madura y en que no está afectada por vicios o pasiones que la afecten en su ejercicio, puede establecer de por sí lo que es adecuado o no a sus propias inclinaciones naturales. Así se irían concretando unos principios primordiales de acción que o bien prohíben o bien ordenan ciertas acciones juzgándolas por su conformidad o disconformidad con esa naturaleza racional.

Conviene advertir que la racionalidad no sólo capta esas inclinaciones propias de la naturaleza humana, sino que tiene la capacidad de poner el presente en función del futuro. Así, los principios básicos de conducta regularían no sólo

32 Véase Deckers, *Gerechtigkeit und ...*, 385; también Raúl González Fabre, “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”, *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997): 627-628.

33 “Mas como es en vano emprender a tratar del derecho, si no existe, también servirá [...] refutar brevemente tan gravísimo error.” (Grocio, DGP, Prol., 5, p. 9) Y más adelante, dando cuenta de posiciones como la de Carnéades: “[...] el derecho natural es nulo [a su juicio]; porque todos, ya los hombres, ya los otros vivientes, son arrastrados a sus intereses, conducidos por la naturaleza; por consiguiente, o no hay justicia, o, si la hay, es la más grande tontería...” (DGP, Prol., 5, p. 10).

34 DGP, T. I, L. I, C. 1, p. 52.

lo dado e inmediato, sino que ordenarían las relaciones entre las personas apuntando a lo porvenir. Es un punto importante en la medida en que indica que lo justo natural también tiene un papel prospectivo y orientador<sup>35</sup>.

Por lo anterior se puede proponer una primera definición del derecho natural en Grocio en los siguientes términos: consiste en la determinación de lo justo a partir de la postulación de una serie de principios prácticos que prohíben o que ordenan ciertas conductas, en función de la adecuación o no de éstas a lo propio de la naturaleza racional humana, teniendo en cuenta lo que le es nocivo o conveniente, no sólo en lo presente sino también en lo por venir.

Ahora bien, dentro de las inclinaciones que pueden afectar al ser humano por su constitución natural, Grocio destaca en especial la social<sup>36</sup>:

Y entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie<sup>37</sup>...

Y acá se encuentra un rasgo muy propio del pensamiento de Grocio. En efecto, concibe al ser humano como un ser esencialmente inclinado a lo social, a llevar una vida apacible a partir de reglas con sus congéneres, según los dictados de su propio entendimiento. No se trata meramente del individuo que por necesidad se ve abocado a tener que vivir en sociedad, aunque esto también desempeñe un papel considerable. Ahora bien, en el derecho natural se concretarán los principios prácticos primordiales que fundamentarán la vida social en general:

Mas esta conservación de la sociedad [...] propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho [...]: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno, y, si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres<sup>38</sup>.

35 Véase DGP, Prol., 9, 12.

36 "This passage shows Grotius's commitment to the belief in a fundamental principle of traditional natural-law thought: the inherent sociability of the human species", comenta Stephen Neff, nota 5, en Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace*, edition and notes by Stephen Neff (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 2. Curiosamente, aunque es algo que también se podría plantear en Vitoria a partir de sus menciones al *jus gentium* en la *Relección de la potestad civil*, no es algo que mencione explícitamente en los comentarios analizados de la II-II, q. 57.

37 DGP, Prol., 6, p. 10.

38 DGP, Prol., 8, p. 11.

Los principios básicos prácticos que se originan de la inclinación social les apuntan precisamente a hacer posible la vida en comunidad y a la legitimación de un orden básico de ésta. En efecto, se van concretando en el respeto a la propiedad del otro en sentido amplio, es decir, en aquello que hace posible el comercio en general, así como una convivencia pacífica: no tomar lo ajeno, el respeto a los pactos y las promesas, la reparación en caso de injurias y el castigo. La implementación y regulación de estos principios darán origen al derecho civil:

la madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, la cual, aunque de nada necesitáramos, nos inclinaría a desear la sociedad mutua; y la madre del derecho civil es la misma obligación nacida del consentimiento, la cual, como tome su fuerza del derecho natural, puede también llamarse a la naturaleza como la bisabuela de este derecho<sup>39</sup>.

La convivencia social requiere un orden. Esto sólo se puede fundar en la medida en que se legitime consentir en que haya normas a las que se preste obediencia en aras de lograr esa comunidad política, lo que justamente propicia el derecho natural en la medida en que propende al respeto de los pactos. Así, en el derecho civil se termina realizando el derecho natural. La naturaleza da origen al derecho natural que a su vez propende al respeto de los pactos en aras de la sociabilidad misma, lo que por su lado origina el derecho civil. Así, el consentimiento se asume como la madre inmediata del orden civil concreto. La figura es importante. El derecho civil en general se entiende como una nueva entidad jurídica con sus propios intereses: la utilidad en el marco de la propia ciudad o de la interrelación entre pueblos. Grocio es enfático al respecto:

la utilidad se añade al derecho natural: porque quiso el autor de la naturaleza que estuviésemos solos y fuéramos débiles y necesitados de muchas cosas para pasar bien la vida, a fin de obligarnos a procurar la sociedad, y la utilidad dio ocasión al derecho civil; porque esa comunidad o sujeción que dijimos comenzó a establecerse por razón de alguna utilidad<sup>40</sup>.

La sociedad se constituye como el espacio que debe hacer viable la satisfacción de todo tipo de necesidades, dada la frágil constitución humana. La regulación de las relaciones entre las personas en comunidad se orienta, en consecuencia, a esa finalidad. Cómo lograr una convivencia tranquila y ajustada al

39 DGP, Prol., 16, p. 1. De la naturaleza humana se deriva el derecho natural, de éste el consentimiento obligante que a su vez sería la fuente del derecho civil. Así, la naturaleza humana sería algo como la bisabuela del derecho civil, y el derecho natural, la abuela.

40 DGP, Prol., 17, p. 15.

entendimiento que propicie la satisfacción de necesidades es la pregunta que debe responder el derecho no-natural, el que los seres humanos constituyen. Y así se puede introducir la noción del derecho de gentes:

Pero, así como el derecho de cada ciudad mira a la utilidad de ella, así también pudieron originarse por consentimiento ciertos derechos entre las ciudades, o todas o las más; y una vez nacidos, es claro que mirarían, no a la utilidad de las comunidades particulares, sino de aquella comunidad magna. Y éste es el derecho que se llama de gentes<sup>41</sup>...

Los pueblos requieren básicamente de interrelaciones comerciales, de libertad de tránsito y de comunicación. No es posible la realización del ideal de una polis completamente autosuficiente e independiente. Esto lo notó Vitoria en su famosa *Relección sobre los indios*; Grocio retoma el argumento vitoriano en su argumentación del *Mare librum*, y reaparece en términos de utilidad aplicado a la comunidad entre los pueblos. Sin embargo, la noción de utilidad no se puede reducir al ámbito de lo comercial. También incluirá todos los asuntos relacionados con las guerras que puedan ser considerados útiles por la comunidad de pueblos en aras de lograr la paz.

Volviendo sobre la concepción misma del *jus gentium*, Grocio resalta igualmente su carácter voluntario, rasgo que también lo diferencia del derecho natural:

Tomado en esta acepción el derecho [lo que es recto], su mejor división es la que pone Aristóteles, que uno es natural, y el otro voluntario, que él llama legítimo, dando a la palabra *ley* el significado más estricto: a veces también ‘constituido’<sup>42</sup>.

No es del caso ir sobre la argumentación del Estagirita<sup>43</sup> dadas las limitaciones temáticas de este escrito. No obstante, su mención es importante porque advierte que muy probablemente los planteamientos de Vitoria y de Grocio frente a la noción básica de derecho comparten este origen común, asunto sobre el que se irá en las conclusiones. Por ahora baste con resaltar que para Grocio el derecho no-natural es voluntario en el sentido en que es constituido por los seres humanos. Los criterios de justicia en este caso no vienen dados por la naturaleza

41 DGP, Prol., 18, p. 16. Comenta Neff: “This is Grotius’s first reference to the volitional law of nations, and to the distinction between it and natural law”. Grotius, *On the Law of War and Peace*, nota 16, 5.

42 DGP, T. I, L. 1, C. 1, IX, p. 52.

43 “La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero que una vez establecido ya no da lo mismo...” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 81, 1134b, 18ss).

misma, sino por el querer de las personas según lo que les parece el bien con base en consentimientos. En un primer lugar, y como ya se mencionó, de esta manera nace el derecho civil. Y a la vez, el que regula las relaciones de las comunidades políticamente organizadas entre sí o entre éstas y los extranjeros. Éste sería el derecho civil-amplio.

Y [el derecho] civil-amplio es el derecho de gentes, esto es, el que recibió la fuerza de obligar de la voluntad de todos o de muchos pueblos<sup>44</sup>.

Se debe notar que desde el *jus gentium* las comunidades políticas se asumen como una suerte de personas jurídicas que hacen parte de la “comunidad internacional”, “inter-pueblos”. Y que por formar parte de ésta, también tienen una serie de obligaciones y de derechos. La fuerza de este derecho radica en principios de conducta asentados por la costumbre y el tiempo:

Y se prueba este derecho de gentes [...] por el uso continuo y por el testimonio de los sabios. Porque este derecho [...] es una invención del tiempo y de la costumbre<sup>45</sup>.

La historia no se concibe meramente como el recuento de los acontecimientos del pasado, sino también como fuente de derecho en la medida en que indica lo que los pueblos han validado o no con sus conductas respectivas frente a otros en situaciones de paz y de guerra. Y estas conductas, con el pasar del tiempo generaron costumbres y, por lo tanto, expectativas presentes frente a lo que se considera correcto o no, razonable o condenable. Y así como un ciudadano particular espera de otro cierto tipo de comportamientos en la medida en que forma parte de una misma comunidad en el trato recíproco, lo propio sucede entre Estados y extranjeros como parte de la comunidad internacional. Esto daría lugar a plantear una serie de principios universales en los que se concretaría el derecho de gentes. Para resumir la diferencia entre este derecho y el natural:

cuando muchos en diferentes tiempos y lugares afirman por cierta una misma cosa, eso debe atribuirse a una causa universal: la cual en nuestras cuestiones no puede ser otra que o la consecuencia directa sacada de los principios naturales, o algún común consentimiento. Aquélla indica el derecho natural, y éste el de gentes<sup>46</sup>...

44 DGP, T. I, L. I, C. 1, p. 60. Sobre la noción de costumbre en su relación con el *jus gentium*, véase Iurlaro, 2018.

45 DGP, T. I, L. I, C. 1, p. 60.

46 DGP, Prol., 40, p. 29.

Para completar este esbozo es necesario discutir brevemente sobre las interrelaciones entre derecho natural y de gentes<sup>47</sup>. Hasta el momento se ha planteado que este último obedece a un criterio de utilidad enfocada en la comunidad de pueblos, mientras que el primero atiende más a la equidad y a la justicia en función de las inclinaciones naturales humanas, en especial a la social. La pregunta es ésta: ¿hasta qué punto la utilidad de *jus gentium* puede condicionar o hasta suspender la vigencia de la justicia y de la equidad del derecho natural?

Para Grocio parece claro que la voluntad de la comunidad de pueblos afianzada por las costumbres y por el tiempo tiene un muy amplio margen de acción frente a los límites que determina el derecho natural:

como el derecho de gentes permite muchas cosas [...] que son vedadas por el derecho natural, así veda también algunas otras que son permitidas por el derecho natural<sup>48</sup>.

En principio, el derecho natural tiene una vigencia plena en el tiempo y resulta de obligatorio cumplimiento en la medida en que se funda en la propia naturaleza. Ahora bien, dado el caso y en aras de la utilidad, según Grocio, se pueden suspender sus efectos punitivos bajo ciertas circunstancias, de tal manera que acciones que antes eran prohibidas se puedan considerar permitidas. Y acá se puede hablar de un “derecho de licencia”. Ésta sería una facultad del derecho de gentes en casos como el de la guerra. En situaciones como ésta el derecho de guerra se entiende como una licencia para matar<sup>49</sup> y, por cierto, como una bastante amplia e irrestricta:

volviendo a la cuestión, a cuánto se extiende esta licencia [...] (digo), que se mata también impunemente a las mujeres y a los niños, lo cual se comprende también en este derecho de guerra<sup>50</sup>.

Previamente ya había señalado lo siguiente:

este derecho de licencia se toma latamente; pues [...] no sólo comprende a aquellos que llevan armas en el mismo acto o a los súbditos del que mueve la guerra, sino también a todos los que son hostiles dentro de las fronteras<sup>51</sup>...

Así, el *jus gentium* parece tener no sólo una competencia irrestricta en función de lo que se puede considerar enemigo en una guerra, sino también en las

47 Véase Vauthier, *Catholic and ...*, 266-272.

48 DGP, T. III, L. III, C. 4, p. 349.

49 “[...] frecuentemente matar llámase derecho de guerra.” (DGP, T. III, C. 4, p. 338)

50 DGP, T. III, L. III, C. 4, p. 343.

51 DGP, T. III, L. III, C. 4, p. 340.

medidas que se pueden tomar contra éstos. No importa si se trata de combatientes o no, de si participan directa o indirectamente en las hostilidades, de si son culpables o inocentes, de si se trata de bienes o de personas. Todo en principio puede caer bajo las acciones punitivas y ser objeto de aniquilación. El mismo Grocio advierte que esta licencia tiende a confundir los límites entre legalidad y delincuencia como si en las guerras se concediera derecho al delito mismo<sup>52</sup>. No obstante, habría una suerte de límite intrínseco: la utilidad<sup>53</sup>. Sin embargo, aunque ésta le pueda poner coto a la licencia para matar, no lo haría por razones de justicia y equidad. Por otro lado, este derecho lo tendría cualquier contrincante por igual, independientemente de si participa en una guerra justa o injusta:

es lícito al enemigo perjudicar en la persona y en las cosas, es decir, no sólo a aquél que por justa causa hace la guerra [...] sino por ambas partes e indistintamente<sup>54</sup>...

Ésta es así mismo una consideración muy notable porque apunta a cuestionar la noción de “enemigo injusto”. En efecto, si todos los contrincantes tienen licencia para matar, ninguno puede ejercer este derecho de manera ilegítima desde el derecho de gentes, por lo que no puede ser castigado por infringirlo. Obviamente y por lo dicho, es castigable en cuanto enemigo pero no propiamente por haber delinquido<sup>55</sup>.

Acá presento esta licencia para matar como un caso, entre otros, en el que el derecho de gentes se impone al derecho natural. No obstante, Grocio también plantea circunstancias en las que el *jus gentium* atempera al natural como, por ejemplo, en el derecho de inmunidad de los legados<sup>56</sup>. Igualmente, uno y otro derecho pueden coincidir en ciertos principios, de tal manera que se reafirman recíprocamente. Un ejemplo notable sería la justificación del derecho a la defensa personal. Además, a lo anterior se deben sumar sus preocupaciones y reflexiones morales acerca de un uso irrestricto del derecho de guerra, lo que puede ayudar a matizar esta presentación<sup>57</sup>. Este es un tema que apenas se deja

52 DGP, T. III, L. III, C. 4., V, p. 338-340.

53 “[...] por el mismo derecho de gentes todo es lícito contra el enemigo; y cada cual establece un mal más grave o más leve, según su utilidad.” (DGP, T. III, L. III, C. 4, p 354)

54 DGP, T. III, L. III, C. 4. P. 336.

55 DGP, T. III, L. III, C. 4, p. 336.

56 Véase DGP, T. III, L. II, C. 18, p. 28. Para el caso de la prohibición del uso de veneno, véase Iurlaro, 2018, p. 36.

57 “[...] “lo que no prohíbe la ley lo veda el pudor. [Y explica Grocio la cita de las *Troyanas* de Séneca] En el cual lugar, pudor [significa] el aspecto de lo justo y bueno o ciertamente de lo que es más justo y mejor.” (DGP, T. IV, L. III, C. X, p. 98) “Plutarco [...] dice: hay entre los buenos ciertos límites a la guerra. Donde nota aquello, ‘entre los buenos’, para que distingas este derecho [el asociado con la justicia interna] de



mencionado y que, sin duda, representó una preocupación especial para Grocio. No obstante lo anterior, la constatación de diferencias entre el derecho natural y el de gentes en términos de conductas prohibidas o permitidas, no implica para Grocio que el de gentes se tenga que subordinar al natural o que pierda su validez en caso de contradecirlo así adquiriera eventualmente cierto tinte de inmoralidad.

#### 4. CONCLUSIONES

Hay una serie de coincidencias notables entre los planteamientos de Vitoria y de Grocio en relación con las concepciones del derecho natural y de gentes. En resumen: el primero se ancla en la naturaleza racional humana y se concreta en principios básicos de conducta que cualquiera puede llegar a conocer. El segundo depende de la voluntad y forma parte básicamente del derecho humano, regula las relaciones entre pueblos y extranjeros por consensos afirmados por el tiempo y por las costumbres. En otras palabras, una y otra concepción comparten un mismo aire de familia, por decirlo así. Además, si se considera que tanto por los tiempos de Vitoria como por los de Grocio hubo planteamientos que negaron la existencia de un derecho natural o que lo cuestionaron desde diferentes ángulos, se confirma también que uno y otro comparten un mismo bando frente a corrientes realistas, relativistas o escépticas, como las de un Montaigne<sup>58</sup>.

Sin embargo, también son claras las diferencias. Hay un énfasis marcado en Grocio en enfocar el derecho natural en la realización social del ser humano, lo que no es un aspecto particularmente relevante en el comentario a la II-II, q. 57 de Vitoria, como ya se mencionó. Además, el maestro salmantino centra su estudio en la noción de “igualdad”, lo que para Grocio no representa el punto nodal de su exposición. Pero donde los caminos comienzan a separarse de una forma particularmente destacable es en la manera en que plantean las interrelaciones entre derecho natural y de gentes.

En primer lugar, en la medida en que Vitoria indica que el *jus gentium* es un complemento cuasi necesario del derecho natural, hace pensar que podría

aquel que es puesto en las costumbres y la impunidad.” (DGP, T. IV, L. III, C. XI, IX, p. 128) “[...] son más amplias las reglas de la caridad que las del derecho.” (DGP, T. IV, L. III, C. XIII, IV, p. 164)

58 Véase Daniel Doyle Sánchez, “*Iustitia et ius naturale* en *De iure belli ac pacis*: observaciones en torno a la distinción grociana entre justicia expletiva y justicia atributiva”, *Pensamiento*, 77, no. 294 (2021): 339.

haber en principio formas de sociabilidad humana en las que no son absolutamente indispensables los oficios del derecho de gentes. Aunque el escenario parecería difícil, sería posible de imaginar. Esta alternativa está excluida en Grocio: la ley natural mueve al ser humano a convivir en una sociedad en la que necesariamente se tiene que llegar a formas de regulación no natural. Si esta apreciación es correcta, entonces se podría afirmar que en Grocio el derecho civil amplio tiene una razón de ser por sí mismo y no meramente como un complemento conveniente del derecho natural.

En segundo lugar, aunque Vitoria reconoce que el derecho de gentes, así como el dado por el hombre en general, responde al logro de ciertos fines como la paz, la concordia, el comercio, etc., el peso que le da a la utilidad no es asemejable al que le da Grocio. Claramente en ambos el derecho positivo debe ser útil como medio en aras de lograr ciertos fines sociales que no pueden ser reglamentados en justicia por igualdades naturales, por utilizar la terminología de Vitoria. No obstante, en Grocio el derecho natural parece mantener su pleno y absoluto alcance y vigencia hasta la fundación y legitimación de la sociedad civil. En ese momento la dirección de los asuntos de la justicia parece recaer principalmente en el derecho voluntario, en el civil y en el civil amplio. Aunque ciertamente mantiene una vigencia “moral” en el foro interno de la conciencia y le sirve de faro en términos de los valores que deberían guiar las conductas, no tendría tanta fuerza como para cuestionar o para subvertir de por sí el orden del derecho voluntario. Y esto no es del caso en Vitoria. En efecto, para el pensador salmantino cualquier derecho humano encuentra su límite en el derecho natural. No es lícito en absoluto que una norma que contradiga las inclinaciones naturales básicas del ser humano pueda considerarse justa, salvo en casos puntuales y excepcionales por las dispensas del caso o por una intervención divina directa sobre los asuntos humanos. Sin embargo, esto sí es factible en Grocio si se piensa en casos como el de la amplia licencia para matar como parte del derecho de guerra, lo que lleva a una tercera consideración.

En la medida en que Grocio acepta un derecho de gentes que eventualmente limita y hasta niega la vigencia de preceptos del derecho natural, lo considera como un cuerpo de normas dado cuya efectividad y realidad no se puede negar. Este sesgo positivista no se encuentra en Vitoria. Para el salmantino las consideraciones morales priman sobre la verdad efectual de las prácticas y de las costumbres en las relaciones entre naciones.

Cerrando estas consideraciones, se puede decir que las concepciones básicas del derecho natural y de gentes en Vitoria y en Grocio se nutren de un piso y tronco comunes que, en efecto, propician una serie de puntos de encuentro.

Sin embargo, se trata de planteamientos cualitativamente diferentes. Los alcances del derecho de gentes en Grocio sencillamente no son admisibles para Vitoria, con todo lo que esto implica en relación con la concepción del poder civil y de las costumbres o, si se quiere, con la noción de *utilidad* tanto para la sociedad civil como para la comunidad de pueblos. En Vitoria, la utilidad sirve a la honestidad natural; en Grocio, esta última parece ponerse en manos de la primera, confiando en la buena conciencia de los gobernantes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. “Comentario a la *Ética a Nicómaco de Aristóteles*”, traducción de Ana Mallea, estudio preliminar y notas de Celina Lértora. Eunsa, Barañáin, 2010.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Arriola, Jonathan, Javier Bonilla y Macarena del Campo. “Hugo Grocio: en los orígenes del pensamiento internacional moderno”. Documento de investigación n.º 59, Universidad ORT Uruguay, Facultad de Administración y Ciencias Sociales, 2010.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Brett, Annabel. “Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius”. *The Historical Journal*, 45, no. 1 (2002): 31-51.
- Carter, John E. “Reconsidering the Relationship between Vitoria’s and Grotius’s Contributions to the International Law and Natural Law Traditions”. *Journal of Religious Ethics*, 49 (2021): 159-187.
- Castañeda, Felipe. “La concepción del Nuevo Mundo desde la crítica de la ley natural en Montaigne”. *Revista de Filosofía do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, 5, no. 11 (2021): 159-175.
- Castañeda, Felipe. “Religion and Just War in the Conquest of America: Sepúlveda, Las Casas and Vitoria”. En *The Edinburgh Critical History of Middle Ages and Renaissance Philosophy*, editado por Andrew LaZella y Richard A. Lee, Jr., 283-299. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020.
- Castilla Urbano, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1992.
- Deckers, Daniel. *Gerechtigkeit und Recht – Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitlehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*. Friburgo: Universitätsverlag Freiburg-CH, Verlag Herder, 1991.
- Doyle Sánchez, Daniel. “*Iustitia et ius naturale* en *De iure belli ac pacis*: observaciones en torno a la distinción grociana entre justicia expletiva y justicia atributiva”. *Pensamiento* 77, no. 294 (2021): 335-362.

- Fernández Ruiz, Encarnación. “El *totus orbis* y el *idus gentium* en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 35 (2017): 20-43.
- Forde, Steven. “Hugo Grotius on Ethics and War”. *The American Political Science Review* 92, no. 3 (1998): 639-648.
- García Castillo, Pablo. “El derecho de gentes de Vitoria a Suárez”. *Disputatio*, 6, no. 7 (2017): 489-510.
- González Fabre, Raúl. “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”. *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997): 601-654.
- Grocio, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*, editado por Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Editorial Reus, 1925.
- Grotius, Hugo. *On the Law of War and Peace*, edición y notas de Stephen Neff. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Grotius, Hugo. *The Free Sea*, traducción de Richard Hakluyt, edición de David Armitage. Indianápolis: Liberty Fund, 2004.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*, tres tomos, edición original de Jean Barbeyrac, reedición de Richard Tuck. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.
- Grotius, Hugo. *Commentary on the Law of Prize and Booty*, editado por Martine Julia van Ittersum. Indianápolis: Liberty Fund, 2006.
- Harald Aure, Andreas. “Grotius’ Ideas on Law and War”. En *The Right to Wage War (ius bellum) – The German Reception of Grotius 50 Years after De iure belli ac pacis*, editado por Andreas Harald Aure: 35-55. Berlín: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2017.
- Iurlaro, Francesca. “Grotius, Dio Chrysostom and the ‘Invention’ of Customary *ius gentium*”, *Grotiana* 39 (2018): 15-44.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard. *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. Colonia: J.P. Bachem Verlag, 1991.
- Koskeniemi, Martti. “Empire and International Law: The Real Spanish Contribution”, *University of Toronto Law Journal* 61 (2011): 1-36.
- Langella, Simona. “Fuentes manuscritas de la Escuela de Salamanca y su difusión internacional”. En *Fuentes, archivos y bibliotecas para una historia de las universidades hispánicas - Miscelánea Alfonso IX, 2014*, editado por Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez: 269-288. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015.
- Muldoon, James. “The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law”, *Traditio* 28 (1972): 483-497.
- Nijman, Janne. “*Ius gentium et naturale*: The Human Conscience and Early Modern International Law”, *ASSER Research Paper* 14 (2020): 1-17.
- Peña, Javier. “Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista de Estudios Jurídicos* 28 (2006): 289-310.

- Pereña, Luciano. “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional* 5, no. 2 (1952): 603-628.
- Poncela-González, Ángel. “La cuestión de la moralidad del ius gentium en Francisco Suárez”. *Cauriensa* 18 (2023): 1281-1298.
- Rodríguez Molinero, Marcelino. “La doctrina del derecho natural de Hugo Grocio en los albores del pensamiento moderno”, *Persona y Derecho* 26 (1992): 291-305.
- Sarmiento, Augusto. “Lecturas inéditas de F. de Vitoria: bases para una edición crítica”, *Scripta Theologica* 12 (1980): 575-592.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*. Granada: Comares, 2002.
- Thumfart, Johannes. “On Grotius’s *Mare Liberum* and Vitoria’s *De Indiis*, Following Agamben and Schmitt”, *Grotiana* 30 (2009): 65-87
- Vauthier Borges, Pablo Emilio. *Catholic and Reformed Traditions in International Law*, colección Studies in the History of Law and Justice. Springer. 2017. Cham.
- Vitoria, Francisco de. *La ley*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Vitoria, Francisco de. *La justicia*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Vitoria, Francisco de. *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas*, compilado por Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.
- Vitoria, Francisco de. *Relección sobre el homicidio y Comentario a la Cuestión 64 ‘Sobre el homicidio’ de la Suma de Teología II-II*, compilado por Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Zaballa, Luis. “Vitoria, Grocio y el origen del Derecho Internacional”. *Análisis* (Gobierno de España - Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación) 10 (2017): 1-5.

Felipe Castañeda S.  
Departamento de Filosofía  
Universidad de los Andes, Colombia  
Cra. 1 # 18A-10  
A.A. 4976-12340 Bogotá  
fcastane@uniandes.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0002-9435-5851>





**LA ACTUALIDAD SOBREABUNDANTE DEL QUERER DE DIOS.  
LA RESPUESTA *ANTE LITTERAM* DE FRANCISCO SUÁREZ  
AL DILEMA CONTEMPORÁNEO ENTRE SIMPLICIDAD DIVINA  
Y LIBERTAD CREADORA**

***THE SUPERABUNDANT ACTUALITY OF GOD'S LOVE.  
FRANCISCO SUÁREZ'S ANTE LITTERAM RESPONSE TO THE  
CONTEMPORARY DILEMMA BETWEEN DIVINE SIMPLICITY  
AND CREATIVE FREE WILL***

AGUSTÍN ECHAVARRÍA  
*Universidad de Navarra*

Recibido: 27-10-2022 Aceptado: 6-8-2023

RESUMEN

Existe actualmente en la teología filosófica de tradición analítica un intenso debate entre autores que cuestionan la compatibilidad de la doctrina de la simplicidad divina con la idea de que Dios crea libremente y quienes defienden la compatibilidad de ambas. Se pasa por alto habitualmente el hecho de que los principales argumentos en este debate ya estaban presentes en la tradición de la filosofía escolástica. En este artículo se explica el modo en que Francisco Suárez aborda el problema, refutando las posiciones de autores anteriores sobre la cuestión y proponiendo su propia solución original.

*Palabras clave:* Francisco Suárez, simplicidad divina, libertad, colapso modal.

## ABSTRACT

In philosophical theology of the analytic tradition, there is currently an intense debate between authors who question the compatibility of the doctrine of divine simplicity with the idea that God creates freely, and those who defend the compatibility between both. The fact that the main arguments in this debate are already present in the tradition of Scholastic philosophy is usually overlooked. This article explains the way in which Francisco Suárez faces the problem, refuting the positions of previous authors on the subject and advancing his own original solution.

*Keywords:* Francis Suárez, divine simplicity, free will, modal collapse.

## I. INTRODUCCIÓN

La concepción tradicional de Dios, habitualmente conocida como “teísmo clásico”<sup>1</sup>, se caracteriza por la afirmación, entre otros atributos metafísicos, de la simplicidad divina. La doctrina de la simplicidad divina sostiene que Dios no está compuesto de partes, ni físicas ni metafísicas, como materia y forma, sustancia y accidentes, esencia y ser, o cualquier otra composición acto-potencial<sup>2</sup>. De ahí se sigue que cualquier atributo que prediquemos con verdad de Dios será realmente idéntico con la esencia divina<sup>3</sup>. Esta doctrina es una de las más cuestionadas actualmente en el ámbito de la filosofía de la religión de tradición analítica, no sólo por autores ateos o agnósticos, sino fundamentalmente por teístas llamados “neoclásicos”<sup>4</sup>.

Entre los argumentos en contra de la simplicidad divina, el más recurrente y discutido es aquel que intenta mostrar que existe una incompatibilidad entre esta doctrina y la afirmación de que Dios quiere y crea libremente las criaturas. Este argumento adopta diversas formas. En algunos casos se presenta como un

1 Para una caracterización de lo que en la teología filosófica contemporánea se entiende por “teísmo clásico”, véase Brian Davies, *An Introduction to Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 2-3.

2 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 1-8. Para todas las obras de Tomás de Aquino se usa la versión de *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón (Pompaelone: Univertatis Studiorum Navarrensis, 2000), [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)

3 Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles* I, c. 45: “Quicquid autem est in Deo, est divina essentia”.

4 Para una caracterización del teísmo “neoclásico”, véase Edward Feser, “The Neo-Classical Challenge to Classical Theism”, *Philosophy Compass*, 17 (8): 12863 (2022), <https://doi.org/10.1111/phc3.12863>



argumento que alega el carácter accidental del querer libre de Dios: si Dios crea libremente, entonces quiere actualmente algo que podría no haber querido en otros mundos posibles –es decir, en circunstancias contrafácticas–, lo cual implica que Dios tiene propiedades contingentes –es decir, accidentes–, ya que hay propiedades que lo caracterizan en algunos mundos posibles y en otros no<sup>5</sup>. En otros casos, se presenta como un argumento a partir del carácter potencial de la acción de Dios: si Dios quiere actualmente algo que podría no haber querido, entonces actualiza un poder que podría no haber actualizado, y deja de actualizar la potencia de querer otras cosas posibles, lo cual parece contrario a la simplicidad divina, que implica la pura actualidad de Dios<sup>6</sup>. De forma más habitual, se presenta y se caracteriza como un argumento del “colapso modal”: si Dios fuese simple, sería idéntico con su acto de querer las criaturas; ahora bien, el ser de Dios es necesario, de lo cual se sigue que también lo será su acto de querer las criaturas, y, por consiguiente, todas las distinciones modales –posible, contingente– colapsarán, ya que la creación existirá con necesidad absoluta<sup>7</sup>. Por último, el argumento se formula también a partir de la dirección intencional del querer: si querer algo libremente supone una dirección intencional hacia el objeto que produce una diferencia en la voluntad que podría no haber producido, entonces el querer que las criaturas existan debería producir alguna diferencia en la voluntad divina, contraria a la absoluta simplicidad<sup>8</sup>.

La discusión de estos argumentos ha dado pie a diversas respuestas por parte de autores que adscriben al teísmo clásico, especialmente de orientación tomista. En algunos casos se sostiene que el querer de Dios a las criaturas es efectivamente necesario, pero no con necesidad absoluta, sino con necesidad hipotética<sup>9</sup>. Alternativamente, se sostiene que, aunque Dios no sea idéntico en

5 Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 42-43.

6 Plantinga, *Does God Have a Nature?* 44-46; Ryan Mullins, “Simply Impossible: A Case Against Divine Simplicity”, *Journal of Reformed Theology* 7 (2013): 181-203; 195-196.

7 Mullins, “Simply Impossible”; Ryan Mullins, *The End of the Timeless God* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 138; Ryan Mullins y Shannon Byrd, “Divine Simplicity and Modal Collapse: A Persistent Problem”, *European Journal for Philosophy of Religion* 14/1 (2022), 21-52; James P. Moreland & William Lane Craig, *Philosophical Foundations for the Christian Worldview* (Westmon, Ill: InterVarsity Press, 2003), 525; Brian Leftow, “Divine Simplicity and Divine Freedom”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 89 (2015): 45-56; 48.

8 Joseph C. Schmid, “The fruitful death of modal collapse arguments”, *International Journal for Philosophy of Religion* 91 (2022): 3-22; 17-19; Brian Leftow, “Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom”, en *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, ed. by Kevin Timpe (New York and London: Routledge, 2009), 21-38; 33.

9 Eleonore Stump-Norman Kretzmann, “Absolute Simplicity”, *Faith and Philosophy* 2/4 (1985): 353-382; 368-372.

todo mundo posible, eso no implica necesariamente adscribirle propiedades accidentales<sup>10</sup>. Otros autores consideran que cuando se caracteriza a Dios como “creador” de tales o cuales criaturas en particular, se le está caracterizando a partir *Cambridge properties*, es decir, descripciones contingentes de una realidad tomadas a partir de una relación de ésta con un objeto extrínseco<sup>11</sup>. Normalmente, esta respuesta viene sustentada en la tesis tomista de acuerdo con la cual la relación de creación es una relación real tomada de la criatura a Dios, pero no tomada de Dios a la criatura, razón por la cual no genera ninguna diferencia intrínseca en el querer divino<sup>12</sup>. A pesar de estas respuestas, algunos autores consideran que se trata de un problema persistente para el teísmo clásico, en una versión o en otra<sup>13</sup>.

Lo que la mayor parte de los autores involucrados en la discusión pasa en general por alto es que este debate ya tuvo lugar siglos atrás, entre autores escolásticos representantes del teísmo clásico, en términos casi idénticos a la discusión actual<sup>14</sup>. Entre estos autores destaca Francisco Suárez, quien no sólo era perfectamente consciente de la dificultad arriba explicada, sino que además la aborda de manera explícita y detallada. Más aún, Suárez discute y refuta muchos intentos de respuesta a la dificultad ensayados por autores anteriores a él, que guardan similitudes muy notables con las respuestas de autores contemporáneos arriba enumeradas. Además, Suárez propone una solución alternativa que, debidamente revisada y actualizada, podría constituir una importante aportación al debate actual. El propósito de este artículo es reconstruir la presentación que Suárez hace del problema, su refutación de las soluciones anteriores, y su propia solución, poniendo en valor la relevancia de todo ello dentro de la discusión actual.

10 Eleonore Stump, *Aquinas* (London and New York: Routledge, 2003), 111-115.

11 Walter Matthews Grant, “Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 77 (2004): 129-144; 139.

12 Walter Matthews Grant, *Free Will and God’s Universal Causality: The Dual Sources Account* (London: Bloomsbury Academic, 2019), 59-64.

13 Mullins y Byrd, “Divine Simplicity and Modal Collapse: A Persistent Problem”; Schmid, “The Fruitful Death of Modal Collapse Arguments”.

14 El único estudio que conozco que da cuenta de la rica discusión escolástica sobre el tema es el de Walter Matthews Grant y Mark Spencer, “Activity, Identity, and God. A Tension in Aquinas and his Interpreters,” *Studia Neoscholastica* 12/12 (2015): 5-61.

## II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y SOLUCIONES INSATISFAC- TORIAS

En la sección IX de la disputación XXX de sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez plantea lo que califica como “[...] una de las dificultades más oscuras que tratan sobre Dios los teólogos [...]”<sup>15</sup>. La dificultad consiste en lo siguiente: el acto libre de querer a las criaturas debe ser algo en Dios; ahora bien, precisamente por ser libre, tiene que ser algo que pueda dejar de existir en Dios; pero si en Dios hay actualmente algo que podría dejar de existir en Él, parece que Dios es mutable<sup>16</sup>. Como puede verse, Suárez presenta el problema inicialmente no como el de una aparente incompatibilidad entre la simplicidad divina y el libre querer de Dios hacia las criaturas, sino entre este último y la inmutabilidad divina. No obstante, el problema es esencialmente el mismo que se discute en la actualidad y que hemos explicado al comienzo del artículo. A lo largo de la exposición de las diferentes respuestas, Suárez no tardará en mostrar que la dificultad principal no es generada por la inmutabilidad *per se*, sino fundamentalmente por la simplicidad, en la que aquella se funda<sup>17</sup>. Veámoslo.

### 1. RESPUESTA BASADA EN LA DISTINCIÓN ENTRE NECESIDAD ABSOLUTA Y NECESIDAD HIPOTÉTICA

Suárez considera brevemente una primera solución al problema, basada en lo que clásicamente se conoce como la distinción entre “necesidad absoluta” y “necesidad hipotética”. Según esta respuesta, podría decirse que, aunque Dios pueda no tener ningún acto libre, absolutamente hablando, en caso de que lo tenga, lo tendrá desde la eternidad, de tal modo que, supuesto que lo tiene, ya no puede carecer de él, lo cual parece suficiente para salvar la inmutabilidad de Dios<sup>18</sup>. El acto divino de querer libremente a las criaturas no sería necesario absolutamente, pero lo sería de modo hipotético, es decir, una vez supuesto que haya decidido tenerlo, no puede no tenerlo<sup>19</sup>.

15 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas* (Madrid: Gredos, 1962), vol. IV, d. XXX, sec. IX, 481. En este artículo todas las citas y referencias de esta obra en están tomadas de la misma distinción y sección. A partir de ahora citaré sólo el volumen y página de la edición citada.

16 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 479.

17 Para problemas relacionados: Agustín Echavarría, “Principio y fundamento de la ‘ciencia media’ según Francisco Suárez”, *Cauriensia* 12 (2017), 43-62.

18 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 479.

19 Esta es la respuesta al problema propuesta en el debate actual por Stump-Kretzmann, “Absolute Simplicity”: 368-372.

Según Suárez, esta respuesta sería suficiente si el acto libre no añadiese nada en Dios a la entidad necesaria de Dios mismo; pero la dificultad planteada supone que sí se añade a la entidad de Dios algo que podría no haber existido, por lo que la respuesta no resulta suficiente<sup>20</sup>. En efecto, dado que la voluntad de Dios, considerada en sí misma, no tiene ningún acto libre referido a las criaturas, parece que pueden distinguirse en Dios dos instantes de naturaleza, con respecto a los cuales Dios se hallaría de modo distinto con ese acto que sin ese acto; de este modo, si la voluntad de Dios procede efectivamente a querer algo, “[...] se le añade verdaderamente en la eternidad algo que podría no añadirse, y podría también añadirse algo que no se le añade porque él mismo no quiere”<sup>21</sup>.

En definitiva, piensa Suárez, aun cuando admitiéramos que no ha habido realmente ningún momento en el que Dios no haya querido lo que efectivamente ha querido, parece que habría en Dios una mutación accidental, ya que mediante la acción libre de querer las criaturas se daría en él la adición de alguna realidad o perfección; más aún, parece que se daría en Dios una cierta potencialidad respecto de aquellos actos libres que podría tener, y que, sin embargo, nunca habrá de tener<sup>22</sup>. Como puede verse, Suárez es consciente de que el problema fundamental no es tanto que, si Dios quiere libremente algo que podría no haber querido, entonces es mutable, sino que esto parece ser incompatible con la pura actualidad de Dios y, en definitiva, con su simplicidad.

## 2. ¿TIENE DIOS PERFECCIONES LIBRES? LA TESIS DE CAYETANO

A partir de este planteamiento inicial, Suárez establece una división fundamental entre los autores que intentaron responder a este problema antes que él. Por un lado están aquellos autores que consideran que cuando hablamos del querer libre de Dios sólo estamos refiriéndonos a Él mediante una denominación extrínseca. Por otro, están los que consideran que cuando se atribuye a Dios el querer libremente las criaturas, se hace en virtud de alguna realidad que existe intrínsecamente en Él. Entre estos últimos se encuentra el cardenal Tomás de Vío Cayetano, a cuya posición Suárez dedica mayor empeño en explicar e impugnar.

20 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 479-480.

21 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 480.

22 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 480.

Según Cayetano, dado que Dios quiere las criaturas mediante algo intrínseco a él, y dado que Dios podría no querer lo que actualmente quiere, tal realidad intrínseca no es absolutamente necesaria, sino que hubiese podido no darse en Él. De este modo, Dios tiene que querer a las criaturas en virtud de alguna “forma” real que existe intrínsecamente en Él, pero que es distinta de la perfección formal y esencial que Dios posee de modo necesario; por lo tanto, el acto de querer actualmente a las criaturas es entonces una perfección que añade algo real a Dios, aunque se trate de una perfección voluntaria y libre<sup>23</sup>.

Suárez considera que, si atendemos sólo a la pura razón natural, la argumentación de Cayetano parece hacer verosímil, y probable su posición<sup>24</sup>. Sin embargo, cree que si tenemos un concepto de Dios verdadero y digno, tal como lo enseña la fe, se vuelve una posición inaceptable, “[...] por más que fuese preciso confesar nuestra ignorancia en la solución de todas estas dificultades”<sup>25</sup>. El principal problema de esta posición, según el Doctor Eximio, es que conduce a atribuir a Dios muchas imperfecciones. Veámoslo en detalle.

En primer lugar, parece atribuir a Dios tanto la capacidad ya actualizada de recibir una perfección real –a saber, el acto de querer unas determinadas criaturas–, como también la capacidad de recibir una perfección no reducida al acto –a saber, de recibir los actos de querer otras criaturas posibles que no son efectivamente creadas–<sup>26</sup>. Suárez reconoce que Cayetano se habría anticipado a esta objeción, diciendo que la perfección que añade a Dios el querer las criaturas no es una perfección “absolutamente simple”, sino una perfección “relativa”, en virtud de la cual Dios no resultaría más perfecto “intensivamente”, sino cuasi “extensivamente”<sup>27</sup>. Sin embargo, Suárez considera que esta aclaración no so-

23 Thomae de Vio Caietani, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, tomus quartus, Pars Prima Summae Theologiae, a quaestione I ad quaestione XLIX, ad códices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis*, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1888, I, q. 19, a. 2, 234: “Concedere autem quod Deum velle alia est perfectio voluntaria et omnino libera, nullum inconueniens est. Neque enim ex hoc sequitur quod Deo potuit deesse aliqua perfectio, scilicet velle alia: sed quod potuit deesse aliqua perfectio voluntaria ac omnino libera”. Esta posición guarda una gran similitud con la tesis defendida por Stump, según la cual Dios puede tener propiedades contingentes distintas en distintos mundos posibles. Véase Stump, *Aquinas*, 111-115.

24 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 486.

25 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 486.

26 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 486.

27 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 486-487. He aquí el texto de Thomae de Vio Caietani, a. 3, 236: “[...] divina bonitas necesario est perfectissime volita a Deo perfectione intensiva: quia est infinite amata, sicut est infinite amabilis. Sed non necesario est perfecte volita

luciona la dificultad, porque deja sin especificar a qué perfección divina correspondería concretamente el acto libre de la voluntad divina de querer crear algunas cosas<sup>28</sup>. Y si se dijera que corresponde a alguna de las perfecciones divinas que incluyen en su significado alguna relación hacia las criaturas, como la liberalidad, la misericordia o la justicia, esta respuesta no sería satisfactoria, porque en rigor tales son perfecciones formales o esenciales de Dios, que le corresponderían aunque no hubiese creado: “[...] la liberalidad, la misericordia y la justicia son perfecciones en absoluto, de lo contrario no estarían formalmente en Dios”<sup>29</sup>.

En segundo lugar, replica Suárez, en la posición de Cayetano el acto libre de querer las criaturas se concibe como un “acto segundo” —es decir, como una operación—, tal que podría no darse en Dios y no existir en absoluto, lo cual implica para este acto la imperfección de “poder no existir”<sup>30</sup>. Si se replicara que tal acto es necesario *ex suppositione* —es decir, que una vez que existe no puede dejar de existir—, esto no excluiría por completo la imperfección, porque tal necesidad no se debería a la naturaleza misma del acto —que de suyo no sería “intrínseca y absolutamente necesario”, y no le repugnaría el no existir—, sino a la inmutabilidad con que la voluntad divina quiere tal acto<sup>31</sup>. La imperfección del acto de querer divino quedaría manifiesta, según Suárez, si consideramos aquellos actos que Dios pudo haber tenido, pero no tuvo ni tendrá jamás. En efecto, aunque por su no repugnancia para existir tales actos sean “objetivamente posibles” considerados en absoluto, en sí mismos no son nada, lo cual es la condición propia de “[...] la imperfección cuasi trascendental de las criaturas”<sup>32</sup>. Por lo mismo, tales actos no pueden ser esencialmente su propio ser; en efecto, lo que es ser por esencia no se puede concebir ni estar nunca en

perfectione extensiva, sed libere. Amari autem sic, scilicet secundum condecetiam ad extra, seu ut diffundatur, participetur et multiplicetur secundum suam similitudinem, non ad perfectionem intensivam, sed extensivam pertinent: et consequenter non cum necessario, sed cum libere convenientibus Deo, computandum est. Quia igitur divina bonitas libere est sic perfecte volita a Deo, ideo libere alia vult: et non e converso. Et ideo, proprie loquendo, nec ex aliis, nec ex aliorum volitione, aliquid perfectionis, etiam extensive, divinae bonitate accrescit: sed e converso, ex perfecta extensive volitione suae bonitatis, Deus esse et alias perfectiones vult aliis”.

28 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 487.

29 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 487-488. Véase a este respecto Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 3, co.

30 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 488.

31 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 488.

32 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 489.

la nada, mientras que “[...] el ente que no es esencialmente su propio ser, es un ente participado, finito e imperfecto”<sup>33</sup>.

Por todo lo dicho, concluye Suárez, si, como dice Cayetano, el acto de querer las criaturas es una perfección libre de Dios, y si, en consecuencia, añade algo a la voluntad divina que esta no tiene de suyo, entonces tiene que haber una distinción real entre tal acto y la voluntad, lo cual sería sumamente absurdo tratándose de Dios, dada su simplicidad<sup>34</sup>. En efecto, explica Suárez, en la posición de Cayetano la voluntad divina se compara a sus actos libres como la potencia se compara con el acto<sup>35</sup>. Esto es problemático, porque aun cuando se conciba la voluntad divina como potencia “activa”, y no meramente receptiva respecto de su propio acto, se trataría de una potencia que “educa” o “produce” su propio acto en cuanto a la entidad<sup>36</sup>. De aquí se seguiría que habría en Dios algo “producido” por su voluntad, que no se identificaría con él –puesto que nada producido puede ser Dios–<sup>37</sup>. Todo lo anterior conduce a la problemática conclusión de tener que aceptar una composición de sustancia y accidentes en Dios mismo: “En definitiva se sigue, finalmente, que tal acto es un verdadero accidente de la sustancia divina, y que su producción no sólo es una efección [*effectionem*], sino que es imperfecta, a saber, accidental”<sup>38</sup>.

Esta conclusión no se evita, según Suárez, ni siquiera si se plantea que el acto libre de Dios de querer las criaturas no es una “realidad” distinta, sino un “modo” de la voluntad divina<sup>39</sup>. En efecto, en cuanto modo de la voluntad divina, tal acto será o bien una sustancia, o bien un accidente, ya que no puede haber término medio entre ambas cosas; ahora bien, no podría ser la substancia increada de Dios, si se trata de un modo que esta podría no haber tenido; pero tampoco puede ser una sustancia creada, porque en tal caso no podría existir en Dios, o actualizar su voluntad; por lo mismo, tampoco podría ser un “modo sustancial” de la sustancia increada<sup>40</sup>; por consiguiente, debe ser necesariamente un

33 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 489.

34 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 489.

35 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 489. Este reproche de Suárez a Cayetano anticipa el modo en que Plantinga plantea el dilema entre simplicidad divina y creación libre. Véase, Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 44-46.

36 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 490.

37 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 490-491.

38 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 491.

39 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 491. Una observación semejante, aunque referida a posibles modos de responder al problema desde la filosofía de santo Tomás de Aquino, puede encontrarse en Leftow, “Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom”, 36.

40 Acerca del concepto de “modo sustancial” en Suárez, véase José Ignacio Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949), 167-225.

accidente<sup>41</sup>. En definitiva, el problema es que en este planteamiento queda comprometida la simplicidad de Dios, ya que “[...] la distinción modal excluye de Dios manifestamente la omnimoda simplicidad”<sup>42</sup>.

Como puede verse, la refutación de la posición de Cayetano da ocasión a Suárez de plantear expresamente el argumento de la incompatibilidad entre el querer libre de Dios y la simplicidad divina, y lo hace en términos casi idénticos a aquellos en los que se plantea en la discusión actual. Si el acto libre de Dios de querer a las criaturas es una perfección que Dios posee libremente y que atribuimos contingentemente a su voluntad, entonces será un accidente de la sustancia y de la voluntad divinas, con respecto al cual estas, además, se comportarán como la potencia en relación con el acto. Inversamente, si se quisiera preservar la simplicidad, parece que habría que negar la libertad del acto creador de Dios y abrazar el llamado “colapso modal”. Si Suárez no plantea esta última alternativa de modo expreso es simplemente porque da por establecido, tanto por la razón como por la fe, que las criaturas son contingentes y no brotan de Dios por necesidad de naturaleza, sino por la libertad del acto creador de Dios.

### 3. ¿PUEDE UN ACTO LIBRE CONTINGENTE DEVENIR DIOS? CONTRA-ARGUMENTO CAYETANISTA

Suárez aborda también la posición de algunos seguidores de la tesis de Cayetano<sup>43</sup> que, conscientes de las dificultades mencionadas, intentaron reformular y suavizar la tesis original, diciendo que, aunque el acto libre de Dios de querer a las criaturas añade algo a la perfección necesaria de Dios, lo que añade no se distingue realmente de esta misma perfección necesaria; según estos autores el acto libre, al añadirse a la sustancia de Dios, “se convierte” en esta misma sustancia<sup>44</sup>. Como tal añadido se produciría en la eternidad, la voluntad divina nunca se encontraría indiferente o en suspenso respecto de tal determinación libre<sup>45</sup>. Así, no podría decirse que tal añadido sea un accidente de Dios<sup>46</sup>.

41 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 491.

42 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 489.

43 Lamentablemente Suárez no menciona aquí autores que hayan sostenido esta posición.

44 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 492.

45 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, d. XXX, sec. IX, 492.

46 Esta posición es semejante a la de Stump, que sostiene que, aunque Dios tenga algunas propiedades contingentes, estas no son propiamente accidentes, porque un accidente es una realidad incompleta, y en Dios estas propiedades tienen realidad completa en la sustancia divina. Eleonore Stump, *Aquinas*, 113.



Suárez considera que tal posición es también insostenible y la rebate con el siguiente razonamiento. Es imposible que dos cosas puedan existir la una sin la otra y que, sin embargo, no sean realmente distintas; ahora bien, la voluntad divina, absolutamente hablando, hubiera podido existir sin el acto libre de querer a las criaturas; por consiguiente, la voluntad divina y la perfección libre que se le añadiría por querer a las criaturas tendrían que ser realmente distintas<sup>47</sup>.

Que la voluntad divina y la perfección libre de querer a las criaturas que proponen los cayetanistas tienen que ser necesariamente dos realidades distintas lo prueba Suárez de dos modos. Por un lado, parece que ambos han de tener un “ser de esencia” distinto, porque la voluntad divina tiene una esencia actual necesaria, mientras que la perfección libre tendría un ser de esencia “posible” o “contingente”, que “[...] en cuanto de ella depende, podría no haber existido actualmente [...]”<sup>48</sup>. Por otro lado, parece que ambos deben tener un “ser de existencia” distinto; mientras que el ser de existencia de la voluntad divina es un ser intrínsecamente necesario, el ser de existencia de la perfección libre no sería necesario intrínsecamente, ya que hubiese podido no existir<sup>49</sup>.

A partir de estas consideraciones, Suárez enumera todas las graves dificultades que se siguen de esta posición. En primer lugar, se sigue el problema de que algo que de por sí es nada, y que podría permanecer bajo la nada, como es la perfección libre propuesta, pueda ser esencial y formalmente Dios<sup>50</sup>. En definitiva, tal perfección libre o es Dios o no lo es; si no lo es, entonces, “[...] hay en Dios algo que no es Dios, [...]”, lo cual es contrario a la simplicidad divina<sup>51</sup>. Ahora bien, pero si tal perfección libre es Dios, lo tendrá que ser esencialmente, porque nada puede ser Dios accidentalmente; pero ningún ente libre –y, por tanto, contingente, como se ha visto que sería tal perfección libre– puede ser esencialmente Dios, que es ente necesario *per se*<sup>52</sup>.

47 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 493.

48 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 493.

49 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 493. La doctrina de la distinción entre el *esse essentiae* y el *esse existentiae* tiene una larga historia en la escolástica, al menos desde Enrique de Gante. Para comprender su importancia y su influencia sobre el desarrollo de la metafísica moderna, véase Víctor Sanz, “La doctrina escolástica del ‘*esse essentiae*’ y el principio de razón suficiente del racionalismo”, *Anuario Filosófico* 19/1 (1986): 217-226.

50 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 494.

51 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 494. Otra conclusión posible, que ni se le podía haber ocurrido a Suárez por absurda, sería pensar que la misma esencia divina fuese diferente en los distintos mundos posibles, según lo que decidiese crear. Tal es la objeción presentada contra Stump por Grant, “Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom”, 135.

52 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 494.

En segundo lugar, parece seguirse que la perfección divina actual existe en parte necesariamente, y en parte podría no existir, lo cual es absurdo de admitir “[...] en una entidad simple”<sup>53</sup>. En efecto, si el ser de Dios es absolutamente simple, todo él tiene que ser intrínsecamente necesario, por lo que es imposible que sea contingente en algún respecto<sup>54</sup>.

En tercer lugar, la dificultad fundamental consiste en que en tal posición habría alguna perfección en Dios que dependería de la existencia actual de las criaturas. Suárez sostiene la sentencia teológica comúnmente aceptada que afirma que en Dios no hay relaciones reales a las criaturas actualmente existentes<sup>55</sup>. En efecto, parece imposible que haya en Dios algo real que dependa de la existencia actual de la criatura, puesto que “[...] todo lo que hay en Dios es necesariamente Dios, no pudiendo por ello en modo alguno no existir; [...]”<sup>56</sup>. Ahora bien, este principio resulta violado en la sentencia de los defensores de la tesis de Cayetano, porque en su perspectiva:

la perfección libre que posee Dios por el hecho de haber querido libremente crear el mundo, de tal suerte expresa relación trascendental a la criatura en cuanto existente en algún momento, que no puede existir de modo alguno en Dios sin tal existencia de la criatura; empero, esto es totalmente absurdo, a saber, que Dios necesite de alguna manera de su criatura para tener alguna perfección, ya sea grande, ya pequeña, ya sea intensiva, ya extensiva<sup>57</sup>.

En cuarto y último lugar, esta posición obliga a abrazar la increíble conclusión de que alguna perfección real –a saber, la perfección libre de querer las criaturas– es de suyo indiferente para ser nada o para ser Dios<sup>58</sup>. Pero resulta imposible que dos realidades que por sus conceptos o razones son contradictorias –como es el caso de Dios, ser necesario, y de la perfección libre de querer a las criaturas, ente no necesario–, sean indiferentes para distinguirse o identificarse, y más aún, que se puedan fundir en una única entidad idéntica, simple e indivisible<sup>59</sup>.

53 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 495.

54 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 495-496.

55 Thomae Aquinatis, *De potentia*, q. 7, a. 10.

56 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 498.

57 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 498.

58 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 499.

59 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 499.

En definitiva, la consideración del contra-argumento cayetanista permite a Suárez plantear una disyuntiva que anticipa ya el modo en que él mismo intentará responder al problema. En efecto, explica Suárez, el planteamiento analizado obliga a elegir entre dos alternativas:

o que Dios quiere a una criatura que podría no querer sin añadir nada a su voluntad, o que añade a su voluntad algo real que en realidad podría no añadirsele, y que lo que se añade, de tal manera se transfunde –por así decirlo– a la divina sustancia, que no permanece de modo alguno distinto de ella en la realidad<sup>60</sup>.

Como se ha visto, Suárez considera que la segunda opción es de suyo contradictoria. En cambio, el primer extremo –a saber, que Dios quiera realmente una criatura que podría no querer sin añadir nada a su voluntad–, “[...] aunque admitamos que es muy oscuro, sin embargo no está demostrado como imposible, [...]”<sup>61</sup>. Como se verá más adelante, el carácter presuntamente no contradictorio de esta alternativa despejará a Suárez el camino para sentar las bases de su propia solución al problema. Pero antes de explicar su propia posición, Suárez analiza y critica otras soluciones diferentes a la de Cayetano y sus seguidores.

#### 4. ¿SON LAS ACCIONES DE DIOS SÓLO DENOMINACIONES EXTRÍNSECAS?

La tesis diametralmente opuesta a la defendida por Cayetano es la que sostiene que cuando llamamos a Dios “Creador”, o lo llamamos bajo cualquier otro nombre que diga relación a lo creado, no nos estamos refiriendo a nada intrínseco a Dios mismo. En efecto, dado que el que Dios quiera algo fuera de sí no produce ningún cambio en Él, sino que sólo implica un cambio o efecto en la cosa querida, parece que los actos libres de Dios no expresan más que “denominaciones extrínsecas”<sup>62</sup>. Según Suárez, esta opinión la refieren Gregorio de Rimini<sup>63</sup>, Capreolo<sup>64</sup> y Altisodoro (es decir, Guillermo de Auxerre)<sup>65</sup>.

60 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 496.

61 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 496.

62 Esta posición es similar a la respuesta basada en las *Cambridge properties*, defendida entre otros por Grant, “Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom”.

63 Gregorii Ariminensis Oesa, *Lectura super primum et secundum sententiarum* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984), tom. III, In I, dist. 45, q. 1, 497-499.

64 Johannis Capreoli, *Defensiones theologiae* (Frankfurt/Main: Minerva GmbH, 1967), tom. II, dist. 45, q. 1, a. 2.

65 Magistri Guillelmi Altissodorenensis, *Summa aurea* (Paris: Centre National de la recherche Scientifique; Roma: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980), Lib. I, tract. XII, c. 1, 222-223.

Según Suárez esta posición no puede defenderse, ni según los principios de la fe, ni según la razón natural. No es conforme con la fe, porque según ésta “[...] Dios ama y quiere las cosas fuera de Él, no metafóricamente, sino con propiedad [...]”<sup>66</sup>. Suárez cita a este respecto muchos pasajes de la Escritura en los que se habla del amor de Dios a las criaturas, y que los santos Padres interpretan habitualmente en sentido no metafórico<sup>67</sup>. Además, explica Suárez, en perspectiva teológica, no todo acto de la voluntad de Dios referido a las cosas creadas produce formal e inmediatamente una mutación en ellas, como puede verse en el caso de la elección eficaz de los predestinados, que no produce un efecto en ellos<sup>68</sup>, y que no podría ser entonces una pura denominación extrínseca<sup>69</sup>.

Por otra parte, desde un punto de vista filosófico, explica Suárez, si al crear Dios obra libremente –es decir, con indiferencia de obrar y no obrar–, de la posición en cuestión parece seguirse que la determinación de su obrar se produce inmediata y formalmente por el efecto extrínseco de la acción, lo cual no sólo es ininteligible –y, más aún, imposible– sino además indigno de la perfección de Dios<sup>70</sup>. Determinarse por un efecto extrínseco, a saber, por la cosa creada, no sería propio de una potencia indiferente como la libertad, porque entonces tal determinación no se daría en virtud de un acto vital e intrínseco, como se supone que es el acto libre de la voluntad<sup>71</sup>. En efecto, sostiene Suárez, el querer, amar y otras denominaciones similares, por hacer referencia a actos vitales, no pueden ser totalmente extrínsecas; si Dios realmente ama, debe ser “[...] por el amor que en Él existe”<sup>72</sup>. En definitiva, para que el lenguaje que utilizamos para referirnos a Dios como Creador no pierda su genuino sentido, el amor libre que Dios tiene a las criaturas tiene que ser algo real e intrínseco en Dios mismo.

66 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 481.

67 Suárez cita el Salmo 113, Efesios 11, Sabiduría 11, Juan 3 y Gálatas 4.

68 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q. 23, a. 2.

69 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 482.

70 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 482.

71 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 482-483.

72 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 482.

## 5. ¿ES EL ACTO CREADOR LIBRE DE DIOS SÓLO UNA RELACIÓN DE RAZÓN? LA “SENTENCIA COMÚN”

Suárez analiza también la posición que llama la “sentencia común”, compartida por muchos autores entre los que encontramos a Capreolo<sup>73</sup> y el Ferrariense<sup>74</sup>, y que incluso suele atribuirse a Duns Escoto<sup>75</sup>. Según todos estos autores, cuando se atribuye a Dios el acto libre de crear, sólo se añade al querer divino necesario, considerado absolutamente, una “relación de razón” a los objetos creados, que hubiesen podido existir o no<sup>76</sup>. Esta propuesta parece inferirse necesariamente de la refutación de las explicadas anteriormente. En efecto, si Dios quiere realmente y con propiedad a las criaturas –y tal querer no puede ser una mera denominación extrínseca–, pero hubiera podido no quererlas, entonces es necesario que tal querer libre añada algo al querer necesario con el que Dios se ama a sí mismo; ahora bien, como al querer necesario de Dios no se le puede añadir nada real –porque tal añadido sería un accidente–, tendrá que ser entonces alguna relación de razón<sup>77</sup>.

Según Suárez esta posición tiene también grandes dificultades. En efecto, explica el Doctor Eximio, una relación de razón se puede considerar de dos formas: o bien en sentido riguroso y “formalmente”, o bien en sentido lato y “fundamentalmente” –es decir, atendiendo al fundamento real de la relación–<sup>78</sup>. Considerada del primer modo, una relación de razón es algo ficticio, y sólo existe en la mente que la establece, al comparar un objeto con otro; ahora bien,

73 Johannis Capreoli, *Defensiones theologiae*, dist. 45, q. 1, a. 2, 587: “[...] determinatio divini velle ad hoc volitum, nihil reale addit ad divinum velle, distinctum ab eo secundum rem; sed solum addit directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale objectum, et proponentis sibi illud ut volendum. Addit insuper relationem rationis volentis ad volitum”.

74 Francisci de Sylvestris Ferrariensis, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita, tomus decimus tertius, Summa Contra Gentiles, ad códices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, Typis Ricardi Garroni, 1918, lib. I, c. 76, 219.

75 Suárez sostiene que en rigor la tesis es defendida expresamente por los escotistas, que encontrarían apoyo en algunos pasajes como el siguiente, en el que se explica que con un acto de voluntad idéntico Dios puede querer diversos objetos sin que estos añadan nada a esa voluntad: Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio*, en *Opera omnia* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963), tom. VI, Lib. I, dist. 38 pars 2 et dist. 39, q., 1-5, 426.

76 Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, IV, 500. Esta es la posición que actualmente sostienen autores como Grant, *Free Will and God's Universal Causality: The Dual Sources Account*, 59-64; y Daniel Shields, “Simply providential: a Thomistic response to Schmid's providential collapse argument against classical theism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 95/1 (2024): 77-91.

77 Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, IV, 501.

78 Francisco Suárez, *Disputationes metafísicas*, IV, 502.

el querer de Dios no puede consistir en una relación de razón entendida de esta manera, porque “[...] Dios quiere verdadera y realmente tal objeto [a saber, a la criatura] en la realidad misma”<sup>79</sup>, y lo quiere aun cuando no surja en ningún entendimiento una relación fundada en ese querer. Frente a esto podría decirse –como aparentemente sostuvo Capreolo y creyó probable Escoto–, que tal relación de razón surge necesariamente en el entendimiento divino. Sin embargo, este argumento no sería favorable para la “sentencia común”. En efecto, una relación que brotase del entendimiento divino, no podría por sí sola aportar nada para constituir un querer libre de Dios hacia las criaturas, porque “[...] Dios quiere libremente a la criatura con anterioridad de razón a que entienda que quiere libremente a la criatura y entendiendo produzca la relación de razón; [...]”<sup>80</sup>. En otros términos, si Dios quiere libremente, es por la voluntad en cuanto tal, por lo que si el querer libremente añade algo, tendrá que ser formalmente por la voluntad, y no podrá ser entonces una relación de razón que brota del entendimiento<sup>81</sup>. Además, una relación de razón que exista objetivamente sólo en el entendimiento divino será algo ficticio y, por tanto, no será de suyo nada, por lo que no podrá constituir formalmente el querer libre de Dios hacia las criaturas<sup>82</sup>. El querer de Dios no puede consistir entonces en una relación de razón considerada “formalmente”.

La otra alternativa para quienes defienden la “sentencia común”, es sostener que cuando se atribuye a Dios el acto libre de crear, sólo se añade el “fundamento” de una relación de razón, y no la relación como tal. Ahora bien, explica Suárez, el fundamento real de una relación de razón tiene que ser algo real, que proporcione al entendimiento la ocasión para concebir la relación de razón, porque de lo contrario todo en ella sería pura ficción<sup>83</sup>. Ahora bien, el fundamento real de una relación tal deberá ser una de dos cosas: o bien alguna realidad fuera de Dios, y que lo denomina de modo extrínseco, o bien alguna realidad en Dios mismo<sup>84</sup>. Pero, como ya se vio anteriormente, el querer libre de Dios no puede ser una mera denominación extrínseca, por lo tanto “[...] su fundamento no ha de buscarse en alguna cosa extrínseca, sino en el mismo Dios”<sup>85</sup>.

79 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 502. Una crítica similar, dirigida a la citada posición de Grant, puede encontrarse en Katherin A. Rogers, “An Anselmian Approach to Divine Simplicity”, *Faith and Philosophy* 37/3 (2020), 308-322; 312-314.

80 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 502.

81 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 502.

82 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 502.

83 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 503.

84 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 503.

85 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 504.

Ahora bien, si el fundamento de la relación es algo en Dios, ¿en qué podrá consistir tal fundamento? Tendrá que ser o bien el mismo querer divino necesario en cuanto tal, o bien algo que se añade a este. Lo primero no parece posible, porque tomando en consideración el querer divino necesario sólo podemos concebir a Dios en cuanto se ama a sí mismo, y de allí no puede brotar entonces una relación de razón hacia las criaturas en cuanto existentes en sí mismas<sup>86</sup>. Si se afirma lo segundo, en cambio, se recae en la posición de Cayetano, según la cual Dios tendría perfecciones libres accidentales<sup>87</sup>. Por tanto, el querer libre de Dios hacia las criaturas no puede consistir tampoco en una relación de razón concedida “fundamentalmente”.

## 6. ¿ES POSIBLE UNA POSICIÓN INTERMEDIA?

Entre el extremo de la posición de Cayetano y la “sentencia común”, algunos autores parecen haber sostenido una posición intermedia, que Suárez también analiza, y que propone lo siguiente: cuando se atribuye a Dios el querer libremente a las criaturas, tal atribución es en parte una denominación real y en parte una denominación de razón<sup>88</sup>. Según esta posición, en tanto que tal atribución designa un querer, se refiere a algo real, a saber, al mismo acto de amor que hay necesariamente en Dios, y con el que Él se ama a sí mismo; en tanto que le denomina como un querer referido a este o a aquel objeto en particular, no es una denominación necesaria, sino libre, que añade sólo una relación de razón que no conviene necesariamente a aquel acto<sup>89</sup>.

Según Suárez esta solución intermedia tampoco resuelve la dificultad, porque, como ya se ha explicado, una relación de razón es una ficción del intelecto que sólo existe objetivamente en él, mientras que Dios “[...] quiere verdaderamente y en realidad lo que ama libremente [...]”<sup>90</sup>. Si se replica, una vez más, que no se habla de una relación de razón en sentido estricto, sino del “fundamento” en la realidad en virtud del cual nuestro intelecto puede establecer tal relación, tampoco se soluciona la cuestión. En efecto, cuando se trata de querer a las criaturas como tales, el fundamento no puede ser otro que “[...] algo real intrínseco que tenga una referencia trascendental a dicho objeto, luego en Dios se añade algo de esta clase cuando se dice que quiere libremente este objeto

86 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 505.

87 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 505.

88 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 484. Suárez tampoco menciona aquí autores que hayan sostenido esta posición.

89 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 484.

90 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 485.

concreto”<sup>91</sup>. En otras palabras, querer realmente un objeto concreto supone una dirección intencional del querer hacia tal objeto: “[...] estas denominaciones de querer, amar, saber, en cuanto están determinadas a objetos concretos por su género, no expresan relaciones de razón, sino referencias trascendentales que existen en las cosas mismas”<sup>92</sup>.

En definitiva, para que nuestro intelecto forme una relación de razón en virtud de la cual pase de concebir a Dios amándose necesariamente a sí mismo, a concebirle como amando una realidad creada concreta –por ejemplo, a Pedro–, el fundamento de esta relación no puede estar tomado del mismo Pedro, es decir, del objeto querido, sino que “[...] se funda en Dios mismo, quien se encuentra respecto de Pedro de modo distinto a como se encontraba en el signo anterior; por consiguiente es necesario pensar que se ha añadido algo real, en que se funde esa relación de razón”<sup>93</sup>. La posición intermedia no escapa entonces a las mismas dificultades que afectan a las posiciones de Cayetano y a la “sentencia común” tomadas cada una por separado.

### III. LA SOLUCIÓN DE SUÁREZ: LA ACTUALIDAD SOBREABUNDANTE DEL QUERER DIVINO

Después de analizar todas las soluciones previas y no encontrarlas satisfactorias Suárez reconoce que es más fácil refutar cualquiera de las posiciones que defender o explicar bien alguna de ellas, y que él mismo no está del todo satisfecho con ninguna respuesta<sup>94</sup>. No obstante, entiende que debe adoptarse algún criterio, y que el más adecuado será sostener lo que sea más acorde con la perfección divina y lo que se aleje de atribuirle cualquier imperfección, aunque no comprendamos el modo de resolver todas las dificultades que se siguen de intentar explicar el modo en que esto pueda convenir a Dios<sup>95</sup>. Adoptando este criterio, Suárez cree que en la cuestión del libre querer de Dios hacia las criaturas deben sostenerse las siguientes tesis:

91 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 485.

92 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 485.

93 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 486.

94 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 506.

95 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 506. Suárez procede aquí según los principios de lo que hoy se conoce como “Perfect Being Theology”, que atribuye a Dios la máxima perfección posible. Sobre este procedimiento filosófico véase Thomas Morris, “Perfect Being Theology”, *Noûs* 21/1 (1987), 19-31; Brian Leftow, “Why Perfect Being Theology” *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011): 103-118; Jeffrey Speaks, “The Method of Perfect Being Theology,” *Faith and Philosophy* 31/3 (2014): 256-266.



1. Primera tesis: “[...] Dios con verdad y propiedad y sin metáfora quiere y ama las cosas que quiere y ama libremente, y a las cuales pudo no amar”<sup>96</sup>. En otros términos, el querer de Dios hacia las criaturas es real y, al mismo tiempo, hubiera podido no tener como término las criaturas que actualmente tiene. Suárez deduce esta conclusión a partir de las críticas dirigidas a la tesis según la cual el amor libre de Dios sería una pura denominación extrínseca<sup>97</sup>.
2. Segunda tesis: “[...] Dios quiere a las criaturas por un acto real de su voluntad, mejor dicho, que es su propia voluntad y su esencia”<sup>98</sup>. En otros términos, el querer de Dios hacia las criaturas no es en la realidad otra cosa que el querer necesario de Dios, que se identifica con su misma voluntad. Suárez deduce esta tesis de las críticas dirigidas a la posición según la cual el acto libre de Dios sería una mera relación de razón; en efecto, Dios no puede querer a las otras cosas por algo meramente ficticio o imaginario, como es la relación de razón, sino por algo real que exista en Él mismo<sup>99</sup>.
3. Tercera tesis: “[...] Dios con el mismo acto absolutamente idéntico, simplísimo, indivisible y sin aumento alguno real o disminución de él, quiere todas las cosas que quiere y no quiere las que no quiere, ya las quiera necesaria, ya libremente”<sup>100</sup>. En otros términos, el acto por el que Dios quiere libremente a las criaturas no es un acto “añadido” a la actualidad del ser divino, sino que es el mismo acto con el que se quiere a sí mismo necesariamente. Esta tesis se sigue de los argumentos contra la tesis de Cayetano y sus variantes, y Suárez lo refrenda con las autoridades de santo Tomás –quien explica que la perfección de Dios no se acrecienta por querer otras cosas distintas de Él<sup>101</sup>–, de Escoto<sup>102</sup> y de Herveo Natal<sup>103</sup>.

96 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 506.

97 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 506.

98 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 507.

99 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 507.

100 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 506.

101 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 2, ad 4, a. 3 y a. 5; también *Summa Contra Gentiles* I, c. 76.

102 Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio en Opera omnia* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963), tom. VI, Lib. I, dist. 38 pars 2 et dist. 39, q., 1-5, 426.

103 Hervaeus Natalis, *Quodlibeta* (Venetia: Georgius Arribavenus, 1513), I, q. 1.

Con estas tres tesis como principios rectores, Suárez procede a explicar una solución propia al problema, que intenta no incurrir en ninguno de los problemas de las posiciones rechazadas.

## 1. ACTUALIDAD E INFINITUD DEL QUERER DIVINO

A fin de clarificar cómo Dios puede querer real y libremente a las criaturas sin que esto implique ninguna adición de perfección a su voluntad, Suárez establece una comparación entre la libertad de la criatura y la libertad increada de Dios, señalando sus semejanzas y diferencias. Por una parte, ambas libertades tienen algo en común, a saber, el que ambas se determinan a sí mismas activamente, y no son determinadas por otro<sup>104</sup>. Por otra parte, hay una diferencia fundamental entre ambas, en el hecho de que la libertad creada es una potencia simultáneamente “activa” y “receptiva”, mientras que la libertad increada de Dios es puramente actual<sup>105</sup>. En efecto, la libertad creada, para pasar del acto primero —es decir, el acto en virtud del cual está constituida en su ser— al acto segundo —es decir, la operación— necesita que se le añada formalmente alguna actualidad proveniente del objeto querido; la libertad increada de Dios, en cambio,

por no ser potencia, sino acto puro, no necesita de ningún aditamento tal para tener por término dicho objeto, sino que realiza esto formalmente por sí misma. Y la razón de esta diferencia no es otra que la suma actualidad del querer divino y su infinita perfección, por razón de la cual contiene con anterioridad en sí cuanto puede ser necesario para toda actualización del querer. De donde toda esa perfección que fingimos que se añade por este aditamento libre y real, está contenida actualísimamente en la misma perfección infinita, sin mezcla, sin embargo, de imperfección alguna<sup>106</sup>.

En otras palabras, la libertad creada no es pura actualidad, sino que es actualidad mezclada con potencia, y por esa razón, para actualizar tanto su propio acto como los efectos de éste, necesita ser actualizada por un objeto distinto de ella misma; por eso, aunque es una potencia activa, es al mismo tiempo una potencia “activada”. Por el contrario, la libertad divina existe sin potencialidad alguna, por lo que “[...] cuando se dice que Dios puede querer o no querer, ese

104 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 510.

105 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509.

106 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 510.

poder no expresa una potencia activa o pasiva, sino únicamente la indiferencia del mismo acto para que tenga o no tenga por término este objeto”<sup>107</sup>.

Como ya se dijo, al ser pura actualidad, la perfección de la libertad de Dios es infinita, y contiene de suyo, sin necesidad de adición, la perfección que se requiere para querer cualquier criatura posible, razón por la cual “[...] la perfección infinita del acto divino no se une necesariamente a objeto alguno creado, sino que puede tenerlo por término por sí misma, con cierta indiferencia de dominio, no sobre sí mismo, sino sobre el objeto”<sup>108</sup>. Si el querer infinito de Dios es capaz de tener como término distintos objetos sin alterarse o recibir ninguna diferencia por parte del objeto, se debe a que su infinitud no es la propia de una potencia determinable, ni la propia de un “acto incoado” o “virtual”, sino que es la infinitud de un acto “perfectísimo y último”, que ama necesariamente en acto toda perfección amable ya contenida en la esencia divina, y que, por lo mismo, no necesita ningún acto añadido para hacer existir algo distinto de sí:

ese acto en virtud de su entidad simplísima, que posee por necesidad, es suficiente para alcanzar todos los objetos que puedan quererse, cada uno según su razón y capacidad; en ese acto hay, efectivamente, toda la actualidad necesaria para que Dios se ame a sí por sí mismo y a todas las cosas por sí, [...]. Así, pues, cuando Dios ama las cosas distintas de Él, no las quiere por un acto distinto, ni por algo añadido al acto, sino *con* el mismo acto con que se ama a sí mismo y con el que podría dejar de amar las otras cosas si quisiera<sup>109</sup>.

En otros términos, la actualidad del querer de Dios es a tal punto sobreabundante que es capaz de volcarse libremente sobre efectos extrínsecos o de no hacerlo, sin sufrir aumento o disminución de ningún tipo. Según el Doctor Eximio el acto de querer de Dios, debe ser concebido como:

una especie de forma que está necesariamente en Dios según toda su realidad, o es el mismo Dios, y, sin embargo, no confiere necesariamente el efecto formal cuasi adecuado que puede conferir en orden a los objetos extrínsecos, sino que está en la mano y potestad del que posee tal acto el tender o dejar de tender a

107 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 511-512.

108 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 510.

109 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 508, cursiva mía. El principio de que la diferencia en el efecto no implica una diferencia en la causa es defendido actualmente por Steven Nemes, “Divine simplicity does not entail modal collapse”, en Carlos Federico Calvet da Silveira y Alin Tat (eds.), *Roses & Reasons. Philosophical Essays* (Bucarest: Eikon, 2020), 101-119. La idea de que, a la voluntad de Dios, al amar actualmente de modo necesario toda la perfección participable de la esencia divina, no le falta de suyo nada de la actualidad implicada en el querer a las criaturas la he defendido yo mismo en Agustín Echavarría, “Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica”, *Espíritu* 68/157 (2018): 119-148.

dichos objetos mediante él; y, cuando tiende, los ama y quiere verdaderamente, sin tener por ello más que si no amase<sup>110</sup>.

En tal sentido, la denominación en virtud de la que se dice que Dios quiere a las criaturas no puede ser una denominación de razón, sino una denominación real. Es real, y no meramente de razón, en cuanto se refiere a la misma entidad infinita de Dios<sup>111</sup>. Ahora bien, si bien el querer de Dios existe necesariamente, sin embargo no causa necesariamente, porque es libre de querer o no a las criaturas; por eso tal querer puede ser el fundamento de que se confiera a Dios una denominación libre y contingente que podría no habersele conferido, como la de “volente” de las criaturas<sup>112</sup>. Una denominación de ese tipo no es necesaria, porque aunque sea real e intrínseca por parte de Dios, se confiere por relación a un objeto extrínseco<sup>113</sup>. El acto de amor de Dios, que es el fundamento real de tales denominaciones, es en sí mismo realmente uno e idéntico, aunque pueda tener como término diversos objetos; sólo en la medida en que tiene por término la existencia efectiva de unas criaturas determinadas se llama a ese acto “amor” o “volición” de tales objetos<sup>114</sup>.

## 2. DIRECCIÓN TENDENCIAL DEL QUERER DE DIOS Y RELACIÓN DE RAZÓN

La respuesta de Suárez parece suficiente para explicar cómo el querer de Dios no recibe ninguna actualidad del objeto creado y, por consiguiente, para explicar cómo el querer libre de Dios no compromete la simplicidad divina, ni esta implica un “colapso modal”. No obstante, subsiste un inconveniente que merece ser abordado expresamente. Aún si concediéramos que la libertad de Dios no requiere actualización para querer producir sus objetos, ¿no implica todo acto de querer una dirección intencional hacia el objeto querido? Y, en tal sentido, ¿el que Dios quisiera crear, y quisiera crear unas cosas más bien que

110 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 508.

111 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 513.

112 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 514.

113 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 514.

114 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 512. En esta línea, he defendido en otro lugar que las denominaciones atribuidas a Dios relativas a objetos creados se refieren a la misma esencia divina en cuanto a la realidad significada pero, en cuanto al modo de significarla, son descripciones contingentes de esa esencia. Véase Echavarría, “Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica”.

otras, no implicaría una dirección intencional hacia sus objetos que produciría una diferencia en su voluntad, incompatible con la simplicidad divina<sup>115</sup>?

Suárez se anticipa de manera expresa a esta posible objeción. En las criaturas sucede que, cuando un acto se realiza e inhiere en una potencia activa, tiene necesariamente en esta misma potencia su efecto formal completo, y hace que esta potencia tienda actualmente hacia su objeto total; por eso no resulta concebible que una voluntad creada posea necesariamente un acto de querer y, sin embargo, esté en su poder tener o no tener como término de dicho acto un objeto determinado<sup>116</sup>. En otras palabras, todo acto finito es una forma recibida en una potencia que la limita; y esto mismo sucede con el acto de querer de la libertad creada, que al ser recibido en la potencia correspondiente –que es a la vez activa y pasiva–, es limitado a un objeto finito; esta limitación es constitutiva del “tender”, es decir, de la dirección intencional de la voluntad creada. De aquí que el acto de querer de una libertad creada esté siempre totalmente ordenado por naturaleza al objeto que lo especifica, y que no sea posible en la criatura que el acto de querer se produzca sin una inclinación actual intencional hacia el objeto querido<sup>117</sup>. El querer de Dios, por el contrario:

por no ser una forma informante, ni un acto actuante [i.e., recibido en una potencia], sino un acto purísimo, ha de concebirse que constituye como volente de un modo más elevado y que llega a los objetos mediante una especie de poder eminente para alcanzar o no alcanzar los objetos secundarios, sin que se produzca ninguna mutación [i.e. diferencia] en él mismo<sup>118</sup>.

Dios puede querer que existan unas criaturas determinadas sin que esto produzca una diferencia en su voluntad, porque su querer no consiste propiamente en una inclinación o un “tender”, sino en un “alcanzar” o “incluir” unos efectos determinados como término secundario y contingente del mismo acto con el que Dios se ama necesariamente a sí mismo. Por eso el querer de Dios no depende en absoluto, ni se configura como tal, por una dirección intencional hacia las criaturas:

el querer increado no toma especie alguna de los objetos creados, ni tiene una referencia real a ellos, sino que, cuando Dios los quiere, los alcanza de un modo

115 Esta formulación de la objeción a la simplicidad divina se encuentra en Schmid, “The Fruitful Death of Modal Collapse Arguments”: 17-19; Leftow, “Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom”: 33.

116 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 508.

117 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509.

118 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509. Los añadidos en corchetes son míos.

eminentísimo y del todo absoluto; y por eso, aunque este querer exista necesariamente según toda su entidad, sin embargo no alcanza necesariamente tales objetos extrínsecos, es decir, los objetos secundarios; y cuando los alcanza libremente no es necesario añadirle algo real<sup>119</sup>.

Según Suárez, esta es la razón por la que algunos doctores hayan propuesto, como se vio antes, la tesis de que el querer divino de las criaturas añade una “relación de razón”; no, ciertamente, porque esa relación “constituya” al querer divino como tal, pues este es de suyo un querer real; sino porque tal querer no genera ninguna relación real, ni de orden predicamental, ni de orden trascendental, hacia los objetos creados<sup>120</sup>. Sin embargo, “alcanza” estos objetos de un modo eminente que nosotros no podemos concebir más que al modo de una relación de razón<sup>121</sup>. Dios, ciertamente, ama a la criatura realmente, de un modo “íntimo e inefable”, pero nosotros no podemos concebir ese amor libre de Dios sin ningún añadido o relación de razón<sup>122</sup>. Por una parte, el fundamento de esa relación está en el mismo Dios: “[...] en la realidad misma no existe por parte de Dios para esa relación otro fundamento que el acto mismo necesario de la voluntad de Dios; [...]”<sup>123</sup>. Por otra parte, tal relación no surge del acto necesario de la voluntad de Dios considerado por sí mismo y absolutamente, sino únicamente en la medida en que otros objetos pasan a depender en su existencia actual de aquel acto, siendo entonces efectos suyos:

no se concibe que brota la relación misma hasta que el acto de Dios ejerza su virtualidad o causalidad libre sobre tal objeto, en lo que el acto mismo no se comporta de modo distinto, sino que hace que el objeto se comporte de modo distinto, y se concibe como si brotase dicha relación<sup>124</sup>.

En definitiva, el hecho de que nuestro intelecto finito necesite recurrir a una relación de razón para concebir el modo en que el querer necesario de Dios puede alcanzar objetos contingentes sin que estos añadan nada a su perfección, no va en detrimento de que tal relación tenga un fundamento real, que no es otro que la misma voluntad de Dios, que se identifica con su ser simplísimo.

119 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509. La idea de que la dirección intencional no pertenece esencialmente a la acción divina en cuanto tal es defendida en el debate actual por Timothy O'Connor, “Simplicity and Creation”, *Faith and Philosophy* 16/3 (1999), 405-412.

120 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509.

121 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 509.

122 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 515.

123 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 516.

124 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, IV, 516.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha visto cómo Francisco Suárez aborda el problema de la aparente incompatibilidad entre la doctrina de la simplicidad divina y la libertad del acto creador de Dios, problema de gran actualidad en el debate entre el teísmo clásico y el teísmo neoclásico en la teología filosófica de tradición analítica. Se ha visto que las principales formulaciones y soluciones del problema que comparecen en el debate actual están de algún modo recogidas ya en el modo en que Suárez plantea el problema, y en las soluciones propuestas por autores previos a él. Más aún, la respuesta del Doctor Eximio recoge de algún modo lo que considera que hay de verdad en las propuestas de sus predecesores escolásticos.

Ante la posición de Cayetano y sus seguidores, concede que Dios ama realmente a las criaturas en virtud de algo que se encuentra en sí mismo; sin embargo, niega que aquello en virtud de lo cual Dios ama a las criaturas sea una perfección libremente añadida, sino que se trata más bien del mismo acto de la voluntad en virtud del cual Dios se ama necesariamente a sí mismo. Ante quienes sostienen que hablar del amor de Dios por las criaturas es una mera denominación extrínseca, Suárez concede que tal denominación es contingente sólo en cuanto nos referimos a Dios como “volente” de tales o cuales objetos en particular, objetos que son extrínsecos en relación a su querer; sin embargo, si atendemos al fundamento real de tales denominaciones, éstas se refieren a la misma voluntad necesaria de Dios y, en última instancia, a su mismo ser. Ante quienes sostienen la “sentencia común”, Suárez concede que, según el modo de conocer de nuestro intelecto finito, no tenemos otra forma de concebir a Dios como queriendo a las criaturas que no sea al modo de una relación de razón, que no genera ninguna dependencia de la voluntad de Dios respecto de los objetos queridos por ella; sin embargo, tal relación de razón tiene como fundamento real el acto necesario de la voluntad de Dios por el que se ama a sí mismo.

El núcleo de la respuesta de Suárez al problema estriba en mostrar que ciertos rasgos que asociamos al acto de elección libre, como el ser la actualización de una potencia, y el ser un acto dirigido intencionalmente a un objeto determinado, no corresponden a la libertad en cuanto tal, sino a la libertad en su condición finita. Esto es lo que permite que, dada la sobreabundante actualidad del querer divino —que no es otra que la actualidad de su ser infinito—, Dios pueda, con el mismo acto de querer con el que se ama necesariamente a sí mismo, “alcanzar” o “incluir” libremente objetos secundarios contingentes, sin necesidad de recibir ninguna actualidad adicional, y sin necesidad de que su querer se vea especificado por estos objetos, ni verse dirigido intencionalmente hacia ellos al

modo de un acto tendencial de una potencia activa finita. Es de suponer que esta solución de Suárez al dilema entre simplicidad y libertad divinas, debidamente articulada y precisada en términos homologables a los del debate actual sobre la cuestión, podría constituir una aportación iluminadora a éste. Se trata, en todo caso, de una tarea que excede las posibilidades del presente artículo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcorta, José Ignacio. *La teoría de los modos en Suárez*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.
- Davies, Brian, *An Introduction to Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Echavarría, Agustín. “Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica”. *Espíritu* 68/157 (2018): 119-148.
- Echavarría, Agustín. “Principio y fundamento de la ‘ciencia media’ según Francisco Suárez”. *Cauriensia* 12 (2017): 43–62.
- Feser, Edward “The Neo-Classical Challenge to Classical Theism”. *Philosophy Compass* 17 (8):e12863 (2022), <https://doi.org/10.1111/phc3.12863>.
- Francisci de Sylvestris Ferrariensis. *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, tomus decimus tertius, Summa Contra Gentiles, ad códices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio fratrum praedicatorum*. Romae, Typis Ricardi Garroni, 1918.
- Grant, Walter Matthews y Mark Spencer. “Activity, Identity, and God. A Tension in Aquinas and his Interpreters”. *Studia Neoaristotelica* 12/12 (2015): 5-61.
- Grant, Walter Matthews. “Aquinas, Divine Simplicity, and Divine Freedom”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 77 (2004): 129-144.
- Grant, Walter Matthews. *Free Will and God’s Universal Causality: The Dual Sources Account*. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Gregorii Ariminensis Oesa. *Lectura super primum et secundum sententiarum*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 198).
- Hervaeus Natalis. *Quodlibeta* (Venetia: Georgius Arribavenus, 1513).
- Ioannis Duns Scoti. *Ordinatio*, en *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- Johannis Capreoli. *Defensiones theologiae*. Frankfurt/Main: Minerva GmbH, 1967.
- Leftow, Brian. “Aquinas, Divine Simplicity and Divine Freedom”. En *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, editado por Kevin Timpe, 21-38. New York and London: Routledge, 2009.



- Leftow, Brian. "Divine Simplicity and Divine Freedom". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 89 (2015): 45-56.
- Leftow, Brian. "Why Perfect Being Theology?" *International Journal for Philosophy of Religion* 69/2 (2011): 103-118.
- Magistri Guillelmi Altissodorensis. *Summa aurea*. Paris: Centre National de la recherche Scientifique; Roma: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980.
- Moreland James P. y William Lane Lane Craig. *Philosophical Foundations for the Christian Worldview*. Westmon, Ill: InterVarsity Press, 2003.
- Morris, Thomas. "Perfect Being Theology". *Noûs* 21/1 (1987): 19-31.
- Mullins, Ryan y Shannon Byrd, "Divine Simplicity and Modal Collapse: A Persistent Problem". *European Journal for Philosophy of Religion* 14/1 (2022): 21-52.
- Mullins, Ryan. "Simply Impossible: A Case Against Divine Simplicity". *Journal of Reformed Theology* 7 (2013): 181-203.
- Mullins, Ryan. *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Nemes, Steven. "Divine simplicity does not entail modal collapse". En *Roses & Reasons. Philosophical Essays*, editado por Carlos Federico Calvet da Silveira y Alin Tat, 101-119. Bucarest: Eikon, 2020.
- O'Connor, Timothy. "Simplicity and Creation". *Faith and Philosophy* 16/3 (1999): 405-412.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- Rogers, Katherin A. "An Anselmian Approach to Divine Simplicity". *Faith and Philosophy* 37/3 (2020): 308-322.
- Sanz, Víctor. "La doctrina escolástica del 'esse essentiae' y el principio de razón suficiente del racionalismo". *Anuario Filosófico* 19/1 (1986): 217-226.
- Schmid, Joseph C. "The fruitful death of modal collapse arguments". *International Journal for Philosophy of Religion* 91 (2022): 3-22; 17-19.
- Shields, Daniel. "Simply providential: a Thomistic response to Schmid's providential collapse argument against classical theism". *International Journal for Philosophy of Religion* 95/1 (2024): 77-91.
- Speaks, Jeffrey. "The Method of Perfect Being Theology". *Faith and Philosophy* 31/3 (2014): 256-266.
- Stump, Eleonore Stump y Norman Kretzmann. "Absolute Simplicity". *Faith and Philosophy* 2/4 (1985): 353-382.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. London and New York: Routledge, 2003.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1962.
- Thomae Aquinatis. *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón. Pompeione: Univertatis Studiorum Navarrensis, 2000. [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).
- Thomae de Vio Caietani. *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, tomus quartus, Pars Prima Summae*

*Theologiae, a quaestione I ad quaestione XLIX, ad códices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. Propaganda Fide, 1888.*

Agustín Echavarría  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra, España  
Campus Universitario  
31009 Pamplona  
<https://orcid.org/0000-0002-6300-1110>



## **EL *IMPERIUM*: SUÁREZ DESPUÉS DE AQUINO**

### ***THE IMPERIUM: SUÁREZ AFTER AQUINAS***

TERESA ENRÍQUEZ

*Universidad Panamericana, México*

Recibido: 20-7-2022

Aceptado: 30-4-2023

#### RESUMEN

Con el objetivo de clarificar la mutua influencia de la razón y la voluntad en lo referente al *imperium* se examinaron exhaustivamente los textos de ambos autores (Suma Teológica y respectivo comentario de Suárez) y se concluyó lo siguiente. La articulación de los cuatro sentidos de causalidad, de raíz aristotélica, en el análisis de los actos voluntarios imperados, elaborado por el Aquino parece haber sido recibido por Suárez con importantes variantes. El *imperium*, acto de la razón práctica, que, en Tomás, es principalmente causativo de un orden a partir de la finalidad, objeto de la voluntad; y, secundariamente, expresivo de una volición; en Suárez es, principalmente, esto último. Así, este sentido locutivo del *imperium* de la razón termina por debilitarse frente al *imperium* de la voluntad, por cuyo carácter motor tiende, en Suárez, a ser identificado con el *usus*, pero no ya como ordenación al fin, sino como mera aplicación a la obra. En Suárez, el *imperium* de la razón llega una vez consumada la ejecución; y el *imperium* de la voluntad desaparece frente al *usum*. En ambos casos se pierde la primordialidad de la causa final en la estructura metafísica del obrar humano.

*Palabras clave:* autocontrol, causalidad, filosofía de la acción, Francisco Suárez, inteligencia, Tomás de Aquino.

## ABSTRACT

With the aim of clarifying the mutual influence of reason and will concerning “*imperium*,” the texts of both authors (the *Summa Theologica* and Suárez’s respective commentary) were exhaustively examined, leading to the following conclusions. The articulation of the four senses of causality, stemming from the Aristotelian root, in the analysis of commanded voluntary acts developed by Aquinas, appears to have been received by Suárez with significant variations. The “*imperium*,” as an act of practical reason, which in Aquinas is primarily causative of an order derived from purpose, the object of the will, and secondarily expressive of volition, is in Suárez primarily the latter. In Suárez’s perspective, the “*imperium*” of reason arises once the execution is completed, and the “*imperium*” of the will disappears in the face of “*usum*.” In both cases, the primacy of the final cause in the metaphysical structure of human action is lost.

**Keywords:** causality, Francisco Suárez, intelligence, Philosophy of action, self-control, Thomas Aquinas.

## I. INTRODUCCIÓN

Se sabe que, en la línea de la tradición aristotélica, Tomás de Aquino y Francisco Suárez coinciden en reconocer la interacción de la razón y la voluntad en los actos libres<sup>1</sup>. Sin embargo, un examen más cercano de la estructura del acto voluntario permite advertir los rendimientos que uno y otro autor ofrecen para enriquecer la filosofía de la acción.

El presente trabajo examina el *imperium* como una de las partes estructurales del acto voluntario. ¿Qué significa *imperar* en Suárez y en Tomás? ¿Cómo podría definirse este acto según su género y especie? ¿Es acto de la razón práctica? ¿En qué se distingue de otros actos de la razón práctica? Y si la división entre elícitos e imperados lo es del conjunto de actos voluntarios, ¿en qué sentido el imperio pertenece también a la voluntad? La definición del *imperium*

1 Vigo registra la cercanía de Suárez con Aristóteles en la complementariedad de intelecto y voluntad con respecto a la acción libre, y Tattay Szilárd muestra que, por su equilibrado concepto de ley natural, Suárez no es voluntarista, ni racionalista, ni secularista. Cf. Alejandro Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*, ed. por Juan Cruz (Pamplona: Eunsa, 2011), 11-29; también Tattay Szilárd, “Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories?”, *Cauriensia* 12 (2017): 191-211.

conduce inmediatamente al abanico de actos de la razón, especialmente de la razón práctica y a su relación con la voluntad.

Para examinar el asunto se ha tomado en cuenta el estudio exhaustivo del *imperium* en Tomás de Aquino<sup>2</sup>. En ese estudio se registran algunas variantes que tal concepto adoptó en la obra de Suárez, en especial con respecto al concepto de ley<sup>3</sup>. El presente artículo, en cambio, profundizará más en el imperio en cuanto componente estructural del acto voluntario.

A través de las siguientes páginas se podrá observar con más detalle la trayectoria que siguieron los conceptos de *imperium* y de la razón práctica desde la obra de Aquino hasta la de Suárez, especialmente en su Comentario a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Por eso el presente estudio está compuesto por dos partes. En la primera sección se señalan las líneas principales del *imperium* en Tomás de Aquino subrayando cinco aspectos que permitirán observar con más claridad las variantes de Suárez. En la segunda sección se examinan los pasajes correspondientes del comentario de Suárez. Se ha buscado mantener el máximo respeto al discurso de Suárez, lo cual ha exigido subdividir su exposición según su propio planteamiento.

## II. IMPERIO Y ACTOS IMPERADOS EN TOMÁS DE AQUINO

La importancia del tema del *imperium* en Tomás de Aquino se refleja en su posición dentro del análisis del acto voluntario<sup>4</sup>. Esas cuestiones dejan ver, paso a paso, la interacción intelectual y volitiva que permite explicar la amplísima experiencia del ejercicio de la libertad. La exposición de los actos intelectuales y volitivos responde a un análisis estructural y no a una mera sucesión temporal en la conformación del acto voluntario en su conjunto. Como bien ha advertido Pinckaers, si el análisis de Tomás de Aquino se reduce a una secuencia cronológica, se corre el peligro de minimizar la volición del fin, primordial en el acto voluntario<sup>5</sup>. El fin es la primera de las causas y, en la acción libre, el fin es objeto

2 Teresa Enriquez, *De la decisión a la acción. Estudio del imperium en Tomás de Aquino* (Hildesheim: Olms, 2011).

3 Enriquez, *De la decisión*, 32, 35, 39, 185-186, 200-202.

4 Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (en adelante S. Th.). S. Th. I-II, qq. 6-21 “Tratado de los actos humanos”. Las ediciones utilizadas proceden de: *Corpus Thomisticum*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2000-2023. [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

5 Cf. Servais Pinckaers, “La structure de l’acte humain suivant saint Thomas”, *Revue Thomiste* 55, no. 2 (1955): 393-412.

de la voluntad<sup>6</sup>. Es bien sabido que, en Tomás de Aquino, “los actos voluntarios tienen un carácter intelectual. [...] Vemos la importancia del intelecto, [...] el núcleo de la teoría de la voluntad en Tomás de Aquino es la definición de elección como intelecto desiderativo o deseo intelectual”<sup>7</sup>. La prioridad del fin volitivo y la intervención del intelecto exigen especial atención.

## 1. IMPERIO Y ACTOS IMPERADOS

El asunto del orden racional inserto en la acción voluntaria destaca en el contexto del *Tratado de los actos humanos* como una cuestión especialmente cuidada. Se trata de la cuestión 17, sobre el *imperium* de las facultades superiores (aa. 1-4) y sus respectivos actos voluntarios imperados (aa. 5-9). Ahí, Tomás examina las facultades operativas humanas, una por una, para determinar hasta qué punto los actos emanados de cualquier facultad pueden llegar a ser voluntarios, es decir, actos imperados<sup>8</sup>. Así, sin exceptuar los propios actos de la voluntad (a. 5) y de la inteligencia (a. 6), prosigue con los actos de los apetitos sensitivos (a. 7), de las facultades vegetativas (a. 8) y de los miembros corporales (a. 9). El recorrido presenta un panorama antropológico donde se ha trazado, con una detenida precisión, las fronteras del dominio voluntario con respecto a otros modos de determinación, entre los que destaca la naturaleza, en sentido filosófico de esencia, pero también en su sentido psicológico, biológico, e incluso, físico<sup>9</sup>.

Desde una perspectiva puramente cuantitativa, el *Index thomisticum*, en su búsqueda exhaustiva, informa que Tomás atribuye el imperio a ambas facultades, inteligencia y voluntad, con frecuencias iguales<sup>10</sup>. Esa doble atribución es precisada por su autor: en sentido esencial, el *imperium* es de la razón; en un sentido secundario, es voluntario.

6 S. Th. I-II, q. 1, a. 2, co.

7 Roger Pouivet. *After Wittgenstein, St. Thomas* (Indiana: St. Augustine's Press, 2006): 91-92.

8 S. Th. I, q. 17, aa. 1-9.

9 Llama la atención, por ejemplo, el cuidadoso análisis del acto de engendrar un hijo. ¿Es voluntario o no lo es? La formación del embrión no es obra de la voluntad, sino de la naturaleza biológica; sin embargo los actos sensitivos vinculados a esa formación, sí están, con sus matices, bajo dominio voluntario. Así, lo primero no puede ser malo moralmente y lo segundo, sí puede serlo. Parece una idea simple, pero resulta sumamente clarificador en casos como este que el mismo autor registra: “Actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.” (S. Th. I-II, q. 18, a. 1, ad 3).

10 Cf. *Index thomisticum* ([www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)). La expresión “*imperio rationis*” (imperio de la razón) y las derivadas de las raíces latinas *imper\* rati\** se encuentran 85 veces en 64 párrafos de la obra de Tomás; y las expresiones como “*imperio voluntatis*”, “*voluntas imperat*”, “*voluntate imperati*” (imperio

“Imperar es acto de la razón que presupone el acto de la voluntad, por cuya virtud la razón mueve por su imperio, al ejercicio del acto”<sup>11</sup>.

“Imperio es de la voluntad y de la razón en cuanto a cosas diversas: sin duda de la voluntad según que el imperio conlleva cierta inclinación, pero de la razón según que esta inclinación está distribuida y ordenada para que sea ejercida por esto o por aquello”<sup>12</sup>.

Los actos voluntarios imperados, por su parte, proceden de casi la totalidad de las facultades operativas humanas con excepción de las facultades vegetativas, cuyos actos, como la digestión o la formación del embrión, no admiten, de ninguna manera, ser imperados.

La constitución de los actos libres sigue el hilemorfismo de la constitución del ser humano: ambos están compuestos de un elemento material y formal<sup>13</sup>; en este sentido, el obrar sigue al ser. Además, tanto en el ser humano, como en su acción, interviene una causa eficiente y una final<sup>14</sup>. Tomás de Aquino llega a comparar el acto humano bueno con el ser humano vivo; y el acto humano malo, con aquél en el cual se frustra la vida<sup>15</sup>.

## 2. INTENCIÓN Y EJECUCIÓN

La acción humana además de entenderse según su etiología, también puede entenderse según dos modos en que la voluntad alcanza su objeto: imperfecta y perfectamente. Así, la voluntad tiene lo querido de manera imperfecta, cuando “lo querido está en quien lo quiere por una proporción”; y lo consigue perfectamente cuando consigue “tener realmente el fin mismo”<sup>16</sup>. Esos dos *modos de alcanzar su objeto* corresponden a un doble orden: el de la intención y el de la ejecución<sup>17</sup>.

de la voluntad, voluntad que impera, imperados por la voluntad), derivadas de las raíces latinas imperi\* volunt\* se halla 83 veces en 71 párrafos. Prácticamente a partes iguales. Cf. <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> (consultado 22 de julio de 2022).

11 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, co.

12 Q. De Veritate, q. 22, a. 12, ad 4.

13 S. Th. I-II, q. 17, a. 4, co.

14 S. Th. I-II, q. 9, a. 1, co.

15 S. Th. I-II, q. 18, a. 2, co.

16 S. Th. I-II, q. 16, a. 4, co.

17 A los dos órdenes se refiere Tomás en los siguientes textos. S. Th. I-II, q. 25, a. 2, co.; S. Th. I-II, q. 29, a. 2, ad 3.

Ahora bien, la voluntad puede tener: imperfecta o perfectamente el fin; y también “lo que es para el fin”. Con respecto a esto último son la elección y el uso. En efecto, la elección culmina el modo imperfecto de tener lo que es para el fin; la voluntad “ha decidido” (*electio*) completamente lo que es para el fin. Pero el culmen del segundo momento, en el que la voluntad ha conseguido realmente esos mismos medios, es el *usus*<sup>18</sup>. Elección y uso se distinguen, por tanto, por un *modo de tener* lo que es para el fin: con la elección, tenemos los medios como completamente *queridos*; y con el uso de ellos, los tenemos como *conseguídos*. Hasta aquí la exposición de Tomás.

En esa línea, resulta lógico que la consecución real (“el orden de la ejecución”) implique, por consecuencia, mayor concreción de las circunstancias, como señala Suárez<sup>19</sup>. Sin embargo, esa determinación más particularmente detallada es sólo una consecuencia respaldada en el modo perfecto de tener los medios, es decir, en la distinción entre el orden de la intención y de la ejecución, formulada por Tomás de Aquino. Si se prescinde de ese respaldo<sup>20</sup>, se pierde el marco de una perspectiva más profunda que permita hacer justicia a una elección completamente tomada, aunque no ejecutada<sup>21</sup>.

18 S. Th. I-II, q. 16, a. 4, co.

19 Cf. Francisco Suárez, Opera Omnia Vol. 4, Tract. 2 De Voluntario et involuntario (en adelante DV), Disp. IX, sec. III, n. 4. Aquí declara que el imperio auxilia a la elección en la determinación de las circunstancias de ejecución. NB. Las ediciones utilizadas proceden de: Opera omnia in Suárez in Latin online. Kentucky: Sydney Penner, 2008. <http://sydneypenner.ca/SuarLat.shtml>.

20 Juan de Santo Tomás, por ejemplo, acusa a Suárez de prescindir de ese respaldo. Para volver a Tomás, propone distinguir elección e imperio de la siguiente manera: a la elección corresponde la determinación de los *medios* con respecto al *fin*; y al imperio le corresponde la determinación de las circunstancias *particulares* de ejecución de una elección más abstracta y *universal*. Así, para Juan de Santo Tomás el imperio es el acto de la razón aplicado a la acción singular. Cf. Enríquez, *De la decisión*, 201.

21 La propuesta de Juan de Santo Tomás parece tener más elementos conceptuales para analizar casos como el siguiente. Una vez tomada la decisión de ayudar con un donativo de libros a niños de África ocurre una inesperada catástrofe natural que provoca que esos mismos niños necesiten con más urgencia agua potable. La nueva circunstancia cuestiona el modo de ejecutar la decisión tomada para mantenerla íntegra. Si se cambia el donativo de libros por el de agua, ¿se está ejecutando la misma decisión o ésta queda suspendida y se está tomando otra distinta? Cumplir la decisión originaria exigiría cumplir con la finalidad que regía los medios elegidos; pero esa finalidad originaria, ¿se mantiene la misma si se cambia el objeto de la donación? ¿Podría decirse que la decisión inicial no estaba suficientemente particularizada y por eso tuvo que ser ajustada en el momento de la ejecución (como parece derivarse de Suárez)? El imperio no es solo trasladar la “acción pensada” a la realidad de la “acción ejecutada”; sino más bien ordenar de tal modo el curso de la acción que la ejecución cumpla tanto la misma decisión como la finalidad para la cual fue tomada esa decisión. Es una tarea de la razón práctica que no se reduce a ser meramente deliberativa (considerar modos de cumplir el fin para que la voluntad elija uno de esos modos), sino más bien organizativa: determinar quiénes serán los ejecutores de esa decisión y qué tendrá que hacer cada uno para conseguir cumplir la decisión con su respectiva finalidad. ¿Queda mejor explicada la articulación entre elección e imperio en Juan de Santo Tomás que en Suárez? El asunto (la distinción entre “elegir con respecto a un fin” y “organizar para ejecutar una decisión”) merece un espacio aparte.



### 3. EL IMPERIO DE LA RAZÓN

Algunas de las más importantes coordenadas en las que Tomás de Aquino sitúa el imperio, están recogidas sintéticamente en una obra temprana que vale la pena reproducir a continuación.

“Y así, en nosotros, el acto de la razón precede y sigue al acto de la voluntad. Ciertamente precede, encontrando por la deliberación aquello que es necesario que sea elegido por la voluntad; y por otro lado, es seguida por el imperio, ordenando cualquier instrumento que sea necesario para obrar; y este acto de la razón de modo imperativo se expresa en palabras. Por otro lado, los instrumentos que la razón aplica por el imperio a la prosecución o consecución de lo deseado no solo son las potencias del alma y los miembros del cuerpo sino también a los hombres exteriores; [...] esa aplicación de [otros hombres] algunas veces es denominada imperio o precepto cuando están bajo nuestra potestad; y, en cambio, es denominada petición, cuando no están bajo nuestra potestad [...] o súplica, si son superiores a nosotros.”<sup>22</sup>

Este texto es sumamente clarificador. Además, reúne cinco observaciones sobre el imperio que facilitan la comparación con la exposición de Suárez. Se enuncian a continuación para dar mayor visibilidad a las implicaciones de cada una.

#### 3.1. Imperio y deliberación son actos de la razón semejantes pero no idénticos

No es lo mismo comparar *medios disponibles* a la elección y terminar por juzgar cuál se elige (juicio de elección en el que concluye la deliberación), que considerar *medios indispensables* para la ejecución de lo que uno ha elegido. Romiti acusa a Suárez de no distinguirlos suficientemente<sup>23</sup>.

#### 3.2. El imperio se sitúa entre la elección y el uso

Como ya se ha mencionado, la elección culmina el “orden de la intención”; y el uso, el “orden de la ejecución”. La elección confiere fuerza motora al imperio, éste confiere organización racional al uso<sup>24</sup>. Por consecuencia, el imperio no se reduce a ninguno de esos dos actos voluntarios. Reconocer la necesidad del imperio es, de alguna manera, reconocer la *permanencia* de la razón en la

22 Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*. Lib. 4 (en adelante 4SN) d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co.

23 Joseph Romiti. “De dependentia «imperii» ab intellectu et voluntate: Adnotationes in textum P. Fr. Suaresii, S. J.”, *Divus Thomas* 53 (1950): 27-28.

24 S. Th. I-II, q. 17, a. 3, ad 1.

práctica, pues con el imperio (distinto de la elección) damos dirección al uso (distinto del imperio).

### 3.3. *La diferencia de ejecutores, interiores o exteriores, no cambia la esencia del imperio*

Suárez, sin negar la analogía, reserva explícitamente el nombre de “ley” para el imperio sobre los otros<sup>25</sup>. En cambio, en Tomás de Aquino, la ley no se identifica con un caso (el que está dirigido a otros) del acto de imperar. Tampoco la ley es un hábito. Para Aquino, la ley es “producto de la razón... proposición”. Para Suárez, la ley es “acto” (el acto de imperar a otros), con sus respectivas implicaciones<sup>26</sup>.

### 3.4. *Para Tomás de Aquino, el imperio es acto de la razón práctica, no de la especulativa*

La razón práctica “ordena a otro a la acción”<sup>27</sup>. Si se permite hablar así, es eso lo que determina el género de actos de la razón práctica: ordenar a la acción. Este género de actos puede subdividirse en dos según la sujeción de lo que es ordenado a la potestad de la causalidad racional: si la subordinación es total, la razón se impone necesariamente; si no, la razón práctica sólo dispone, pero no impera.

### 3.5. *El imperio es uno de los tres actos de “ordenar a otro a la acción”*

En efecto, son tres los actos de la razón práctica según la posición relativa entre quien ordena y quien es ordenado: suplicar es ordenar a la acción al superior; pedir, al igual; imperar, al inferior. Cuando Aquino cita la frase Aristóteles “la razón pide lo mejor”<sup>28</sup> abre, desde el ámbito de la filosofía de la acción, una puerta a la filosofía moral, pues los diferentes niveles de potestad sobre las propias facultades inferiores dependen del mayor o menor grado de virtud moral<sup>29</sup>.

25 Cf. *infra* DV, Disp. IX, sec. III, n. 3.

26 Si la ley es acto de imperar, es también “locución”. El imperio como locución corresponde al tercer estado de la ley. El primer estado está en la mente del legislador; el segundo, en la mente del súbdito. Cf. Enríquez, *De la decisión*, 200-204.

27 S. Th. II-II, q. 83, a. 1, co.

28 Aristóteles, *Ethic. Nic.* I, 13, Bk 1102 b 15-18. Cf. *infra* nota 66. La traducción al español de las palabras de Aristóteles se toma de la traducción de las obras de Tomás de Aquino, en la edición utilizada.

29 En otras palabras: el que es virtuoso trata a las facultades inferiores con más poderío que el que no lo es. De manera que el nivel de virtud podría determinarse según la posición relativa entre la razón y voluntad

## IV. LOS DOS SENTIDOS DEL IMPERIO DE LA VOLUNTAD

Hasta aquí se ha insistido en el aspecto racional del imperio. Pero, como se ha señalado, y en atención a Suárez, hay que advertir que Tomás de Aquino también atribuye el imperio a la voluntad. Precisamente en un texto cercano al ya citado (tan cercano al *corpus* citado como la respuesta a una de las objeciones) aparecen los dos sentidos secundarios del imperio, ambos con respecto a la voluntad. Se les puede asignar los números 3 y 2 como subordinados al sentido esencial del imperio, que sería el número 1, atribuido a la razón y que ha sido tratado en el subtítulo anterior.

“Pero que la voluntad impere se dice de dos modos: [3] un modo por cierta interpretación o equivalencia; ya que *el que impera mueve* por su imperio, el acto del alma al cual sigue de inmediato el movimiento se denomina imperio; y por eso al acto de las potencias apetitivas, si es perfecto, le sigue inmediatamente el movimiento en los órganos corporales, por lo cual las *potencias apetitivas se denominan imperantes* del movimiento. [2] De otro modo se dice que la voluntad impera, en cuanto que el principio del imperio está en la voluntad. Llamar a alguien a su fin, lo cual pertenece al imperio, presupone el apetito del fin, y es cierta prosecución de aquello; y por esto [...] *la voluntad, que tiene por objeto el fin, se dice que impera*, en cuanto el imperio, que es acto de la razón se inicia en la voluntad, a la cual pertenece el deseo del fin.”<sup>30</sup>

En este texto, Tomás de Aquino comienza por atribuir el imperio a cualquier apetito. Si tenemos en cuenta los otros dos sentidos de imperio, a saber, el número 1, esencial, de la razón; y el número 2, exclusivo, de la voluntad, podríamos decir que este es el sentido de imperio número 3, el más bajo. Admitirlo como “imperio” es, quizá, demasiado condescendiente porque, en este sentido, el más escueto, el imperio sería “aplicar a la operación”. Y las consecuencias de tomarlo así se ven, precisamente, en Suárez. En efecto, Suárez sugiere que el imperio, entendido en su mínimo sentido de “aplicar a la operación”, existe incluso en los animales brutos<sup>31</sup>. Llama la atención que Suárez no refute la argumentación explícita de Tomás que declara la imposibilidad absoluta del imperio en los animales brutos<sup>32</sup>. Se puede, por tanto, apreciar cómo Suárez “recibe” a Tomás: toma un sentido terciario (si se puede hablar así); no advierte que es un

con respecto a los sentimientos: ¿están en posición de súplica, de petición o de imperio? Si la razón “pide” a los sentimientos entonces los está tratando como iguales, si les ha de suplicar, entonces reconoce su posición de inferioridad con respecto a ellos, y si los impera, es que ha logrado dominarlos desde su superioridad.

30 4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3.

31 DV, Disp. IX, sec. III, n. 1.

32 S. Th. I-II, q. 17, a. 2, co. “Es imposible que haya imperio de algún modo en los animales brutos.”

sentido subordinado, y, usándolo, contradice las consecuencias del sentido principal.

El segundo sentido del imperio [2], menos impropio que el anterior, pero tampoco el esencial, es el del imperio exclusivo del apetito racional. La voluntad, en cuanto apetito racional, tiene como objeto la finalidad, la causa de las causas. Repito las palabras, ya citadas, de Tomás: “la voluntad [...] tiene como objeto el fin [...] principio del imperio”. La voluntad impera, *mueve* al fin. El imperio de la voluntad recuerda algo del imperio de la razón: ambas imperan porque ambas *ordenan al fin*. La finalidad, por tanto, es el principio del imperio de una y de otra. Pero si ambas facultades imperan en tanto que ordenan al fin, ¿cabe alguna diferencia entre el imperio volitivo y el imperio intelectual?

V. IMPERAR Y USAR EN LA RAZÓN Y EN LA VOLUNTAD

La respuesta está en el examen de la mutua influencia de la razón y la voluntad. La voluntad mueve en la línea de la causa eficiente, y mueve al ejercicio del acto, y por eso, su modo de “imperar” es más bien denominado “usar”; en cambio, la razón “mueve” (mueve en sentido secundario) especificando, esto es, dirigiendo, en la línea de la causa formal, y a ella corresponde el imperio propiamente dicho<sup>33</sup>. Dicho sintéticamente: hablando con propiedad, la razón *impera* y la voluntad *usa*; y, hablando en sentido amplio, la razón *usa* y la voluntad *impera* (véase Tabla 1).

Tabla 1: Sentido propio y sentido amplio de *imperium* y de *usus*

|             | Sentido propio  | Sentido amplio  |
|-------------|---|---|
| La razón    | IMPERA porque <i>ordena</i> (dirigiendo) al fin según la <i>causa formal</i> <sup>33</sup> .        | USA porque <i>mueve</i> (determinando) hacia el fin <sup>34</sup> . |
| La voluntad | USA porque <i>mueve</i> (al ejercicio) hacia el fin según la <i>causa eficiente</i> <sup>35</sup> . | IMPERA porque <i>ordena</i> (moviendo) al fin <sup>36</sup> .       |

33 S. Th. I-II, q. 9, a. 1, co.  
34 S. Th. I-II, q. 16, a. 4, co.  
35 S. Th. I-II, q. 16, a. 4, co.  
36 Por ejemplo: S. Th. II-II, q. 23, a. 4, ad 2

Así, en Tomás, cuando se dice que la razón *mueve* significa que ordena según su propia causalidad: la formal. Pero si se dice que la razón *mueve*, por influencia de la voluntad, entonces mover se entiende según la causa eficiente, propia de la voluntad. Pero si este último fuera el único modo de “mover”, se esfumaría el modo propio de mover de la razón, a saber, según la causalidad formal. Para evitar que se esfume el acto racional de “mover”, esto es dirigir especificando o determinando, hay que afirmar que la índole práctica de la razón no procede de la voluntad, sino del propio acto racional práctico. Suárez admite explícitamente esto último<sup>37</sup>. Pero otras veces, parece sugerir lo contrario: la razón merece el calificativo de *práctica* en virtud de la intervención de la voluntad<sup>38</sup>.

A los dos autores se les podría plantear otra pregunta. Si se prescinde de la intervención de la voluntad, ¿todavía queda alguna causalidad ejercida por la ley? La respuesta afirmativa asegura que, además de la causalidad eficiente de la voluntad, interviene la causalidad formal de la razón. Y así, aunque la voluntad no interviniera, la ley causaría según la causalidad formal, propia del intelecto, que ordena hacia el fin. Pero si se prescinde de la causalidad formal de la razón, entonces la totalidad de la causalidad de la ley se reduciría a causalidad eficiente procedente de la voluntad. Esta última parece ser la respuesta de Suárez<sup>39</sup>. Contreras, por ejemplo, sugiere que Suárez se inclina por la voluntad en detrimento de la razón<sup>40</sup>.

Si la índole práctica de la razón consiste en “ordenar a la acción”, ese ordenamiento a la acción, ¿procede de la razón misma o de la voluntad? Tomás de Aquino, a diferencia de Suárez, no apela de inmediato a la voluntad; antes de eso, distingue entre razón especulativa, puramente aprehensiva; y razón práctica

37 Francisco Suárez. *Opera Omnia*, Vol. 3: *De Anima* (en adelante DA), L. IV, cap. 9, n. 6.

38 DV, Disp. VI, sec. IV, n. 6.

39 Hay un artículo que examina el “voluntarismo” del que se ha acusado a Suárez. El texto concluye que Suárez no es voluntarista, como se comprueba en su concepción de la ley natural, pese a los “síntomas” en los que se basan sus críticos: definir la ley como “imperio de la voluntad” (*De Legibus*, Lib. 1, cap. 5, n. 24; Lib. 2, cap. 1, n. 6) y considerar a la voluntad como “alma de la ley” (*De Legibus*, lib. 1, cap. 20 n. 3); atribuir la primacía a la causalidad eficiente (Disp. Metaph., d. XXVII, sec. I, n. 11), etc. Cf. Sebastián Contreras, “Is Francisco Suárez a voluntarist philosopher?”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1 (2018): 41-96. Al respecto se podría ofrecer un comparativo: mientras que para Suárez la ley es ley por proceder de la voluntad; para Tomás de Aquino, la ley es producto de la razón (S. Th. I-II, q. 91, a. 1) que obtiene su fuerza motora de la voluntad, pero no obtiene de ella su constitución entitativa.

40 Sebastián Contreras. “Teología de Suárez y Santo Tomás”, *Teología* 52 (2012): 505. “Mientras que Santo Tomás ha hecho de la *ratio* el sujeto de la acción de ordenar, Suárez, en cambio, ha dispuesto que el sujeto de la acción de ordenar no es la razón (que no puede serlo), sino la *ordinatio preceptiva* de la voluntad”, 505. Y más adelante añade: “Suárez piensa que la función intimativa del imperio es algo que pertenece más a la voluntad que a la razón”, 507. El subtítulo del artículo es significativo: “El imperio como *aliquid voluntatis*”.

que, además de ser aprehensiva, es *causativa*<sup>41</sup>. En cambio, Suárez, aunque acepta esa distinción, no se detiene tanto como Tomás. Así, puede observarse una modificación en el concepto de razón práctica manifiesta con claridad en la transformación de su acto principal: el *imperium*.

## VI. RECEPCIÓN DEL *IMPERIUM* EN SUÁREZ

El comentario de Suárez a Tomás está escrito en el tono de una exposición enriquecida por la discusión generada a lo largo de los tres siglos que le separan de la *Suma Teológica*, a la que sigue paso a paso. En los primeros párrafos de cada sección, Suárez presenta lo que ahora llamaríamos “estado de la cuestión”. Así, recoge interpretaciones del tomismo como las de Cayetano, Juan Duns Escoto, Bartolomé de Medina, Capreolo, etc. El discurso de Suárez refleja un auténtico interés por dar cuenta de esa diversidad a través de una “renovada” exposición de los planteamientos de la *Suma Teológica*. Sin embargo, en el tema del *imperium*, Suárez sostiene simultáneamente posturas contrarias sin precisar en qué sentido serían coherentes.

Para Tomás de Aquino, las facultades imperantes, razón y voluntad, operan, desde la causalidad final, formal y eficiente; y las facultades imperadas contribuyen con sus respectivos actos en la línea de la causalidad material<sup>42</sup>. Así, la constitución entitativa de la acción imperada es, como se ha dicho más arriba, hilemórfica. Si se entiende el sujeto libre como una cierta “causa sui”, esa causalidad la ejerce en gran medida a través del imperio, cuya ordenación es esencialmente atribuida a la razón práctica; y, cuyo ímpetu hacia el fin, es atribuido a la voluntad, que domina sobre las demás facultades.

Suárez, como Tomás, admite la atribución del imperio a la razón y a la voluntad, pero en sentidos distintos. Para Suárez, el *imperio de la razón* no consiste en ordenar la ejecución de una elección ya tomada, como en Tomás; sino que más bien es un juicio que termina por concretar la elección y que, si se emite después de ella, se hace como locución expresiva de la elección. Por su parte, el *imperio de la voluntad* consiste en mover ordenadamente. Pero “mover ordenadamente” es, precisamente, el *usum*, caracterizado así en la *Suma Teológica*, como el mismo Suárez lo reconoce. El resultado es que, en Suárez, el *imperio de la razón* pierde protagonismo frente al *imperio de la voluntad*. Éste es, para

41 Cf. *infra*. S. Th. II-II, q. 83, a. 1, co.

42 Cf. Teresa Enríquez y Martín Montoya, “Imperio y causalidad en Tomás de Aquino,” *Scientia et Fides* 9, no. 1 (2021): 329-355.

Suárez, el sentido prioritario del imperio, y aquél resulta prácticamente accesorio, aunque con una función moralista. A continuación, se mostrarán algunos aspectos de la mutación que, con respecto a Tomás de Aquino, encontramos en Suárez acerca de ambos sentidos del *imperium*: el de la razón y el de la voluntad.

## 1. EL IMPERIO DE LA RAZÓN PRÁCTICA: O JUICIO O LOCUCIÓN

Suárez admite, repetidamente y de acuerdo con Tomás de Aquino, que la razón especulativa y la práctica tienen un único objeto, y que distinguirlas se debe a algo accidental al objeto, pues la primera, busca el conocimiento por sí mismo, y la segunda ordena el conocimiento a la operación<sup>43</sup>.

Para situar al imperio, Suárez presenta en dos ocasiones un elenco de actos de la razón en general. La primera ocasión es a propósito del imperio; la segunda, a propósito de la oración. En ambos casos Suárez está comentando textos donde Tomás de Aquino trata de los actos de la razón práctica, con sus respectivos elencos.

Suárez acentúa el imperio de la voluntad sobre la razón. Esto se nota, entre otros síntomas, en que toma la definición de imperio de Tomás de Aquino con una variante de cierta importancia. En lugar de “intimación motora” (*ratio intimat ...movendo*)<sup>44</sup>, Suárez lo define como un “mover con ordenación” (*movere cum ordinatione*, como se lee en el texto citado a continuación). El imperio es caracterizado, ante todo, como un movimiento, y el texto se propone determinar a cuál de los tres actos de la razón corresponde este imperio.

Porque *todo acto del intelecto o es aprehensión o es juicio o es locución*; y la razón de ello es que el intelecto por esencia y adecuadamente es una potencia cognoscitiva, y una potencia cognoscitiva *sólo puede hacer dos cosas: conocer -lo cual sólo se hace aprehendiendo y juzgando- y expresar lo conocido, hablando* [...] El intelecto: todo lo que obra lo hace al modo de la potencia cognoscitiva, de tal modo que lo que no es ajustado a ella o al cognoscente de ningún modo puede hacerse. Y esto también parece pertenecer a la cuestión del nombre, pues el nombre y el concepto de *imperio -que es mover con ordenación-* también debe ser ajustado a estos actos<sup>45</sup>.

43 S. Th. I, q. 79, a. 11, co.

44 S. Th. I-II, q. 17, co.

45 DV, Disp. IX, sec. III, n. 9.

En el texto citado, Suárez reduce el elenco de tres actos de la razón (aprehensión, juicio, locución) a una clasificación bipartita: conocimiento o expresión. Sin embargo, Suárez no aclara si esos actos pertenecen a la razón especulativa o a la razón práctica. Todo parece indicar, que el conocimiento y la locución son actos que pueden ser usados de manera especulativa o de manera práctica.

Tomás de Aquino, en cambio, se detiene a distinguir los actos de una y otra razón. Para él, de la distinción accidental entre los dos usos de la razón no se sigue la identidad entre los actos especulativos y los prácticos. Así, Tomás presenta seis actos: tres de la razón especulativa o aprehensiva; y tres de la razón práctica o causativa<sup>46</sup>. Esa clara distinción entre los actos prácticos y especulativos no tiene lugar en el respectivo comentario de Suárez. Llama la atención que Suárez no comente la ampliación de tres a seis actos de la razón que elabora Tomás de Aquino. Pero más llamativo es que Suárez se adhiere al reducido elenco de Aristóteles (aprehensión y juicio)<sup>47</sup> que, en Tomás, figura en una de las objeciones<sup>48</sup> a la que da cumplida respuesta<sup>49</sup>, misma que Suárez pasa por alto. ¿Por qué Suárez no defiende su postura ante la refutación de Tomás? No se halla respuesta en el respectivo comentario de Suárez.

Lo que sí se halla en Suárez es una alternativa a la posición de Tomás. Mientras que Tomás, deja atrás los tres actos especulativos y señala un nuevo género de actos prácticos; Suárez parece reunir, en un solo género, actos racionales, sean especulativos o prácticos; y, al elenco bipartito de Aristóteles, sólo añade un acto adicional: la locución. ¿Significa esto que Suárez considera *locuciones* los tres actos que Tomás de Aquino considera *prácticos*? Quizá, pero no necesariamente. En Suárez encontramos que insiste en una clasificación bipartita de los actos de la razón: “en el intelecto hay: o conocimiento [simple aprehensión y juicio] o locución”<sup>50</sup>.

Suárez se propone situar el imperio dentro de su limitado elenco de actos de la razón: aprehensión, juicio, locución. Definido el imperio como “mover con ordenación”, cabe que pregunte: ¿qué es: aprehensión, juicio o locución? La

46 Cf. *supra* S. Th. II-II, q. 83, a. 1, co.

47 DV, Disp. IX, sec. III, n. 9.

48 S. Th II-II, q. 83, art. 1, arg. 3.

49 S. Th II-II, q. 83, art. 1, ad. 3.

50 Suárez. *Opera Omnia* Vol. 14, Tract. 4 *De Oratione* (In S.Th. II-II, q. 83) Lib. 1 *De oratione in communi* (en adelante *De oratione*), cap. 3, n. 4 “Nam in intellectu tantum est aut cognitio, aut locutio.”



respuesta de Suárez es ambivalente: el imperio es juicio<sup>51</sup>, y el imperio es locución<sup>52</sup>. Se asume, por tanto, que el imperio es cualquier acto de la razón, excepto aprehensión.

Es difícil capturar qué significa imperio para Suárez porque sus planteamientos dialécticos (afirmar una cosa y negarla a continuación), no terminan en una conclusión que ofrezca precisiones sobre los opuestos. Ciertamente sus textos siguen una estructura compuesta por algo parecido a tesis, objeciones y respuesta a las objeciones; pero su discurso, lejos de concluir con precisiones sobre las tesis opuestas, prosigue con nuevos términos y nuevos problemas. Esto explica, quizá, por qué algunos especialistas citan a Suárez de manera injusta, sin advertir la posición del autor con respecto a los fragmentos que componen el discurso completo<sup>53</sup>. Se intentará aquí seguir con respeto la argumentación de Suárez, a pesar de esa dificultad.

### 1.1. *El imperio como juicio*

Suárez plantea la necesidad del imperio en cuanto juicio con las siguientes palabras:

“Es necesario que exista otro juicio más práctico [...] que [...] toque a la obra y a todas las determinadas circunstancias necesarias para la ejecución de la obra [...] a la cual] se ordena y [...] más se inclina a vencer la dificultad [...] en el momento de la ejecución”<sup>54</sup>.

Suárez justifica el imperio desde la singularidad de la ejecución de una elección. En ese sentido, lo distingue del juicio gracias al cual la voluntad elige. Sin embargo, unos párrafos más adelante, Suárez anula la distinción entre el juicio de elección y juicio de imperio posterior a la elección. Para eliminar la diferencia, Suárez apela a la autoridad de (un dudoso) Aristóteles<sup>55</sup>, como se lee a continuación:

51 DV, Disp. IX, sec.III, nn. 4, 11-13

52 DV, Disp. IX, sec.III, nn. 5-7, 14

53 Dos ejemplos de afirmaciones de especialistas que habría que matizar. Finnis acusa a Suárez de considerar “innecesario e imposible” al imperio; y Romiti, que registra el imperio como locución, pero no como juicio. Cf. John M. Finnis, *Ley natural y derechos naturales* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000): 363; Romiti. “De dependentia”, 21-30.

54 DV, Disp. IX, sec. III, n. 4.

55 El concepto de *imperium* es de origen latino y medieval, no griego. Por eso más bien parece que Suárez cae en un anacronismo puesto que Aristóteles no usó el concepto de *imperium*. ¿Podríamos detectar

“Aristóteles llama imperio tanto *al juicio práctico que antecede a la elección como al que antecede al uso*, porque imperar no es mover de cualquier modo, sino *mover como imponiendo una ley*. Ahora bien, es el intelecto el que pone la ley en la voluntad, pues es el que juzga sobre lo que ha de hacerse.”<sup>56</sup>

Cuando Suárez identifica el juicio de elección y el juicio del imperio como un único acto de la inteligencia, lo caracteriza como el acto de “imponer una ley” a la voluntad. Pero puede decirse que en la elección, tanto como en el imperio, ¿la razón “impone una ley”?

En el caso de la elección, Tomás de Aquino declara: la razón interviene en la elección voluntaria porque “proporciona su objeto” y “ordena su acto”; por consecuencia, la elección “es materialmente un acto de la voluntad, pero formalmente es de la razón”<sup>57</sup>. Pero en el caso del imperio, la razón ordena de un modo peculiar: “quien impera ordena a aquello a lo que impera a hacer algo, advirtiendo o intimando”<sup>58</sup>. Así, para Tomás de Aquino, la distinción entre elección e imperio tiene sentido.

Cuando Suárez apela a Aristóteles para identificar juicio de elección y juicio de imperio, pierde una valiosa distinción elaborada por Tomás. Como se ha señalado antes, Romiti ha advertido esa pérdida<sup>59</sup>. Efectivamente, *no es lo mismo juzgar alternativas como disponibles a la elección que juzgar elementos indispensables para la ejecución de una elección*. En este último caso, el caso del imperio, queda subrayada la “necesidad de fin” que, como bien señala Tomás, no impide la libertad, pero tampoco deja de ser “necesidad”<sup>60</sup>. En la elección, *la voluntad dispone*; en el imperio, *la razón dispone*.

Suárez, en cambio, parece no detectar los casos de la “necesidad de fin” como un caso particular del género de actos de orden de la razón. Por lo visto, para Suárez, la razón “impone una ley” incluso en el juicio de elección. El asunto del carácter legislativo de la razón requiere una atención que merece un espacio aparte, máxime porque unos párrafos antes Suárez ha dicho que la ley es el imperio sobre otras personas<sup>61</sup>. En todo caso, para Suárez, incluso en la elección,

un “imperium” de la razón y de la voluntad en Aristóteles? La respuesta a esta pregunta requeriría una ardua investigación que excede con mucho los límites del presente trabajo.

56 DV, Disp. IX, sec. III, n. 11.

57 S. Th. I-II, q. 13, a. 1, co.

58 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, co.

59 Cf. *supra* Romiti. “De dependentia”, 27-28.

60 El texto completo de este pasaje evalúa la necesidad según las cuatro causas aristotélicas; y ahí advierte que la necesidad según la causa eficiente sí puede impedir la voluntariedad. S. Th. I, q. 82, a. 1, co.

61 DV, Disp. IX, sec. III, n. 3.

la razón “impone una ley”. Pero ¿ordenar al fin es imponer una ley? Quizá no necesariamente.

La maniobra de distinguir y enseguida anular la distinción, ya usada con los juicios de elección e imperio, Suárez la repite en la sección dedicada a comparar elección y uso. Ahí admite que cada acto de la voluntad, *electio* y *usus*, requiere un respectivo juicio intelectual que “dirija e ilumine”<sup>62</sup>. Pero también califica de “accidental” la diferencia entre ambos actos voluntarios, puesto que la distancia entre ellos radica en una mayor o menor determinación de circunstancias; y no se distinguen esencialmente porque su objeto es el mismo: lo útil<sup>63</sup>. De nuevo concluye con la identificación, en este caso, entre elección y uso. En este punto, el (dudoso) “volver a Aristóteles” ha implicado perder el análisis pormenorizado de Tomás de Aquino.

Suárez y Aquino detectan en Aristóteles sendas caracterizaciones del imperio. Para Suárez, el imperio es una ley de la razón sobre los actos del apetito; en cambio, para Tomás de Aquino, el imperio de la razón es una petición, no una ley, aunque también dirigida a los apetitos<sup>64</sup>. El texto de Aristóteles que Tomás de Aquino cita para ilustrar el imperio es: “la razón pide lo mejor y le obedece el que es continente”<sup>65</sup>. Tomás de Aquino agrupa en el mismo género a los actos de imperar y pedir, ambos pertenecen a los actos con los que la razón “ordena a otro a la acción”<sup>66</sup>.

Para Suárez, en cambio, el imperio es imponer una ley (con un juicio o una locución). Además, el imperio también es conclusión de un silogismo:

Aristóteles, [...] consta por sus palabras, dice que ese acto [imperio] es la conclusión del silogismo práctico. Ahora bien, una conclusión tiene la fuerza de un juicio, pues *manifiesta la conexión entre la elección hecha y el uso o ejecución del acto*, y de aquí le viene la fuerza para determinar a la voluntad, pues, en verdad, *si tal acto no le muestra nada nuevo a la voluntad, sería inútil*. Por tanto [...] una vez realizada la deliberación y el juicio, ya no está la dificultad en el conocimiento, sino en la ejecución<sup>67</sup>.

62 DV, Disp. IX, sec. III, n. 4.

63 DV, Disp. IX, sec. II, n. 6.

64 Hay, al menos, cinco textos donde Tomás de Aquino vincula su concepto de *imperium* al de “*parakalei*” (pedir) de Aristóteles: SN, lib. 4, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1 co.; De Veritate q. 22, a. 12, arg. 4; Quodlibet IX, q. 5, a. 2, arg.; S. Th. I-II, q. 17, a. 1, sc.; S. Th. II-II, q. 83, a. 1, co.

65 Aristóteles. *Ethic. Nic.* 1, 13 (Bk 1102b 15-18, 26); Aquino. In Et. lect. 20.

66 Cf. *supra*. S. Th. II-II, q. 83, a. 1, co.

67 DV, Disp. IX, sec. III, n. 12.

Es muy cuestionable lo que Suárez atribuye a Aristóteles. Pero independientemente de eso, ¿es válido equiparar el *imperium* a la conclusión del silogismo práctico cuyas premisas son elección y uso? Si examinamos, aunque sea someramente, la cuestión del silogismo del incontinente en Aristóteles<sup>68</sup> y Tomás de Aquino<sup>69</sup> podríamos verificar que las premisas del silogismo práctico en estos autores no son elección y uso, pero ese examen excede los límites del presente trabajo.

Establecido que el imperio es juicio, Suárez añade: no es un juicio especulativo sino práctico<sup>70</sup>. ¿Qué es lo que lo hace práctico? que aplica la cosa conocida a la voluntad<sup>71</sup>. Así, con ocasión de esta caracterización, Suárez define el imperio como acto de conocimiento práctico:

“El imperio [...] no precede sino sigue a la elección, enseña Tomás [...]. Cuando el intelecto [...] *especula*, entiende la verdad de su objeto, pero *no aplica la voluntad* a ella. Se confirma esto porque para amar no es suficiente conocer que el objeto es bueno, sino es necesario conocer que es bueno amar tal objeto. Pues se puede decir que verdaderamente esto es *conocimiento práctico*, cuando *incluye el orden al acto de la voluntad*”<sup>72</sup>.

Como se lee, Suárez sugiere que el conocimiento es práctico cuando en él interviene la voluntad. Sin embargo, cuando compara el entendimiento especulativo y el práctico, Suárez argumenta con denuedo que lo que hace práctico al conocimiento no es la intervención de la voluntad. Y afirma varias veces que el conocimiento es práctico por sí mismo, independientemente de la intervención de la voluntad; y lo es por estar ordenado a la obra como a su fin<sup>73</sup>. Por eso, regula y dirige, pero, sobre todo, “mueve” a la voluntad<sup>74</sup>. Y de ahí, concluye Suárez, es anterior al acto voluntario<sup>75</sup>. E incluso lo considera “suficiente” para moverla<sup>76</sup>. Quizá podría atribuirse a Suárez un principio similar al “principio de

68 Cf. Katherine Esponda, “La expresión racional del alma en la psicología aristotélica: razonamiento deliberativo y acción”, *Eidos* 29 (2018): 339-365; Alejandro Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles”, *Tópicos* 43 (2012): 51-92.

69 Cf. Ignacio Serrano, *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 2013).

70 DV, Disp. VI, sec. V, n. 5. En el texto Suárez cita un texto de la *Suma Teológica* donde Tomás no dice lo que Suárez le atribuye.

71 DV, Disp. VI, secc. V, n. 6.

72 DV, Disp. VI, secc. V, n. 6.

73 DA, Lib. IV, cap. 9, n. 1.

74 DA, Lib. IV, cap. 9, n. 1.

75 DA, Lib. IV, cap. 9, n. 5.

76 DA, Lib. IV, cap. 9, n. 6.

razón suficiente” de Leibniz, ante el cual habría que apelar a su opuesto: el “principio de razón insuficiente”, defendido por Carlos Llano<sup>77</sup>.

Llama la atención que Suárez atribuya a la razón práctica las acciones de *movendum* y *regulandum*, y no recoja la expresión de Tomás de razón *causativa*. Quizá la ventaja de la expresión *causativa* con respecto a las expresiones de mover y regular, es que *causar* incluye causa formal y final y, además, no implica rectitud moral; en cambio, regular sí incluye la idea de regla, más cercana a rectitud. En este sentido, se entiende que Tomás de Aquino acentúe la rectitud del *imperium* con el uso del término *praeceptum*.<sup>78</sup> En otras palabras, el *imperium*, en Tomás de Aquino, es vehículo de la causalidad formal y final, pero no lo es, por sí mismo, de la rectitud moral<sup>79</sup>.

Ahora, recapitulación de Suárez. El imperio es un juicio enteramente práctico (*practice practicum*) que, en tanto conclusión de un silogismo práctico, manifiesta la conexión entre la elección y el uso. De manera que si la elección no está completamente concretada, el imperio determina todas las circunstancias para la ejecución de la obra. Su función es, por tanto, complementaria, pero no indispensable. El imperio es del género de actos por los que la razón “mueve con ordenación” (*movere cum ordinatione*); “impone una ley” (*movere quasi imponendo legem*) y “ordena el acto voluntario” (*ordinem ad actum voluntatis*).

## 1.2. El imperio como locución

Para Suárez, el imperio además de ser juicio es, también, *locución expresiva* del acto voluntario. Este es el sentido que ha llamado más la atención<sup>80</sup>. Sin embargo, quizá no ha sido suficientemente subrayado que acentuar la dimensión *expresiva* del *imperium* tiende a minimizar su índole de *ordenación motora*. El sentido expresivo del *imperium*, que Suárez claramente subraya, también está presente en Tomás<sup>81</sup>. Para ambos autores, el imperio es “expresión de la voluntad”. Y, si de expresiones de la voluntad hablamos, también habría que señalar

77 Cf. Carlos Llano. *Examen filosófico del acto de la decisión* (México: Ed. Cruz, 1999); cf. Arturo Picos, “Raíces antropológicas de la libertad” (2017).

78 Teresa Enriquez and Francisco J. R. Carrasquillo, “Interpersonal Commands and the Imperium-Praeceptum Debate”, *Thomist* 84, no. 2, (2020): 207–231.

79 En cambio, para Suárez “la razón práctica es el verdadero principio de rectitud de las normas morales. La voluntad es solo una causa eficiente.”, Sebastián Contreras. “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”, *Scientia et Fides* 5, no. 1 (2017): 191.

80 Romiti. “De dependentia”, 21-30.

81 Tomás registra cinco diversos modos de expresar la propia voluntad. El imperio es uno de esos “signos de la voluntad” (S. Th I, q. 19, a. 12, co.; *De Veritate* q. 23, a. 3, co.; *Super Sent.* 1, d. 45, q. 1, a. 4,

un amplio espectro de actos, en el que pueden figurar, incluso, ¡las mismas operaciones! En efecto, para Tomás de Aquino los “signos de la voluntad” no se restringen a los actos de la razón práctica. De manera que, si el *imperium* es así caracterizado, queda enunciado en un conjunto tan amplio que, digámoslo así, se corre el riesgo de perder de vista su identidad de género y especie. El *imperium* como expresivo de la voluntad es un sentido muy amplio de imperio y, por tanto, subordinado al sentido principal que, como se ha dicho, es el *orden a la finalidad*, la causa de las causas.

¿De qué posición goza una locución? La locución no tiene, ni de lejos, la fuerza de una ordenación al fin. Digamos que su función con respecto al orden racional es, más bien, bastante tardía. El imperio como locución es comunicativo de algo ya consumado. Suárez admite que, entender el imperio como locución puede ser tan tardío como la constatación de lo hecho. En efecto, el imperio como locución puede ser, incluso, simultáneo a la ejecución:

Así, es claro que el *imperio* en la forma en que existe en el entendimiento *antecede al uso en cuanto juicio práctico*. En efecto, en cuanto *locución* no precede necesariamente [al uso], sino que *le es concomitante*<sup>82</sup>.

Para Suárez, el imperio como juicio sí antecede al uso; pero el imperio como locución es simultáneo al uso. La función de la locución es únicamente expresiva de la acción libre ya ejecutada. Para mantener este sentido de imperio, Suárez asigna a la locución imperativa una entidad independiente de los dos juicios prácticos que posibilitan la elección y el uso:

*Además de estos dos juicios prácticos se encuentra en nosotros ese acto que experimentamos cuando hablamos con nosotros: “haz esto”, que no es un juicio, sino una locución interior por la que el hombre se aplica -por la razón o por la voluntad- a la ejecución de la obra. Pues, así como en el exterior hablamos a otros -enunciando o imperando-, así también en el interior hablamos con nosotros, y esta locución interior es, sin duda, un acto del intelecto, porque se hace por conceptos interiores y porque es la expresión del propio juicio o del afecto*<sup>83</sup>.

co.). En efecto, los cuatro actos de la ley, prescribir, prohibir, permitir y castigar, son expresión de la voluntad del legislador, quien: (1) prescribe (o impera) lo que quiere; (2) prohíbe lo que no quiere (3) permite lo que no impide. Pero la voluntad, además de expresarse con palabras, también se expresa en acciones: así, el legislador (4) castiga lo que no quiere; y también (5) opera lo que quiere.

82 DV, Disp. IX, sec. III, n. 13.

83 DV, Disp. IX, sec. III, n. 5.

En otro texto, Suárez se refiere a este sentido de imperio como “signo de la mente”<sup>84</sup>. Es un acto frágil, pues, sin el respaldo volitivo, la locución se torna, en palabras de Suárez, en “ficción y palabrería”; en cambio, si la locución es eficaz y verdadera, su “eficacia motriz” procede de la voluntad<sup>85</sup>. Tomás de Aquino también señala la posibilidad de un imperio de la razón sin el respaldo voluntario, y lo distingue del imperio que sí mueve; como diciendo que la razón que intima pero no mueve, en realidad no impera<sup>86</sup>. Esa descripción de intimación admite la inclusión de los mandatos de la ley que, como bien señala Aristóteles, es “razón sin apetito”<sup>87</sup>.

El imperio como locución, en Suárez, no es estrictamente necesario para la configuración del acto libre, de manera que su presencia es ocasional. En efecto, para la ejecución de una acción libre sí es necesario que la voluntad mueva a las potencias ejecutoras, pero no es indispensable que la razón exprese lo que la voluntad hace. Además, las facultades ejecutoras, declara Suárez, no se aprovechan de la locución interior, porque no la entienden<sup>88</sup>. Pero esto es verdad, ¿acaso la locución es inútil para quien no la recibe cognoscitivamente? La tesis según la cual los que no entienden no pueden ser imperados, fue colocada por Tomás de Aquino en una de sus objeciones<sup>89</sup> y, como tal, la respondió<sup>90</sup>. Pero también afirmó que el imperio racional no opera con respecto a los actos de las potencias en las que no media conocimiento alguno<sup>91</sup>. En fin, el asunto no admite una respuesta simple.

Pero Suárez pondera la utilidad de este imperio locutivo. En su propio ámbito, el de la comunicación, el imperio como locución, aunque no configure la ejecución, sí la fortalece:

Sin embargo, *este acto es útil* para que la misma voluntad, o el hombre todo, *se mueva más, o más pronto* se aproxime a la ejecución, o de modo *más constante* persevere en ella, porque cuando el hombre impera así sobre sí mismo,

84 DV, Disp. IX, sec. III, n. 6.

85 DV, Disp. IX, sec. III, n. 7.

86 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, co. Suárez cita este pasaje de la Suma Teológica para confirmar que el imperio de la razón depende del acto voluntario, véase DV, Disp. VI, sec. VI, n. 5.

87 Aristóteles, *Política* III, 16, Bk 1287 a 5.

88 DV, Disp. IX, sec. III, n. 7.

89 S. Th. I-II, q. 17, a. 5, arg. 2.

90 S. Th. I-II, q. 17, a. 5, ad 2.

91 S. Th. I-II, q. 17, a. 8, co.

como que se dobla sobre sí mismo y se hace superior a sí mismo: y en seguida, por esta locución, no sé cómo, tiene fuerza *para mover e incitar el ánimo*<sup>92</sup>.

El imperio como locución, en Suárez, es un acto de la razón que confirma el acto de la voluntad, pero no interviene en su constitución intrínseca. Es un imperio posterior y exterior. La razón que impera con su locución es *expresiva; no ordenadora*. En suma, la locución es débil: se reduce a un signo de la voluntad; y si permanece la locución en ausencia de la voluntad es una “ficción y palabrería”; su utilidad es la de un animador; y su presencia es ocasional.

Cuando Suárez habla del imperio como locución, está muy lejos de Tomás; en cambio, cuando habla del imperio como juicio reconoce que está más de acuerdo con Tomás de Aquino<sup>93</sup>. Si la entidad de la locución depende de la voluntad, podría también atribuirse a ella, como uno de tantos actos que la voluntad usa:

Por la *fuerza de la elección* se aplica al pensamiento de la ejecución, aunque a veces puede preceder el acto formal de *la voluntad que aplica al intelecto*, lo cual ocurre de modo máximo en *el imperio que se hace por una locución interior*<sup>94</sup>.

En virtud de su elección, la voluntad aplica al intelecto al acto de la locución. La elección, si es fuerte, es aplicada inmediatamente a la ejecución. Así, la propia voluntad ejecuta lo que ella misma ha elegido. Así, aplica a las potencias a sus actos, entre las cuales figura la razón y, por tanto, su acto de hablar. Pero si la voluntad aplica a la operación, lo que está haciendo es, en palabras de Tomás, ejecutando un “acto imperado”. Lo que leemos en Suárez es la siguiente conclusión: las elecciones robustas provocan locuciones “imperadas”. Se ha llegado así a un concepto de imperio casi opuesto al de Tomás de Aquino. Para Suárez, el imperio ha terminado caracterizado como uno de los tantos actos “imperados”. Sorprendentemente, esta afirmación no está excluida en la exposición de Tomás de Aquino. En el análisis del imperio, Tomás admite que incluso los actos de imperar, tanto como acto de la voluntad<sup>95</sup>, como acto de la razón<sup>96</sup>, forman parte del amplio grupo de actos que pueden ser imperados. Pero eso no significa que imperar consista en ser imperado.

92 DV, Disp. IX, sec. III, n. 7. La observación de Suárez coincide con la base de ciertas técnicas para fortalecer hábitos: verbalizar las propias acciones contribuye a mejorar su ejecución, tal como lo hace el conocido sistema japonés “Shisa Kanko”, apuntar y nombrar (*pointing and calling*).

93 DV, Disp. IX, sec. III, n. 13.

94 DV, Disp. IX, sec. III, n. 14.

95 S. Th. I-II, q. 17, a. 5, co.

96 S. Th. I-II, q. 17, a. 6, co.



¿Qué podríamos concluir del comparativo entre los autores? En Tomás, la razón al imperar es causativa del orden de cada acto libre; en Suárez, el imperio como locución es expresión de algunos actos libres. Así, para Suárez, el *imperio de la razón* es un instrumento más o menos prescindible, cuya máxima utilidad es concretar la ejecución de la acción libre, o solo reforzar la determinación para realizar la acción libre, constituida sin su intervención. Pero si el imperio llega en el último momento, entonces no dirige desde el principio, sino que está en las antípodas de la soberanía. Ante estas observaciones es inevitable que se venga a la mente el uso común del término imperio: se usa para el grado máximo de la jerarquía militar, “imperar pertenece al máximamente libre”<sup>97</sup>. A la vista del lenguaje vulgar, cabe preguntar ¿por qué Suárez usa el nombre de “imperio” para designar un acto situado más bien en el nivel más bajo de la jerarquía de poder? La respuesta es, quizá, porque solo se está refiriendo al imperio de la razón, y en uno de sus sentidos más inferiores. Pero hay otro poder mucho más robusto, heredado por Suárez de Tomás: el imperio de la voluntad.

## 2. EL IMPERIO DE LA VOLUNTAD: EL *USUS*

Cuando Suárez trata al imperio como un “mover ordenando”, tiende a considerar el imperio como acto de la voluntad. Tomás de Aquino ha asignado un nombre a ese acto: el *usus*. En efecto, en la *Suma Teológica*, usar es mover de manera ordenada hacia el fin; es ejecutar lo que ha sido imperado. Suárez lo sabe, así que identifica su concepto más robusto de imperio (“mover ordenadamente”) exactamente con el acto al que Tomás de Aquino denominaría *usus*. Pero si el imperio se identifica con el uso, lo que se pierde es, precisamente, el imperio.

La estrategia de Suárez para identificar el imperio con el uso sigue tres pasos. Primero registra a los autores que lo identifican, sin mostrar su adhesión a tal opinión<sup>98</sup>. Después, ante la pregunta ¿qué es el imperio? registra como la primera posible respuesta “el uso de la voluntad”, y la apoya en textos de la *Suma Teológica*<sup>99</sup>. Junto con esa respuesta, Suárez registra la “contraria”, también apoyada en la autoridad de Tomás de Aquino, el cual define el imperio con independencia del uso<sup>100</sup>. El “Tomás de Suárez” sostiene ideas contrarias simultánea e inexplicablemente.

97 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, arg. 2.

98 DV, Disp. IX, sec. III, n. 1.

99 DV, Disp. IX, sec. III, n. 10.

100 DV, Disp. IX, sec. III, n. 11.

Para resolver la pregunta en favor de la identificación del imperio con el uso, Suárez usa el recurso a Aristóteles. Apela a la autoridad griega para identificar, sin más razonamientos, el “juicio de elección” con el “juicio de imperio”<sup>101</sup>, lo cual desembocará en la identificación del imperio con el uso.

La identificación entre ambos actos queda confirmada con la pregunta sobre el orden temporal entre sendos actos, formulada en estos términos: ¿el uso precede al imperio? De nuevo ofrece dos respuestas antagónicas: no y sí<sup>102</sup>. Como se ha dicho más arriba, la respuesta varía según se entienda el imperio como juicio práctico, director del uso<sup>103</sup>; o solo como locución, “usada” por la voluntad<sup>104</sup>. En todo caso, el imperio de la razón (juicio y locución) es ambivalente.

Lo que sostiene Suárez cabe cómodamente en la obra de Tomás de Aquino, porque éste admite con bastante facilidad una amplia variedad de sentidos análogos en sus conceptos. Un botón de muestra de que Tomás “tiene los brazos abiertos”. Cuando se pregunta ¿a quién pertenece el uso? la respuesta es totalmente incluyente:

“Usar pertenece, en primer lugar y principalmente, a la voluntad como a lo primero que mueve; pertenece a la razón como a lo que dirige; y, como a lo que ejecuta, a las demás potencias que se relacionan con la voluntad, que las aplica a obrar, como instrumentos con el agente principal”<sup>105</sup>.

Suárez no se detiene en este texto de Tomás donde atribuye el uso a todas las facultades: a la voluntad, a la razón y a las potencias ejecutoras. Tomás de Aquino admite fácilmente sentidos secundarios de imperio y de uso: si se toman ambos actos en sentido secundario se puede afirmar que la voluntad *impera* y la razón *usa*. Pero, atención, estos no son los sentidos esenciales ni de imperio, ni de uso. Y la diferencia entre el sentido esencial y el secundario los establece Tomás en sendos artículos: “imperar es esencialmente acto de la razón”<sup>106</sup>; y “usar pertenece en primer lugar y principalmente a la voluntad”, como se ha leído en el texto recién citado.

Suárez, a diferencia de Tomás, no entra en detalles de distinción de sentidos. Él, atento a la fuerza motora de la voluntad, registra acertadamente la causalidad eficiente de la voluntad en el imperio. Pero omite señalar la colaboración entre

101 DV, Disp. IX, sec. III, n. 11.

102 DV, Disp. IX, sec. III, n. 13.

103 Cf. *supra* DV, Disp. IX, sec. III, n. 13.

104 Cf. *supra* DV, Disp. IX, sec. III, n. 14.

105 S. Th. I-II, q. 16, a. 1, co.

106 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, co.

esta eficiencia voluntaria con la causalidad formal de la razón práctica. Y, sin tener en cuenta la articulación de las causas, llega, incluso, a omitir el carácter primordial de la causa final. Así, el uso, originariamente conceptualizado por Tomás como aplicar a la operación en orden a un fin que, por ello, presupone el acto ordenador de la razón, Suárez lo sintetiza en un “mover y ordenar a la operación” (*movere et ordinare opus*)<sup>107</sup>.

Pero Tomás se ha adelantado a las posiciones de Suárez, y las registra en dos autores, de tradiciones divergentes, que mantienen un concepto de uso similar al de Suárez: Avicena<sup>108</sup> y Damasceno<sup>109</sup>. Recoge sus definiciones en dos de las objeciones, y responde atentamente a uno y a otro. A Avicena le advierte que no puede identificar los apetitos motores de los animales irracionales con el apetito motor del ser humano, a menos que se hable muy ampliamente<sup>110</sup>. Así, Tomás rescata un sentido muy amplio de las aseveraciones de Suárez. La respuesta de Tomás a Damasceno apunta la precisión que necesitan Avicena y Suárez: el impulso a obrar de los animales no incluye una ordenación “de sí mismos”, lo cual sí hace el ser humano gracias a su racionalidad<sup>111</sup>.

Curiosamente Suárez no comenta estas dos objeciones, sino que manifiesta un concepto de uso que termina por hacer desaparecer al imperio. El lector observa que, en la medida en que Suárez subraya la voluntad como facultad imperativa, pierde de vista la función imperativa de la razón. En ese sentido, Suárez concede prioridad a la voluntad. ¿Significa eso que Suárez es voluntarista? Quizá el presente trabajo ofrezca un elemento más para sumarse a esa, ya tradicional, opinión. El estudio de Beau llega a esa conclusión: el concepto del *imperium* en Suárez es cercano al nominalismo y al voluntarismo<sup>112</sup>. Llega a decir que para Suárez la esencia del imperio está en la voluntad<sup>113</sup> y que eso tiene que ver con su modo de entender la omnipotencia de Dios<sup>114</sup>.

107 DV, Disp. IX, sec. III, n. 1.

108 S. Th. I-II, q. 17, a. 2, arg. 1.

109 S. Th. I-II, q. 17, a. 2, arg. 3.

110 S. Th. I-II, q. 17, a. 2, ad 1.

111 S. Th. I-II, q. 17, a. 2, ad 3.

112 Albin Eduard Beau, “Begriff und Funktion des imperium bei Francisco Suárez”, *Romanische Forschungen* 61, no. 2/3 (1948): 225-266.

113 Beau. “Begriff und Funktion”, 231.

114 Beau. “Begriff und Funktion”, 253. Beau refiere a otro estudio más detallado al respecto: Eleuterio Elorduy, “El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez”, en *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942): 95-131. Además, ver especialmente: Suárez. *De iustitia et iure Dei*.

En contra de lo que diría Tomás<sup>115</sup>, Suárez atribuye el uso a los animales irracionales, en los cuales el movimiento brota del apetito “sin imperio alguno”<sup>116</sup>, como se vio en las primeras páginas del presente artículo. Así, el “imperio de la voluntad”, que comenzó identificando con el *usum*, termina por identificarse con el “impulso irracional”, en la misma línea de Avicena y Damasceno. Con lo que también en este sentido volitivo del imperio, en Suárez no está presente la prioridad de la causa final, ni de la ordenación racional en el orden de la causa formal.

## CONCLUSIONES

Lo dicho traza algunos aspectos de la trayectoria que seguirá el concepto de *imperium* de Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Desde el sentido etiológico, más metafísico, en Tomás, hasta uno más psicológico y comunicativo, en Suárez. Así, al recibirlo, toma un sentido secundario, no advierte que es secundario y, usándolo, contradice las consecuencias del sentido principal.

El presente trabajo confirma en este asunto particular el diagnóstico panorámico que Polo ha hecho de múltiples autores escolásticos: por enaltecer a la voluntad han degradado la razón, y finalmente han extraviado a la misma voluntad<sup>117</sup>.

¿Qué importancia tienen los sentidos del imperio que ofrece Tomás de Aquino frente a los que propone Suárez? La respuesta a esa pregunta es el propósito de este trabajo. Suárez asigna a la razón práctica una tarea más *expresiva* que *ordenadora*. Este giro ofrece al lector la ocasión de examinar la importancia de la *ordenación motora*.

Así, una vez detectada la posición de Suárez, se puede reconsiderar los diversos sentidos del imperio registrados por Tomás en el amplio espacio de la *Suma Teológica*: el imperio de la razón como ordenación intelectual hacia un fin; el imperio de la voluntad como movimiento ordenado hacia un fin; la finalidad como principio del imperio; y, con ello, la prioridad de las facultades (hábitos, artes y disciplinas) que miran al fin con respecto a las subordinadas a su imperio.

115 Cf. *supra* S. Th. I-II, q. 17, a. 2, co.

116 Cf. *supra* DV, Disp. IX, sec.III, n. 1.

117 Leonardo Polo. *Presente y futuro del hombre* (Madrid: Rialp, 1993). El autor no menciona a Suárez, pero podría decirse de Suárez algo similar de lo que ahí dice de Escoto: “En Aristóteles el declive está así: activa la inteligencia, pasiva la voluntad. Escoto lo invierte: lo activo es la voluntad; ¡luego lo pasivo es el entendimiento!”, 47.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, Mallea, A. M. (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 9, Pamplona: Eunsa, 2000.
- Aquino, Tomás de. *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, Mallea, A. M. et al. (eds.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 22, Pamplona: Eunsa, 2001.
- Aquino, Tomás de. *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000-2019. [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)
- Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*, Robles, L. et al. (eds.), Madrid: Editorial Católica, 1967, vol. I-II, 1967, 2a ed.
- Aquino, Tomás de. *Suma de teología*, Byrne, D. (ed.), Madrid: Ed. Católica, vols. I-V, 1988-1994.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Marías, J. & Araujo, M. (trads.), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Aristóteles, *Política*, Marías, J. & Araujo, M. (trads.), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Beau, Albin Eduard. “Begriff und Funktion des Imperium bei Francisco Suárez”, *Romanische Forschungen* 61, 2/3, (1948): 225-266.
- Contreras, Sebastián. “Teología de Suárez y santo Tomás”. *Teología* 53, no. 4 (2012): 503-519.
- Contreras, Sebastián. “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”, *Scientia et Fides* 5.1 (2017): 187-204.
- Contreras, Sebastián. “Is Francisco Suárez a Voluntarist Philosopher?” *Zeitschrift Für Kirchengeschichte* 129, no. 1 (2018): 41-55.
- Cuypers, Stefaan E. “Thomistic Agent-Causalism.” In *Mind, metaphysics and value in the Thomistic and Analytical Traditions*, edited by John Haldane, (2002): 90-108. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Elorduy, Eleuterio. “El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez”, en *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942): 95-131.
- Esponda, Katherine. “La expresión racional del alma en la psicología aristotélica: razonamiento deliberativo y acción”. *Eidos* 29 (2018): 339-365.
- Enríquez, Teresa. *De la decisión a la acción: estudio del imperium en Tomás de Aquino*. Hildesheim: Olms, 2011.
- Enríquez, Teresa “La permanencia de la razón en la práctica. ¿Por qué “El examen filosófico del acto de la decisión” de Carlos Llano manifiesta la importancia del imperium en Tomás de Aquino?”, en *La fuerza del realismo. Ensayos sobre la obra intelectual de Carlos Llano*, editado por Arturo Picos y Víctor-Isolino Doval, 483-509. Pamplona: Eunsa, 2023.
- Enríquez, Teresa y Carrasquillo, F. J. R. “Interpersonal Commands and the Imperium - Praeceptum Debate”. *Thomist* 84, no. 2 (2020): 207-231.

- Enríquez, Teresa y Montoya, M. “Imperio y causalidad en Tomás de Aquino”. *Scientia et Fides* 9, no. 1 (2021): 329 - 355.
- Finnis, John M., *Ley natural y derechos naturales*. Traslated by Cristóbal Orrego. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.
- Hibbs, Thomas S. “A Rhetoric Of Motives: Thomas On Obligation As Rational Persuasion”. *Thomist* 54, no. 2 (1990): 293-309. DOI: 10.1353/tho.1990.0031
- Llano, Carlos. *Examen filosófico del acto de la decisión*. México: Ed. Cruz, 1998.
- Picos, Arturo. “Raíces antropológicas de la libertad”, Cátedra Carlos Llano, blog management, 29-nov-2017.
- Pinckaers, Servais. “La structure de l’acte humain suivant saint Thomas”. *Revue Thomiste* 55, no. 2 (1955): 393-412.
- Pouivet, Roger. *After Wittgenstein, St. Tomas*. South Bend, Indiana: St. Agustine’s Press, 2006 || Pouivet, Roger. *Après Wittgenstein, Saint Thomas*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Polo, Leonardo. *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993.
- Romiti, Joseph. “De dependentia «imperii» ab intellectu et voluntate: Adnotationes in textum P. Fr. Suaresii, S. J.” *Divus Thomas* 53 (1950): 21-30.
- Sanguineti, Juan José. “El yo como causa.” *Sapientia* 66 (2013): 23-39. Sanguineti, Juan José. “Can the Self Be Considered as a Cause?” In *Brains Top Down*, edited by Genaro Auletta, Ivan Collage and Marc Jeannerod, 121-142. Singapore: World Scientific, 2013.
- Serrano, Ignacio. *Debilidad de la voluntad y dominio racional: el problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsas: Barañain, 2013.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia en Suarez in Latin online*. Kentucky: Sydney Penner, 2008. <http://sydneypenner.ca/SuarLat.shtml>
- Szilárd, Tattay. “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories”, *Cauriensia*, vol. 12 (2017): 191-211.
- Vigo, Alejandro. “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez” en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*, editado por Juan Cruz, 11-29. Pamplona: Eunsas. 2011.
- Vigo, Alejandro. “Deliberación y decisión según Aristóteles” *Tópicos* 43 (2012): 51-92.

Teresa Enríquez  
 Instituto de Humanidades  
 Universidad Panamericana, México  
 Josemaría Escrivá de Balaguer #101  
 20296 Aguascalientes  
<https://orcid.org/0000-0002-4801-7798>



## CONTRACTUALISMO Y EPISTEMOLOGÍA EN LAS TEORÍAS DE LA TOLERANCIA DE FRANCISCO SUÁREZ Y JOHN LOCKE<sup>1</sup>

### *CONTRACTUALISM AND EPISTEMOLOGY IN FRANCISCO SUÁREZ'S AND JOHN LOCKE'S THEORIES OF TOLERATION*

EDUARDO FUENTES CARO  
*Universidad San Sebastián, Chile*

Recibido: 22-10-2023

Aceptado: 5-3-2024

#### RESUMEN

En este artículo argumentaré que las diferencias entre Francisco Suárez y John Locke con respecto a la naturaleza del contrato originario comportan conclusiones muy dispares en sus respectivas posiciones sobre la tolerancia. Específicamente, sostendré que la “extraña doctrina”, defendida por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, acerca del derecho de castigar violaciones a la ley natural en el estado de naturaleza revela una posición epistemológica “neutralista”, la que a su vez está en la base de la argumentación de *Carta sobre la tolerancia*. Por el contrario, los argumentos suarecianos tanto a favor como en contra de la tolerancia, particularmente en *De fide*, pueden

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del Fondecyt de Iniciación N°11230139 “Pluralismo y tolerancia. Un marco respetuoso de tolerancia activa”.

explicarse por una posición epistemológica “socialmente situada”, la que se corresponde con la manera en que Suárez entiende el surgimiento de la comunidad política.

*Palabras clave:* Suárez, Locke, tolerancia, contractualismo, epistemología.

#### ABSTRACT

In this paper I will argue that the different ways Francisco Suárez and John Locke understand the original contract imply widely different conclusions regarding toleration. Specifically, I will hold that the “strange doctrine” advanced by Locke in his *Second Treatise of Government* –regarding the right to punish in the state of nature transgressions to the natural law– expresses a “neutralist” epistemological position, which in turns grounds the *Letter concerning Toleration*’s reasoning. On the contrary, Suárez’s arguments in favor of as well as against toleration, particularly those of *De fide*, can be explained by a “socially situated” epistemological position, which is consonant with the understanding Suárez has of the birth of the political community.

*Keywords:* Suárez, Locke, toleration, contractualism, epistemology.

#### INTRODUCCIÓN

En términos gruesos, el contractualismo es la posición que sostiene que la legitimidad de la autoridad política descansa en un pacto por el cual los ciudadanos consienten en su establecimiento<sup>2</sup>. Entendido así, el contractualismo es una teoría política y no implica ningún tipo de constructivismo moral. Por lo tanto, es posible ser contractualista y al mismo tiempo sostener que hay normas morales robustas anteriores al pacto social. Francisco Suárez y John Locke son dos casos clásicos de tal posibilidad. En efecto, en ambos autores las normas precontractuales desempeñan un papel crucial en la forma que el pacto toma. En este artículo argumentaré que el diferente modo de entender la naturaleza del contrato en ambos autores comporta conclusiones muy dispares en sus respectivas posiciones sobre la tolerancia. Específicamente, sostendré que la “extraña doctrina”, defendida por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*,

2 Véase Fred D’Agostino, *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along* (New York: Oxford University Press, 1996); Felipe Schwember, “Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas”, *Ideas y Valores* 63 (2014): 101-127.



acerca del derecho de castigar violaciones a la ley natural en el estado de naturaleza revela una posición epistemológica “neutralista”, la que a su vez está en la base de la argumentación de *Carta sobre la tolerancia*. Por el contrario, los argumentos suarecianos tanto a favor como en contra de la tolerancia pueden explicarse por una posición epistemológica “socialmente situada”, la que se corresponde con la manera en que Suárez entiende el surgimiento de la comunidad política.

Está bastante establecida la influencia de Suárez en Locke, por lo que este trabajo contribuye indirectamente al estudio de la evolución de la tradición contractualista. Más concretamente, aborda una cuestión muy particular, pero de innegable relevancia histórica y teórica: la legitimidad de la represión a minorías disidentes. El surgimiento de las teorías contractualistas modernas no puede entenderse sin considerar su contexto histórico, pues al leer a autores como Hobbes y Locke es patente el interés por solucionar los problemas de las llamadas “guerras de religión”. De hecho, se podría sostener que la pregunta misma por la legitimidad de la autoridad cobra relevancia superlativa una vez que la cohesión social se vio fracturada por las divisiones confesionales<sup>3</sup>. Algo semejante puede decirse del contexto de Suárez, y la Escuela de Salamanca en general. El descubrimiento de las civilizaciones americanas impactó profundamente en la reflexión tanto teológica como política. De un momento a otro, Europa descubrió un continente donde millones de personas no habían oído el Evangelio, y practicaban ritos completamente ajenos a los estándares conocidos.

El artículo sigue así. Primero, expondré la teoría de tolerancia de Locke tal como la desarrolla en la *Epístola* y mostraré la primacía del argumento “neutralista”, incluso por sobre el famoso argumento de la irracionalidad de forzar el cambio de creencias. Segundo, argumentaré que la plausibilidad del argumento neutralista depende de la “extraña doctrina”. La pregunta central es por qué habría que tratar igualmente a las distintas creencias *dado que estamos convencidos de la verdad de una creencia en particular*. En la tercera sección examinaré la teoría de tolerancia de Suárez con respecto a los infieles, según la expone en *De fide*. Mostraré que es una teoría epistémica social de tolerancia. Posteriormente, sostendré que tal teoría de tolerancia es rastreable a la concepción del poder político como una propiedad emergente y la necesidad de determinar “situadamente” la ley natural. Finalmente, argumentaré que la posición suareciana

3 Véase Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

brinda —contra lo que se pueda inicialmente creer— un marco de tolerancia mucho más amplio que su contraparte lockeana.

## I. “TODOS SON ORTODOXOS PARA SÍ MISMOS”

La recepción tradicional de la *Carta sobre la tolerancia* sostiene que su argumento principal es la irracionalidad de la coerción religiosa. En pocas palabras, Locke arguye que el magistrado no ha de usar coerción para promover la religión (que él considera) verdadera porque, siendo la creencia involuntaria, no puede producir el efecto deseado. Luego, la coerción religiosa es instrumentalmente irracional, por lo que debe ser evitada<sup>4</sup>. Jonas Proast famosamente afirmó que ese argumento era el central<sup>5</sup> y el único de la *Carta* que no cometía una petición de principio —a saber, no presuponer lo que debía ser probado: que el magistrado no tenía competencia en materias religiosas—<sup>6</sup>.

A pesar de la opinión tradicional, no es claro que ese sea el principal argumento. Y enhorabuena, porque son conocidas las —a mi entender, demoledoras— críticas al argumento de la irracionalidad de la coerción religiosa, muchas de ellas ya formuladas por Proast. La más obvia es que Locke subestima la capacidad de la coerción para cambiar indirectamente las creencias religiosas. Efectivamente, aunque no sea posible cambiar voluntariamente de creencia directamente sí es posible tomar acciones que eventualmente hagan más probable un cambio de creencias. Adicionalmente, Locke asume que el objetivo de la coerción es modificar la creencia de los súbditos, cuando puede ser simplemente disuadir la manifestación externa y pública de creencias disidentes.

La *Carta* está traspasada por otro tipo de reflexiones, los que parecen desempeñar un papel mucho más relevante que el mentado argumento. Por de pronto, Manfred Svensson ha mostrado el lugar que ocupa la eclesiología en la *Carta*<sup>7</sup>. Según Svensson, Locke no sólo aboga por la separación Iglesia-Estado,

4 Véase Jeremy Waldron, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en *Justifying Toleration*, ed. Susan Mendus (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), 61-86.

5 “Este, después de una cuidadosa revisión de esta carta, considero que es el único argumento empleado por el autor para establecer su posición”. Jonas Proast, *The Argument Of The Letter Concerning Toleration, Briefly Consider’d and Answer’d* (Oxford: George West and Henry Clements, 1690), 4. Traducción propia.

6 “He de decir que nuestro autor realiza una petición de principio cuando afirma que la comunidad política está constituida únicamente para procurar, preservar y avanzar los intereses civiles de sus miembros”. Jonas Proast, *The Argument Of The Letter*, 18. Traducción propia.

7 Manfred Svensson, “Locke, Toleration, and the Church,” *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016): 47-66.

sino que va más allá al redefinir lo que significan ambos. Notablemente, el británico entiende a una iglesia como “una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas”<sup>8</sup>.

Alex Tuckness ha defendido que el “argumento universalista” es mucho más fundacional, y que ello se expresa con claridad tanto en la *Segunda Carta* como en la *Tercera Carta*. Para Tuckness, este argumento consiste en adoptar la “racionalidad legislativa”: “una perspectiva que pregunta qué principios sería racional legislar para seres humanos falibles”<sup>9</sup>. Así, Locke habría argumentado que no sería racional legislar un principio de intolerancia religiosa porque la falibilidad humana conllevaría que se restringiese la religión verdadera. Tuckness cita el siguiente pasaje de la *Tercera Carta*:

“Mas puesto que por esta ley a todos los soberanos civiles se les ha encomendado y obligado igualmente a usar su *poder coactivo* para la propagación de la religión verdadera y la salvación de las almas, no les es posible ejecutar tal encargo, u obedecer esa ley, sino mediante el uso de la fuerza para traer a los hombres a la religión que juzgan como la verdadera. A través de ese uso de fuerza mucho más daño que bien se haría a la propagación de la religión verdadera en el mundo, como he mostrado en otro lugar; por lo tanto, ningún encargo tal –cuya ejecución haría más daño que bien–, dificultaría más que promovería su supuesto fin, puede ser un encargo de Dios por medio de la ley natural”<sup>10</sup>.

La perspectiva legislativa implica que un principio es parte de la ley natural dependiendo de la probabilidad de que sea bien aplicado por seres falibles como nosotros. Incluso si en Inglaterra se pudiese aplicar bien ese principio, el hecho

8 John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, trad. por María Gálvez Parra (Madrid: Tecnos, 1998), 13.

9 Alex Tuckness, “Locke’s main argument for toleration”, en *Toleration and its limits*, ed. Melissa Williams and Jeremy Waldron (New York: New York University Press, 2008), 119. Traducción propia.

10 John Locke, *A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration* (London: Awnsham and Churchill, 1692), 70. Traducción propia.

de que fuese mal aplicado en España o Italia sería razón suficiente para rechazarlo<sup>11</sup>. Un principio de intolerancia no puede ser verdadero en un país y no en otro porque el poder político es el mismo en todos lados<sup>12</sup>.

Ahora bien, me parece que incluso si en las respuestas a Proast, Locke apela a la perspectiva legislativa, ya en la *Carta* es patente un tipo de argumentación en la misma línea, pero más fundamental. La perspectiva legislativa supone que no hay nada especial en Inglaterra por sobre España, pero eso sólo es cierto si la probabilidad de error en la aplicación del principio es igual en ambos países. Dicho de otro modo, la mera constatación de la falibilidad humana es insuficiente porque puede haber contextos en los que ella sea menor -o mayor-. Si eso es así, entonces alguien como Proast podría sostener que en Inglaterra la falibilidad humana se ve compensada por ciertos factores contextuales -quizás las características de la monarquía o de la iglesia anglicana-.

Claro está, la respuesta obvia es que no hay nada especial en Inglaterra, o cualquier otro lado. ¿Por qué habría de haberlo? “Porque en Inglaterra está la religión verdadera”, podría responder Proast, y eso no es poco. El hecho de que a algunos les parezca tan evidente que no hay nada especial en Inglaterra o cualquier otro país muestra que comparten con Locke lo que llamo –contrastándola con la perspectiva legislativa de Tuckness– “perspectiva neutral”. Cuando se adopta esa perspectiva se ven todas las aseveraciones -propias y ajenas- como expresando solamente la creencia de quien las emite. Los miembros de la iglesia anglicana creen que su religión es la verdadera, así como los luteranos creen que la suya lo es. Quien toma una posición neutral mira desde fuera el debate, sin tomar partido por ninguna de las posiciones. Tómese la explicación que da Locke para su afirmación de que ninguna iglesia tiene jurisdicción sobre otras iglesias.

“A fin de aclarar la cuestión con un ejemplo, vamos a suponer dos Iglesias –una de arminianos, la otra de calvinistas– residentes ambas en la ciudad de Constantinopla. ¿Dirá alguien que cualquiera de estas Iglesias tiene el derecho de privar a los miembros de la otra de sus posesiones y su libertad (como vemos

11 “Pero si ensancharas [tus pensamientos] un poco más allá de los confines de Inglaterra, no dudo que fácilmente imaginarías que, si fuesen removidos en Italia, España, Portugal, la Inquisición, en Francia la dragonada, así como en otras partes aquellos rigores usados para mantener o forzar a los hombres dentro de la religión nacional, para en su lugar establecer la tolerancia propuesta por el autor [Locke mismo], entonces la religión verdadera resultaría beneficiada por ello”. John Locke, *A Second Letter Concerning Toleration* (London: Awnsham and Churchill, 1690), 3-4. Digitalizado por Text Creation Partnership: <http://name.umdl.umich.edu/A48891.0001.001>. Traducción propia.

12 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 41.

hacerlo en otros lugares), a causa de sus diferencias en ciertas doctrinas y ceremonias, mientras que los turcos, entre tanto, observan tranquilamente y se ríen al ver con qué inhumana crueldad los cristianos luchan en contra de los cristianos? Pero si una de estas Iglesias tiene este poder para tratar mal a la otra, yo pregunto: ¿A cuál de ellas corresponde ese poder y con qué derecho? Me responderán, indudablemente, que es la Iglesia ortodoxa la que tiene el derecho de autoridad sobre los equivocados o herejes. Esto es usar grandes y especiosas palabras para no decir nada, ya que cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y para las demás equivocada o hereje”<sup>13</sup>.

La idea central es que “toda iglesia es ortodoxa para sí misma”. Una expresión similar abre la *Carta*: “[...] hay unos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas, y todos de la ortodoxia de su fe –ya que cada uno se considera a sí mismo ortodoxo– [...]”<sup>14</sup>. Mas esa idea está introducida con una curiosa suposición: dos iglesias cristianas en Constantinopla. Una ciudad bajo control musulmán permite tomar una posición neutral con respecto a la disputa entre las iglesias cristianas: para los musulmanes, las opiniones de las iglesias son sólo eso, sus opiniones. El hecho de adoptar la perspectiva musulmana significa descartar de plano la pretensión de verdad que las iglesias cristianas imprimen a sus creencias. Locke argumenta desde ese punto de vista, y no desde el de alguna de las dos iglesias. Si así lo hiciera, entonces tendría que admitir que, aunque toda iglesia se considera ortodoxa, sólo la propia lo es realmente.

Considérese este otro pasaje de la *Carta*: “¿Qué otra cosa pretenden quienes enseñan que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje? Su significado, ciertamente, es que el privilegio de romper las promesas pertenece a ellos mismos, puesto que ellos declaran hereje a todo el que no es de su comunión o al menos pueden declararlos así a su arbitrio”<sup>15</sup>. Aquí es todavía más clara la adopción de una perspectiva neutral, porque son “ellos” quienes declaran que los otros son herejes. Locke no se incluye entre quienes hacen esos juicios de herejía, y por ende mira cualquier juicio de ese tipo como la mera expresión de una opinión. Incluso más, Locke afirma que el significado de tal expresión es que el privilegio para incumplir la palabra dada les pertenece a “ellos”. Esta idea se repite en la *Tercera Carta*. Allí Locke objeta a Proast que “Cierto, hablas continuamente de traer a los hombres a la religión verdadera. Pero ha de quedar en evidencia que

13 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 20.

14 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 3.

15 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 55.

por *la única religión verdadera* quieres decir simplemente la iglesia de *Inglaterra*”<sup>16</sup>. Evidentemente, Proast no cree que se refiere solo a la Iglesia de Inglaterra sino a la religión verdadera, que *resulta* corresponder a aquélla. Locke está objetando que lo que significa públicamente la expresión “religión verdadera” en boca de Proast es “Iglesia de Inglaterra”. Está avanzando una teoría del significado público de las afirmaciones, cuyo núcleo es la perspectiva neutral<sup>17</sup>.

El núcleo del argumento neutralista para la tolerancia puede resumirse así: toda coerción en nombre de la religión verdadera es coerción en nombre de la religión que alguien cree verdadera, y nada más. La teoría de la tolerancia lockeana descansa en esa premisa. En la próxima sección mostraré por qué desde la teoría política lockena ella es plausible.

## II. LA “EXTRAÑA DOCTRINA” Y LA PERSPECTIVA NEUTRAL

A muchos esa premisa les parecerá casi autoevidente. No obstante, no lo era en la época de Locke -ni en la de Suárez-. Si modificáramos la premisa y en lugar de hablar de la religión verdadera lo hiciere de la moral verdadera, de seguro ya no sería tan autoevidente. Después de todo, la mayoría de las personas, exceptuando a escépticos o relativistas morales radicales, cree que hay perspectivas morales al menos más verdaderas que otras. Luego, no solemos creer que toda coerción en nombre de la moral verdadera equivalga a una mera expresión de la creencia moral de alguien. Con todo, la pregunta relevante aquí es por qué alguien comprometido con la verdad de una religión determinada aceptaría la premisa.

Lo primero es notar que la cuestión versa sobre epistemología política, y no epistemología a secas. Esto es, la *Carta* no supone que la perspectiva neutral sea la adecuada en toda situación. Las razones y ejemplos indican que Locke está pensando que en lo que respecta al uso del poder político, la perspectiva neutral está justificada. El uso de coerción pone exigencias superiores al tipo de conocimiento que podemos emplear; tenemos que tratar a todas las posiciones en disputa como equivalentes. La semejanza con la tradición de la razón pública,

16 Locke, *A Third Letter for Toleration*, 101. Traducción propia.

17 Para un planteamiento contemporáneo de la misma cuestión, véase el clásico Thomas Nagel, “Moral conflict and political legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215-240.

cuyo máximo exponente contemporáneo es John Rawls, salta a la vista<sup>18</sup>. Consiguientemente, lo natural es dirigirse a la discusión sobre el estado de naturaleza, pues allí se encuentran la justificación y los límites de la coerción política.

Locke define el poder político como “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”<sup>19</sup>. Como acertadamente muestra Felipe Schwember, para Locke “todas las potestades de la autoridad política deben poder reconducirse, deben poder descomponerse sin residuo, en las potestades de los individuos particulares que las otorgaron”<sup>20</sup>. Ello se refleja patentemente en la introducción de la “extraña doctrina”. Locke defiende que en el estado de naturaleza “cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley [la ley natural] en la medida en que ésta sea violada”<sup>21</sup>. Dado que el Estado puede castigar con la muerte -pues tiene poder político- y que “cada ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza puede ser castigada en la misma medida en que puede serlo dentro de un Estado”<sup>22</sup>, se sigue que en el estado de naturaleza todos tienen el derecho a castigar incluso con la muerte. En consecuencia, todas las personas tienen poder político en el estado de naturaleza.

El razonamiento de Locke a favor de la extraña doctrina descansa en dos consideraciones. Primero, que quien transgrede la ley de la naturaleza “está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común [...] Y así el transgresor es un peligro para la humanidad”<sup>23</sup>. Segundo, que, con el fin de preservar al género humano en general, cada hombre puede “destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya

18 Véase John Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005). Las diferencias con la aproximación lockeana son importantes. Véase Alex Tuckness, *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

19 John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza editorial, 2014), 41.

20 Felipe Schwember, “La ‘extraña doctrina’ de Locke y la génesis del iusnaturalismo utópico de Robert Nozick”, *Anuario filosófico* 56 (2023), 329.

21 Locke, *Segundo tratado*, 45.

22 Locke, *Segundo tratado*, 50.

23 Locke, *Segundo tratado*, 46.

transgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho”<sup>24</sup>. El derecho a castigar es la garantía de que la ley natural tendrá fuerza en el estado de naturaleza.

Incluso más que su teoría sobre la propiedad, me parece que la extraña doctrina es la doctrina central del contractualismo lockeano. La preexistencia de derechos naturales como el de propiedad no tiene consecuencias políticas tan directas y radicales como la preexistencia del poder político. Rememorando *La república* de Platón, podría decirse que la sociedad política escribe en letras grandes lo que ya está escrito en letras pequeñas en cada individuo. Notablemente, en el estado de naturaleza hay sociabilidad -hay familias, asociaciones, iglesias, etcétera- pero no hay ninguna autoridad común. Por lo tanto, no hay ninguna autoridad común en lo que respecta a castigar. En su lugar, hay una superabundancia de autoridades; lo que significa que hay una miríada de jueces, cada cual con la potestad de apelar a su propio juicio para determinar si ha habido una violación de la ley natural y en qué medida, y qué castigo amerita<sup>25</sup>.

Cada cual no es sólo autoridad para castigar sino para juzgar: la propia opinión es definitiva. En otras palabras, en el estado de naturaleza y para efectos de la coerción política toda persona es una autoridad final. Esto no quiere decir que cada uno es infalible, o que no hay una verdad objetiva sobre las violaciones a la ley natural. Por ende, la propia opinión no es definitiva en términos absolutos, sino políticos. Es en ese contexto donde tenemos que asumir que nadie tiene una opinión superior a los otros. O puesto de otra forma, que ningún juicio se presenta políticamente como verdadero, sino solamente como la opinión de cada cual.

La extraña doctrina es una manifestación de la perspectiva neutral. El contractualismo lockeano se funda, luego, en tal doctrina; los argumentos de la *Carta* son simplemente una continuación. La tolerancia versa sobre el uso del poder político, y por ende está constreñido por la naturaleza del pacto originario. En dicho pacto la única perspectiva legítima es la neutral, por lo que en el Estado el poder político también ha de adoptar esa perspectiva. Es por esta razón que

24 Locke, *Segundo tratado*, 46-47.

25 “Al nacer el hombre [...] no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, *en su opinión*, la atrocidad del crimen así lo requiera”. Locke, *Segundo tratado*, 120-121. Énfasis agregado.



Locke puede tan confiadamente reprocharle a Proast su provincianismo al limitar la discusión a Inglaterra. Proast no se ha dado cuenta que, para efectos políticos, no hay ningún contexto epistémicamente privilegiado.

### III. LA TOLERANCIA EPISTÉMICA DE SUÁREZ EN *DE FIDE*

Como es conocido, el pensamiento político de Suárez se encuentra desarrollado fundamentalmente en *De legibus* y *Defensio fidei*. No obstante, para efectos de la tolerancia *De fide* es particularmente interesante. Publicado póstumamente en 1621, corresponde a un tratado de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La primera parte es la que nos interesa, puesto que allí Suárez discute los distintos tipos de increencia y las medidas que se pueden tomar con respecto a ellos. Si bien en *De legibus* y *Defensio fidei* se abordan cuestiones que tocan a la relación con otras religiones, especialmente en el segundo, es en *De fide* donde hay una discusión más general del tratamiento de los infieles.

Suárez distingue, en primer lugar, entre tres tipos de infieles, entendido en un modo amplio: paganos, judíos, y herejes<sup>26</sup>. También adiciona la apostasía – la renuncia a la fe cristiana por otra fe– como un tipo de infidelidad, aunque no una especie de ella<sup>27</sup>. Los herejes, por otro lado, no abandonan la fe sino que la conservan de modo corrupto<sup>28</sup>. Con respecto a los infieles que no han sido bautizados –luego, ni herejes ni apóstatas– Suárez hace otra distinción<sup>29</sup>. Aquellos infieles a quienes, aunque se les ha predicado el Evangelio de modo suficiente, no lo aceptan; quienes nunca han oído nada del Evangelio; finalmente, aquellos que algo han oído pero no lo suficiente<sup>30</sup>.

La posición del Suárez con respecto a los apóstatas y los herejes es básicamente la siguiente: puesto que han sido válidamente bautizados, la Iglesia tiene jurisdicción sobre ellos. En consecuencia, puede ejercer coerción sobre ellos y forzarlos a volver al redil<sup>31</sup>. Si bien es interesante su discusión con respecto a ellos, en este trabajo nos interesa fundamentalmente su posición para con los

26 Francisco Suárez, “*De fide theologica*”, en Francisco Suárez, *Opera omnia*, ed. Carolo Berton (París: Ludovicus Vivès, 1856-1878), disputación XVI, sec. 4 §3.

27 Suárez, “*De fide*”, disputación XVI, sec. 5 §8-10.

28 Suárez, “*De fide*”, disputación XVI, sec. 5 §6.

29 De ahora en adelante a este tipo de infieles también los llamaremos “paganos”. Los judíos, siguiendo la tradición cristiana, reciben un tratamiento particular.

30 Suárez, “*De fide*”, disputación XVII, sec. 1 §6.

31 Francisco Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970), libro I, cap. 24; Suárez, “*De fide*”, disputación XIX, sec. 5 §6.

infieles en sentido estricto (esto es, los paganos). Al comparar a Locke con Suárez es más apropiado centrarnos en este caso, ya que el británico no cree que las iglesias tengan ese tipo de jurisdicción sobre sus miembros. Sus diferentes eclesiologías se hacen patentes aquí. En efecto, como vimos, para Locke las iglesias son asociaciones voluntarias, y por lo tanto no tienen ningún tipo de jurisdicción excepto la que voluntariamente sus miembros les den. Suárez, por el contrario, ve a la Iglesia como una comunidad creada directamente por Dios. Pero incluso dejando eso de lado, el Eximio entiende que la Iglesia tiene una labor educativa que justifica su poder coercitivo<sup>32</sup>. Para Locke, en cambio, las iglesias no tienen una función pedagógica, precisamente porque son asociaciones voluntarias de personas ya comprometidas con la doctrina. Esta diferencia epistémica será relevante más adelante.

Los infieles, independiente de cuánto hayan oído del Evangelio, pueden estar bajo un régimen católico o no. En ambas situaciones, empero, aplica el mismo principio: hay un derecho natural de corregir al equivocado. Pues, “reprender a un hermano por corrección fraterna, así como la instrucción del ignorante, especialmente en lo que respecta a aquello vinculado con la buena conducta, son acciones prescritas por la ley natural; y el poder de realizarlas –aun la obligación de hacerlo en el momento oportuno– es por ende dado a todos”<sup>33</sup>. La Iglesia tiene, por ende, el derecho –y la obligación– de corregir a los ignorantes –a los infieles– donde sea que se encuentren, predicándoles la fe católica. En consecuencia, la Iglesia tiene derecho a todo lo que sea necesario para que pueda cumplir su derecho y deber. Todavía más, el poder de predicación se extiende “en cierto grado a todos los creyentes, si están lo suficientemente instruidos para ejercerlo, y no se les ha prohibido de hacerlo”<sup>34</sup>. Lo primero es evidente: si hay un derecho-deber natural de corregir al ignorante, todos quienes posean la verdad comparten en alguna medida ese derecho-deber. Lo interesante es lo segundo: los creyentes deben estar suficientemente formados y no habérseles prohibido predicar.

32 Véase Thomas Pink, “Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver”, en *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, ed. Ricardo Saccenti y Cinzia Sulas (Roma: Aracne Editrice, 2016).

33 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 839. Los números de páginas de esta disputación (XVIII) corresponden a la reciente revisión de Thomas Pink a la clásica traducción inglesa de 1944. Las citas son traducciones propias teniendo en vista dicha revisión. Véase Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, ed. by Thomas Pink (Indianapolis: Liberty Fund, 2019).

34 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 840.

Sea que vivan en un régimen católico o no, los infieles están sometidos a la autoridad temporal indirecta del Papa. Recuérdese que Suárez, tal como Belarmino, argumentó que el Papa además de autoridad espiritual directa tiene indirectamente autoridad temporal sobre todo el mundo. La autoridad es directa cuando “se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder”<sup>35</sup>; es indirecta cuando “solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente”<sup>36</sup>. El poder civil está directamente ordenado a la felicidad de la sociedad *en esta vida* – “y por eso se llama también poder temporal”<sup>37</sup>. El poder del Papa está directamente ordenado a la salvación de las almas; es un poder espiritual. No obstante, aunque son distintos, el poder temporal está ordenado al espiritual porque el fin espiritual es superior al fin temporal. Luego, el Papa tiene autoridad indirecta sobre todos los asuntos temporales en orden al cumplimiento del fin espiritual. Los reyes cristianos están sometidos al poder espiritual del Papa en cuanto creyentes privados y en cuanto reyes. En consecuencia, están sometidos a su poder temporal indirecto: el Papa puede, imponiendo una obligación moral, “mandar tal ejercicio o prohibirlo, exigirlo o impedirlo cuanto fuere conveniente para el bien espiritual de la Iglesia”<sup>38</sup>. Pero no sólo los reyes cristianos, para quienes es claro que su ejercicio del poder ha de estar subordinado a la felicidad eterna, sino también los reyes paganos están sometidos al poder temporal indirecto del Papa.

Todo ser humano tiene un destino sobrenatural, porque Dios quiere que todos se salven. Por consiguiente, el poder indirecto del Papa es universal. Sin embargo, las circunstancias importan. Específicamente, su poder para con los reinos paganos depende de si tienen súbditos cristianos o no. En el primero caso, puede intervenir en defensa de estos; en el segundo, puede intervenir “en el caso de que impidiesen la predicación del evangelio o de que forzaran a sus súbditos a rechazarla”<sup>39</sup>. Dado que la Iglesia tiene un derecho natural a predicar la verdad, los reyes paganos no pueden oponerse. Adicionalmente, los súbditos infieles tienen derecho a que se les dé a conocer la verdad.

Ahora bien, de lo anterior se sigue que el poder temporal indirecto del Papa modifica *positiva y negativamente* el poder temporal de los reyes cristianos,

35 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, cap. 5 §2, 237.

36 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 5 §2, 237.

37 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 5 §2, 237.

38 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 22 §1, 326.

39 Francisco Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 30 §6, 370.

pero sólo negativamente el de los reyes paganos<sup>40</sup>. Esto es, mientras puede imponer obligaciones morales a los reyes cristianos para que coadyuven a la Iglesia en sus labores espirituales, a los reyes paganos sólo puede obligarlos a que no interfieran con la evangelización ni con la salvación de las almas de sus súbditos.

Debido a la ausencia de poder temporal indirecto positivo con respecto a los reyes paganos, se podría suponer que la cuestión de la tolerancia de los infieles en reinos paganos no se presenta siquiera. En efecto, sólo puede tolerar quien tiene poder para impedir lo objetado, y pareciera que la Iglesia no tiene poder para impedir las prácticas paganas en dichos reinos. Sin embargo, puesto que sí tiene poder temporal indirecto negativo sí podría interferir –llamando, por ejemplo, a los reyes cristianos a luchar contra un reino pagano– en defensa de su derecho para predicar y el derecho de los súbditos a escuchar el Evangelio.

Consiguientemente, ¿qué prácticas de los infieles se pueden tolerar –por parte de la Iglesia, claro está– en reinos no cristianos? En primer lugar, todas aquellas que no impidan el derecho de la Iglesia a predicar. La Iglesia no sólo tiene derecho a proteger a sus predicadores, empleando incluso la fuerza, sino también tiene derecho a castigar a aquellos que dificultan su prédica<sup>41</sup>. Un ejemplo claro es prohibición de la apostasía, castigada con la pena capital, en partes del mundo islámico. Probablemente el caso contemporáneo más famoso es el de Abdul Rahman, un ciudadano afgano, que fue enjuiciado y amenazado con la pena de muerte el 2006 por el gobierno afgano a causa de conversión al catolicismo. La jurisprudencia hanafi, una de las escuelas de jurisprudencia del islam sunita, puede ser utilizada por los jueces según la ley afgana; y dicha jurisprudencia dictaminaba dicha pena. Esa disposición legal, fundada en la tradición religiosa sunita, sería intolerable para Suárez; pudiendo, de ser posible, justificar el uso de la fuerza para impedirla.

Si una práctica no atenta contra el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio, ni contra el derecho de los potenciales oyentes a escucharlo, entonces es en principio tolerable. Todavía más, ni la Iglesia ni los príncipes cristianos tienen derecho a usar coerción con el fin de que los infieles escuchen la prédica<sup>42</sup>. No obstante, tanto los reyes infieles como sus súbditos están obligados a tolerar la presencia de predicadores en sus reinos, pudiéndose usar la fuerza para tal efecto. Al deber de tolerancia de los infieles para con la Iglesia, se agrega el de

40 Véase Steven John Brust, “The Origin and Nature of Political and Spiritual Power: Natural Rights and Natural Law in the Thought of Francisco Suarez” (Tesis doctoral, The Catholic University of America, 2006), 191.

41 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §4, 842.

42 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 2 §6, 856.

ella para con ellos y sus prácticas incluso si han escuchado el Evangelio de modo suficiente. La fe debe ser “absoluta y enteramente espontánea”<sup>43</sup>.

Con todo, el deber de tolerancia de la Iglesia no excluye la coerción indirecta sino sólo la directa. Se ejerce coerción directa cuando con ella se busca “prevenir la incredulidad y la aceptación de la fe”<sup>44</sup>. La coerción indirecta, por otra parte, ocurre “cuando cualquier derecho o castigo infligido bajo un título particular o a causa de alguna ofensa es secundariamente dirigido, por quien ejerce el derecho o inflige la pena, al fin de inducir en otro algún acto de la voluntad”<sup>45</sup>. Este tipo de coerción no es intrínsecamente mala porque la intención primaria es justa y suficiente por sí misma; la intención secundaria es una especie de agregado, en sí mismo virtuoso. Un rey cristiano podría castigar justamente una ofensa de o imponer un impuesto a sus súbditos infieles, teniendo en mente como intención secundaria que hacerlo podría contribuir a su conversión. Sin embargo, cuando los infieles no son sus súbditos la coerción indirecta no puede usarse propiamente, pues el rey cristiano no tiene potestad ni para castigarlos ni para imponerles tributos. Lo único que puede hacer es, nos dice Suárez, es refrenarse de otorgarles beneficios<sup>46</sup>.

La cuestión es distinta, aunque no completamente, cuando se trata de infieles súbditos de un rey cristiano. Ellos pueden ser compelidos a escuchar la prédica del Evangelio, e incluso se les puede castigar con una pena si no lo hacen<sup>47</sup>. Mas incluso si la han escuchado suficientemente y no se han convertido, ni la Iglesia ni el soberano pueden usar coerción directa para que acepten la fe. La Iglesia puede, como vimos, obligar al rey a que la ayude en la evangelización de esos infieles; pero castigarlos a causa de su infidelidad sería usar el poder temporal para castigar algo enteramente separado de los fines propios de aquel poder. Recuérdese que el poder temporal indirecto de la Iglesia sigue siendo poder temporal, aunque se oriente a fines sobrenaturales.

A diferencia de los otros infieles, los que son súbditos de un rey cristiano pueden ser objetos de coerción indirecta en sentido propio. Considérese el ejemplo que da Locke acerca de la prohibición de faenar becerros. El soberano puede

43 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §4, 863. Nótese la similitud con el argumento contra la racionalidad de la coerción religiosa de la *Carta*.

44 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 867.

45 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 868.

46 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §9, 869.

47 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 2 §4, 854. El rey no está ejerciendo autoridad espiritual porque sus razones pueden ser puramente temporales, como darle cierta unidad al reino.

promulgar una ley para ese efecto siempre y cuando lo haga por razones seculares, aunque incidentalmente implique prohibir el sacrificio religioso de becerros<sup>48</sup>. Suárez razona de forma similar, pues el rey podría prohibir justamente el faenamiento de becerros –por alguna razón real– teniendo en mente de modo adicional la prohibición del correspondiente sacrificio. El asunto es puramente prudencial: si juzga que “esto sería conveniente para la conversión de los súbditos”<sup>49</sup>.

Ahora bien, la coerción indirecta tiene límites: no puede transgredir los límites de la justicia, y debe ser prudente. Esto último es particularmente importante, ya que hay que evitar las falsas conversiones. Ese es un peligro significativo, pues implicaría aceptar a los sacramentos a personas que no están bien dispuestas a ellos. Aunque Suárez no lo dice explícitamente, es razonable asumir que la coerción indirecta no debe representar una carga demasiado pesada. Si no fuese así, entonces los incentivos para las conversiones falsas serían demasiado poderosos.

Lo expuesto hasta el momento versa fundamentalmente sobre las prácticas paganas opuestas a la verdad revelada, pero Suárez va más allá y se pregunta si acaso se puede compeler a los infieles a abandonar sus ritos y creencias que se oponen a la razón natural. Suárez, en concordancia con Santo Tomás y otros tomistas, niega que los infieles que no son súbditos de un rey cristiano puedan “normalmente” ser compelidos. Téngase presente que un rito puede ser contrario a la razón natural a causa de su inmoralidad o porque niega verdades sobre Dios cognoscibles filosóficamente. Las razones dadas arriba también aplican aquí, con una salvedad. La Iglesia y los reyes cristianos tienen derecho a defender a los inocentes, y puede hasta librar una guerra con ese fin. Incluso si se los daña en un rito religioso, como en el caso del sacrificio humano. No obstante, no es la inmoralidad del sacrificio mismo o su incompatibilidad con lo que enseña la teología natural lo que justifica ese derecho. Así, Suárez afirma que, si sólo se sacrificaran criminales justamente condenados a muerte, pecando así los infieles contra la religión pero no contra la justicia, ese rito debería ser tolerado<sup>50</sup>.

Por el contrario, un rey cristiano puede obligar a sus súbditos infieles a rendirle culto al Dios verdadero. Al usar coerción contra los ritos opuestos a dicho culto, el rey está usando su poder temporal para su fin propio: la paz y justicia.

48 Véase Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 33.

49 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 868.

50 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §4, 876.

Sucede que, arguye Suárez, ese fin requiere vivir virtuosamente, mas “los hombres no pueden vivir según la moral y la virtud natural sin la religión verdadera y el culto al único Dios”<sup>51</sup>. Todavía más, este poder reside también en un rey pagano y puede impedir los ritos contrarios a la razón natural. Suponiendo, claro está, que él posea el conocimiento del Dios verdadero.

La conclusión lógica es que en los reinos cristianos los ritos opuestos a la razón natural no han de ser tolerados; aquí Suárez sigue la opinión de Santo Tomás<sup>52</sup>. Claro está, puede haber razones pragmáticas para tolerarlos. Aquellos ritos que sólo son contrarios a la fe han de ser tolerados, pues “estos ritos no son intrínsecamente malos según la ley natural”<sup>53</sup>. En consonancia con la tradición de la Iglesia, los ritos de los judíos han de ser particularmente tolerados, pues son un testimonio de verdades de la fe cristiana. Notoriamente, Suárez expande esta tolerancia incluso a los ritos de los musulmanes e infieles semejantes “que adoran al único Dios verdadera”<sup>54</sup>.

¿Qué teoría general de tolerancia podemos extraer de la discusión precedente? Tanto con respecto a los infieles como con los apóstatas y herejes, toda la línea de argumentación se funda en el derecho natural a corregir al equivocado. Dado que hay una fe verdadera, quienes la conocen tienen, en principio, el derecho y deber de corregir a los infieles. Esto es, predicarles el Evangelio. A primera vista, esto parece un criterio de intolerancia. Básicamente, licencia a un grupo a difundir su religión mientras se lo prohíbe al resto. Sin embargo, según se desprende de lo visto, la conclusión debe matizarse mucho más.

En primer lugar, dicho derecho no implica el derecho a forzar de cualquier modo el cambio de creencia. Puesto de otra manera, no existe el derecho a que el otro no esté equivocado. Ello es particularmente notorio cuando Suárez discute la tolerancia de los ritos paganos que atentan contra Dios pero no contra la razón natural. Dios, afirma, no nos ha hecho “jueces para vengar todos los malos hechos contra Él por cualquier hombre”<sup>55</sup>. El mero hecho de que alguien crea algo erróneo no constituye una ofensa, ni siquiera una blasfemia a la religión cristiana. Suárez, justo a continuación del pasaje citado, nos recuerda que la idolatría no es formalmente una blasfemia, “sino sólo virtual e inclusivamente”.

51 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §7, 879. Aquí “religión verdadera” significa “religión natural”.

52 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III. Parte II-II (a)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), c. 10, a. 11.

53 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §10, 881.

54 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §9, 880.

55 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §4, 876.

Dado que no existe derecho a que otro no esté equivocado, no tenemos jurisdicción sobre nadie por el simple hecho de que esté equivocado con respecto a la fe verdadera. Luego, quienes están en lo correcto (particularmente, la Iglesia) no tienen *en principio* derecho a impedir que los infieles creen y practiquen su religión. Recuérdese que Suárez cree que incluso si los infieles han escuchado el Evangelio de forma suficiente no se los puede compeler a creer. Esto se aplica también en los reinos cristianos, donde los soberanos pueden obligar a escuchar la prédica, pero no a convertirse.

Segundo, quizás paradójicamente, el carácter epistémico de esta teoría (corregir al equivocado) impone deberes de tolerancia a los soberanos paganos. Suárez no sólo toma la perspectiva del soberano cristiano sino que considera la situación en la que los poderosos son los paganos. Ellos, como vimos, tienen el deber de permitir la predicación, no dificultándola de ningún modo. Ahora bien, lo paradójico es que tales soberanos han de admitir que la Iglesia tiene derecho a predicar en sus reinos, lo que implica que han de admitir que la fe cristiana es la verdadera. ¿Pero si ya lo han admitido, qué sentido tiene pedirles que *toleren* la presencia de predicadores? Naturalmente, se puede responder que es un deber objetivo: lo sepan o no, lo tienen. Afirmar tal deber serviría de justificación moral para la actividad predicadora. Pero esa sería una lectura demasiado cínica. Si bien legítima la evangelización, le impone límites bastante claros también. Según se dijo, impone la obligación de respetar los ritos paganos que no atenten contra el derecho a evangelizar.

Tercero, hay una consecuencia interesante que Suárez no extrae explícitamente de su discusión sobre la coerción indirecta. Al afirmar que ella no puede ser tan poderosa como para incentivar las conversiones falsas, lo que se está haciendo es delimitando un espacio de tolerancia. Si no tuviesen espacios lo suficientemente amplios para vivir de acuerdo con su religión, entonces la coerción indirecta sería demasiado poderosa. Es imposible restringir la consiguiente práctica de su religión absolutamente y al mismo tiempo reducir las conversiones falsas. Hay cierto paralelo con la argumentación de Santo Tomás cuando discute si acaso se puede bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres<sup>56</sup>. Allí el Aquinate argumenta en contra de hacerlo por ser contrario a la justicia natural, ya que la familia es una especie de “útero espiritual”. La familia deviene un espacio protegido, donde los infieles pueden vivir –con limitaciones, sin duda– según su religión. Las restricciones a la coerción indirecta

56 Véase Manfred Svensson, “A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas?”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 75 (2011): 291-308.



logran, en los hechos, garantizar espacios de libertad. Empero, hay que decir que a diferencia del razonamiento del Angélico, el argumento de Suárez es eminentemente prudencial. En consecuencia, cuando las condiciones permitan menores espacios de tolerancia, la coerción indirecta podrá ser mayor.

Cuarto, la distinción entre las prácticas paganas que atentan contra la razón natural y las que atentan contra la fe cristiana es muy relevante. Suárez ofrece mucho mayor tolerancia, tanto de parte de los reyes cristianos como —implícitamente— de parte de los reyes paganos, a las creencias y prácticas consistentes con el monoteísmo racional. No sólo judíos, sino musulmanes y otros monoteístas pueden ser tolerados. Sus ritos pueden en principio permitirse en un reino cristiano, y, por lo tanto, pueden permitirse también en un reino pagano. Un soberano pagano con conocimiento del Dios verdadero podría prohibir los ritos idólatras y forzar a sus súbditos a rendirle culto a Dios; pero no podría forzarlos a aceptar una religión particular. Así, un rey musulmán no podría forzar a sus súbditos a proclamar el *shahada* (“Testifico que no hay dios sino Dios, y que Mahoma es su profeta”) porque eso sería forzar la conversión. Pero sí podría forzarlos a un rito de religión natural equivalente. Esto es, podría forzarlos a declarar que existe un solo Dios, trascendente a toda la creación. El problema es que hacer eso es hacerlos declarar la primera parte de la *shahada*. En efecto, implica hacerles declarar —lo que los musulmanes ven como— su adhesión a *tawhid*, la absoluta unidad y simplicidad de Dios. Sin duda, se podría sostener que esto no es forzarlos a un rito musulmán, sino a un rito que se traslapa con un rito musulmán. La dificultad se mantiene, aun si suponemos que eso es cierto a nivel teológico, ya que en la práctica el soberano musulmán está forzando a sus súbditos no musulmanes a participar en un rito *al modo musulmán*.

En *De religione* Suárez argumenta que la ley natural no establece el modo en que se debe rendir culto a Dios sino de modo muy general<sup>57</sup>. Por ejemplo, que la adoración pública requiere signos visibles<sup>58</sup>. La ley divina determina la ley natural, pero incluso ella es insuficiente para zanjarlo todo. El culto divino necesariamente requiere cierta determinación humana, aun cuando se trata del culto cristiano<sup>59</sup>. Evidentemente, la situación exige todavía más determinación humana cuando se trata del puro culto de la religión natural. No hay algo así

57 En lo siguiente sigo la valiosa exposición y discusión del concepto de religión de Suárez realizada por Aaron Pidel, S. J. Véase Aaron Pidel, “Francisco Suárez on Religion and Religious Pluralism,” in *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, ed. Robert Aleksander Maryks and Juan Antonio Senent de Frutos (Leiden: Brill, 2019).

58 Francisco Suárez, “*Opus de virtute et statu religionis [De religione]*”, en *Opera omnia* vol. 13, trac. 2, libro 1, cap. 2 §13.

59 Suárez, “*De religione*”, trac. 2, libro 2, cap. 1 §9.

como “el culto natural” discernible por la razón natural, a excepción de generalidades. Consiguientemente, a pesar de que el Eximio no saca esta conclusión, el rey pagano que impone el monoteísmo racional no puede sino determinar según le parezca apropiado las prácticas religiosas “naturales”. Y ello, como mostró el ejemplo anterior, comporta que tales prácticas sean *al modo pagano*. Dicho de otra forma, el soberano infiel sólo puede determinar los ritos según su conocimiento se lo permita, lo que implica que tendrá que recurrir a las costumbres a las que tiene acceso. De hecho, Suárez mismo defiende que los sacrificios externos pertenecen al derecho de gentes<sup>60</sup>.

Hemos ido más allá de lo que dice Suárez, pero siguiendo sus razonamientos. Quizás inadvertidamente, el teólogo español ha ofrecido en este caso un estándar de tolerancia triple. Por una parte, los soberanos que tienen conocimiento del Dios verdadero (especialmente los cristianos) tienen una razón para no tolerar cultos idólatras e imponer el monoteísmo racional. Esa es la cara intolerante del criterio. Por otra parte, los soberanos han de tolerar aquellos ritos que no se opongan a la ley natural, entendiendo que ésta no determina la forma que aquellos deben tomar. Esa es la cara tolerante del criterio, porque esa indeterminación permite una amplia tolerancia de tipos de ritos. Finalmente, los soberanos sólo pueden imponer ritos “naturales” según las costumbres que les son accesibles, por lo que los infieles no monoteístas verán reducidos sus espacios de libertad –su capacidad para no participar en ritos contrarios a su religión– de acuerdo con el conocimiento disponible en cada contexto. Esa es la cara variable del criterio.

Recapitulando. La teoría de tolerancia suareciana expuesta aquí descansa en una premisa epistémica y en una premisa normativa. Ésta es el derecho-deber de corregir al equivocado; aquélla, hay una perspectiva epistémica privilegiada desde la cual juzgar el error de las diferentes religiones. Los varios puntos señalados son maneras en que la corrección al equivocado puede llevarse a cabo, las que requieren establecer de qué tipo de error se trata y cuáles serían los medios para corregirlo. La premisa normativa no podría desempeñar ningún papel si no está complementada con la epistémica. Así, en el párrafo anterior vimos cómo el conocimiento disponible a los soberanos influye en lo que es tolerable en cada contexto.

Ahora bien, podríamos simplemente asumir que, siendo Suárez un teólogo, la verdad del cristianismo le parece evidente. Entonces, la única premisa que

60 Suárez, “*De religione*”, trac. 2, libro 1, cap. 3 §3.

sería interesante examinar sería la normativa. Mas eso sería un error, como se mostrará en la próxima sección.

#### IV. EPISTEMOLOGÍA SOCIALMENTE SITUADA Y LA DOCTRINA VERDADERA

Suárez es claro al afirmar que el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio es consonante con la razón natural, pero que no puede comprobarse por medio suyo<sup>61</sup>. Una vez asumida la verdad del cristianismo, el derecho a corregir al equivocado se determina en el derecho a predicar la fe cristiana. Como es típico en la tradición escolástica, el Eximio cree que la verdad del cristianismo no puede ser demostrada por la razón natural. Ello podría llevarnos a pensar que el valor de la teoría suareciana es puramente histórico o, a lo más, una guía para los cristianos. Eso sería un error, puesto que la estructura de su teoría es muy interesante, incluso para quienes no profesan la fe en Cristo.

Básicamente, es una teoría de tolerancia normativo-epistémica abiertamente “enjuiciadora”, en los términos de Walzer<sup>62</sup>. Es decir, afirma una determina doctrina como verdadera y juzga a las demás según ella. La tolerancia nunca es, como en teorías más “ecuménicas”, una admisión de la verdad de las doctrinas objetadas o de incertidumbre con respecto a la propia doctrina. Mas la teoría suareciana tiene la particularidad, en comparación con otras teorías “enjuiciadoras”, de afirmar que la doctrina cristiana, en su aspecto revelado, no puede ser demostrado por la razón natural. Luego, se declara el derecho a corregir a los infieles y tolerar sus prácticas según lo muestra una religión que explícitamente ellos no pueden demostrar.

La diferencia con cualquier clase de criterio de “razón pública” salta a la vista. Particularmente, se distingue de la teoría lockeana, que depende de la perspectiva neutral. Dado que la fe cristiana no es demostrable racionalmente, hay personas que pueden escucharla suficientemente sin por ello aceptarla. Mas eso no comporta en sí mismo ningún deber de restricción o de mayor tolerancia a sus ritos. Por el contrario, como se mostró, en un reino cristiano se pueden tolerar los ritos no idolátricos; esto es, los ritos no cristianos, pero que no ofenden a la razón natural. Sucede, empero, que como la fe cristiana –la doctrina que se

61 “asumida la necesidad de la fe, es enteramente consonante con la razón que el Autor de la fe haya dejado a sus ministros y especialmente a su vicario este derecho especial de instruir a los hombres en las doctrinas de la fe”. Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 841-842.

62 Véase Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997).

asume como verdadera—tiene un componente de religión natural, se termina tolerando por lo de verdad —por lo de cristiano— que tiene el rito pagano.

Ahora bien, aunque Suárez no haya explícitamente hecho esta distinción, el paso desde reconocer que el cristianismo es la religión verdadera a sostener que la perspectiva desde la cual se realiza ese reconocimiento es privilegiada no es automática. En palabras más simples, una cosa es reconocer que desde nuestro punto de vista el cristianismo es verdadero y otra que ese punto de vista deba ser reconocido públicamente como el punto de vista correcto. Este paso ya lo vimos con la teoría de Locke, pero es mucho más general. Un caso pedestre lo ilustra. Yo puedo haber visto a un hombre robarse una manzana de una tienda, pero al mismo tiempo reconocer que en un juicio mi palabra pesa lo mismo que la suya. Esto es, aunque yo sé que tengo razón, también sé que mi perspectiva — el modo en que experimento el mundo y cómo lo comunico— no es una perspectiva privilegiada para el resto. Supongamos que otra persona dice que, mirando lo mismo que miré yo, no vio al hombre robarse la manzana. Para ella su perspectiva es privilegiada en lugar de la mía; para un tercero, podría ser que ninguna de las nuestras lo fuera<sup>63</sup>.

Se trata de epistemología política, como se indicó en el caso de Locke. Para efectos de uso del poder político, ¿hay alguna perspectiva privilegiada? Siempre podemos decir que para Suárez la respuesta es obvia: la cristiana. Esto es, la suya. Indudablemente, en última instancia no podemos sino creer que nuestra perspectiva es la privilegiada al momento de determinar la verdad para nosotros. Es la única que tenemos. Pero no es la que existe en la sociedad, y según mostramos al discutir la posición lockeana, es posible concluir que ninguna perspectiva es privilegiada. Todos serían sus propios jueces, determinando para sí lo que creen que es verdad o no.

Suárez podría ser un dogmático craso, pero hay una lectura más favorable. Al igual que hicimos con Locke, podemos rastrear su perspectiva epistémica -el carácter privilegiado de una perspectiva- a su comprensión del uso del poder político.

Mientras que para Locke el poder político reside originariamente en cada persona, Suárez lo entiende como una propiedad emergente<sup>64</sup>. Esto es, antes del pacto social no hay poder político. Ello implica no sólo que ninguna persona es

63 Véase Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

64 Véase Felipe Schwember y Daniel Loewe, “El todo es mayor a la suma de sus partes: la teoría política de Suárez y la tradición contractualista”, *Bajo Palabra* 26 (2021): 161-178.

juez sobre otra, sino que no hay jueces. La autoridad de ejercer coerción sobre los demás no existe antes de que se constituya la sociedad política. En estricto rigor, antes del pacto no existe el derecho de autogobierno. Es decir, la multitud no tiene autoridad para gobernarse y, por ende, no hay ninguna autoridad política. El consentimiento de las personas en una situación pre-política –familias viviendo y cooperando juntas, por ejemplo– constituye a la ciudad –la comunidad política– como una entidad moral, como un cuerpo místico<sup>65</sup>. Las personas consienten a estar obligadas a una misma autoridad, no a que la ciudad exista como un cuerpo místico, como una entidad capaz de autogobierno. Pero cuando consienten a eso la ciudad comienza a existir y, al establecerse una autoridad, por *resultancia natural* surge el derecho de la ciudad a autogobernarse<sup>66</sup>.

La relevancia de lo anterior para la cuestión epistémica es evidente. La epistemología política, es decir, los criterios de lo que se puede o no conocer –o dar por cognoscible–, en el contexto de usar del poder político, es esencialmente social. La perspectiva epistémica propia de la actividad política no es una réplica en mayor tamaño de la perspectiva individual. Tampoco es una función de las distintas perspectivas individuales. La razón pública rawlsiana es una función de las perspectivas de los ciudadanos razonables, en tanto que consiste –gruesamente– en razones compartidas por todos ellos –en cuanto ciudadanos razonables–. Otras versiones sostienen, por ejemplo, que la razón pública requiere simplemente que haya acuerdos sobre un determinado principio a pesar de no haber razones compartidas<sup>67</sup>. La perspectiva neutral lockeana también puede verse como una función de las perspectivas particulares: se las priva de sus pretensiones de verdad y se busca el mínimo compartido. En efecto, Manfred Svensson ha mostrado en varios estudios que la teoría de tolerancia lockeana depende de un minimalismo doctrinal; ello explicaría la discusión sobre la herejía que cierra

65 Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967), libro III, cap. 2 §4, 202-203. Véase: Juan Antonio Senent-de-Frutos, “Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica”, *Cauriensia* 18, (2023), 1225-1256.

66 Para una defensa de la interpretación aquí expuesta, véase Daniel Schwartz, “Francisco Suárez on consent and political obligation,” *Vivarium* 46 (2008): 59-81.

67 Gerald Gaus y Kevin Vallier son probablemente los principales representantes de esta versión *convergente* de la razón pública. Véase Gerald Gaus and Kevin Vallier, “The roles of religious conviction in a publicly justified polity: The implications of convergence, asymmetry and political institutions,” *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.

la *Carta*, donde se la describe como la agregación de contenido al mínimo necesario<sup>68</sup>. Ese mínimo doctrinal sería neutral con respecto a las doctrinas en disputa.

Nada semejante se da en la posición suareciana. La ciudad surge con una perspectiva privilegiada nueva: la de la autoridad. Puesto que la aparición de la autoridad es co-originaria con la aparición de la ciudad y del poder político, su perspectiva funda cualquier tipo de argumentación política. Toda comunidad política ha necesariamente de contar con una perspectiva privilegiada emergente si ha de haber uso del poder político. Si las comunidades políticas tuviesen una misma autoridad, entonces habría una sola perspectiva privilegiada políticamente. O si el acto de crearlas fuese realizado por un mismo sujeto, entonces también habría una sola perspectiva privilegiada. Pero las ciudades no se forman por un mismo sujeto o grupo de sujetos, sino que cada una es creada por el consentimiento de personas particulares. La autoridad en abstracto no existe, sino esta o aquella autoridad. Entonces, en cada comunidad hay una perspectiva privilegiada propia.

Se podría objetar que no se sigue de que cada comunidad tenga su autoridad particular el que la perspectiva epistémica política de cada comunidad sea distinta, porque la perspectiva podría ser universal aunque las autoridades no lo sean. El candidato obvio para tal perspectiva sería la ley natural: lo que justificadamente se considere como verdadero en cualquier comunidad política será lo que la ley natural dicte. Mas sucede algo análogo a lo que vimos en la discusión de *De religione*. La ley natural no es lo suficientemente determinada como para establecer en cada circunstancia lo que justificadamente se puede considerar como verdadero. Así, la perspectiva “universal” podría decirnos algo como la proposición *se debe rendir culto a Dios* es verdadera, pero qué es lo que sea en cada momento y lugar rendir culto a Dios está indeterminado. Cualquier perspectiva que tenga alguna eficacia política ha de determinar dicha proposición, y por lo tanto devendrá una perspectiva particular.

Anteriormente vimos que el rey pagano con conocimiento del Dios verdadero puede compeler a sus súbditos necesariamente *al modo pagano*. Lo dicho en el párrafo precedente es la razón. No debería causarnos extrañeza porque, como acertadamente lo plantea Sebastián Contreras, “el derecho es un fenómeno circunstanciado: es la diversidad de los asuntos humanos lo que impele al gobernante a resolver lo que aquí y ahora debe tomarse por justo”. Tal soberano

68 Véase Manfred Svensson, “Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal”, *Ideas y Valores* 65 (2016): 247-265.

posee discrecionalidad pero, nuevamente empleando las palabras de Contreras, “no puede llevar al legislador a pasar por alto el *éthos* particular de su comunidad política, porque, como ya lo hemos señalado, el derecho es, formalmente, un fenómeno circunstanciado”<sup>69</sup>.

En conclusión, el que Suárez asuma la una perspectiva privilegiada no es una muestra de dogmatismo sino que fluye de su concepción del poder político. Independientemente de cuál sea la perspectiva particular que se privilegie en un contexto específico, ella no puede ser una perspectiva neutral. De hecho, una perspectiva así simplemente no tiene sentido en la epistemología política suareciana que se ha reconstruido aquí.

Antes de abandonar esta sección, una última objeción. Vana habría sido la victoria de Proast si le hubiese mostrado a Locke lo imposible de su perspectiva neutral, sin mostrarle que la perspectiva inglesa es la privilegiada. Igualmente, mostrar que no se puede llevar a cabo ningún uso del poder político, o siquiera tener una deliberación pública, sin presuponer una perspectiva no implica que la perspectiva cristiana deba ser privilegiada. Basta recordar que hay sociedades enteras que no han escuchado nunca, o sólo de modo insuficiente, el Evangelio. ¿Por qué sus habitantes deberían privilegiar la perspectiva cristiana?

En pocas palabras, no tienen ninguna obligación de hacerlo. El esfuerzo teórico de Suárez nos orienta a nosotros los cristianos con respecto a la tolerancia de los infieles, no a ellos. Recuérdese el pasaje citado de *De fide*: “asumiendo la necesidad de la fe, es enteramente consonante con la razón que el Autor de la fe haya dejado a sus ministros y especialmente a su vicario este derecho especial de instruir a los hombres en las doctrinas de la fe”. La frase clave es *asumiendo la necesidad de la fe*. Es porque asumimos que la fe cristiana es necesaria es que es consonante con la razón natural el que la Iglesia tenga ese derecho. Debido a su naturaleza revelada, los pueblos paganos no están obligados a asumirla.

Lo admito, esta respuesta puede defraudar a algunos. Después de todo, los estándares de tolerancia religiosa contemporáneos exigirían algo más robusto. Pareciera que Suárez no ha escapado a la objeción de dogmatismo: nosotros tenemos la razón, ustedes están equivocados. No obstante, el dogmatismo suareciano es en cierto modo inevitable. Si el contractualismo suareciano, o algo similar, es correcto, entonces es imposible no ser dogmático. El “pecado” de

69 Sebastián Contreras, “La determinación del derecho en Domingo de Soto y Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* 35 (2013), 674.

Suárez sería compartido por todos. La única pregunta relevante es cuán justificado está cada dogmatismo particular, no si acaso es posible una teoría de tolerancia no dogmática.

Con todo, la teoría suareciana –así como en general las teorías escolásticas de tolerancia– tiene la ventaja de sus matices. Primeramente, distingue muy claramente entre el contenido natural y el revelado del cristianismo. A causa de ello, permite un marco de tolerancia mucho más amplio que una perspectiva sin contenido accesible a la razón común, como hemos visto. Segundo, valida en principio las distintas perspectivas en otras comunidades políticas. Subyacente a los argumentos sobre la jurisdicción sobre los infieles se encuentra la convicción de que el mundo está compuesto de múltiples comunidades políticas independientes, capaces de autogobernarse. Luego, hay múltiples perspectivas sobre lo que es cognoscible en el ámbito político, en principio en condiciones de igualdad entre sí. Tercero, incluye los mentados factores contextuales de determinación, lo que le brinda mucha flexibilidad.

## CONCLUSIÓN

Francisco Suárez y John Locke son dos de los principales pensadores contractualistas de la historia. Éste tiene una fama de defensor de la tolerancia; aquél, no especialmente. Sin embargo, se mostró que el español cuenta con una sofisticada teoría de tolerancia. Tanto ésta como la de Locke descansan en presupuestos epistemológicos, que a su vez se derivan de los divergentes modos en que desarrollan sus versiones del contractualismo.

No es arriesgado sostener que el éxito de Locke por sobre Suárez ha sido casi arrollador, especialmente en la literatura sobre la tolerancia. La idea de que un régimen de tolerancia exige necesariamente alguna especie de perspectiva neutral es el sentido común de gran parte de la literatura<sup>70</sup>. Una teoría enjuiciadora como la de Suárez va en contra del igualitarismo epistemológico inscrito en una porción significativa de la reflexión política contemporánea.

A pesar de eso, la teoría suareciana tiene mucho más potencial que su contraparte lockeana. Los debates actuales no versan principalmente sobre tolerancia religiosa, aunque nunca deja de estar presente. En un mundo interconectado,

70 Véase, entre muchos, Rainer Forst, *Toleration in Conflict* (New York: Cambridge University Press, 2013), y Andrew Jason Cohen, *Toleration and Freedom from Harm: Liberalism Reconceived* (New York: Routledge, 2018).



las diferencias culturales y morales han devenido las principales fuentes de conflicto. Cualquier teoría de tolerancia debe ser capaz de lidiar con ellas, so pena de caer en la irrelevancia práctica, volviéndose objeto de puro interés anticuario. Y es precisamente en su aplicación a la tolerancia moral y cultural que la teoría suareciana sale victoriosa.

Repetiendo lo dicho más arriba, la perspectiva neutral de Locke es mucho más implausible cuando se aplica a la moral. Fuera de los círculos académicos, el neutralismo moral es casi inexistente. La inmensa mayoría de las personas sostiene sus creencias morales como verdaderas, y no simplemente una opinión entre otras. En los debates públicos las personas suelen querer convencer a sus rivales de la verdad de sus creencias. La moral impacta en todas nuestras acciones, por lo que tratar a creer que nuestras creencias morales como meras opiniones impide la realización de un sinnúmero de actividades. Aunque ciertamente no para todos, para la gran mayoría una vida en la que se suspende el juicio acerca de la verdad moral es invivible.

En resumidas cuentas, cuando de moral se trata somos (casi) todos dogmáticos. Incluso si estamos abiertos a la posibilidad de estar equivocados, no dejamos de creer que hay una perspectiva moral correcta. Por consiguiente, *mutatis mutandis* la teoría suareciana ofrece mejores herramientas que la lockeana. Significativamente, ella incluye una reflexión acerca de lo que es accesible y lo que no de la perspectiva adoptada; los juicios de tolerancia que se desprenden de ella son mucho más matizados que los de la perspectiva neutral.

Desarrollar adecuadamente los argumentos que muestran la superioridad de la teoría del Eximio nos llevaría demasiado lejos, ya que requeriría modificar ambas teorías para lidiar directamente con la tolerancia moral. Esa investigación no sólo expandiría ambas teorías de tolerancia, sino que arrojaría luces sobre el contractualismo en general y su evolución en la modernidad temprana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brust, Steven John. "The Origin and Nature of Political and Spiritual Power: Natural Rights and Natural Law in the Thought of Francisco Suarez". Tesis doctoral, The Catholic University of America, 2006.
- Cohen, Andrew Jason. *Toleration and Freedom from Harm: Liberalism Reconciled*. New York: Routledge, 2018.

- Contreras, Sebastián. “La determinación del derecho en Domingo de Soto y Francisco Suárez”. *Revista de estudios histórico-jurídicos* 35 (2013): 655-680.
- D’Agostino, Fred. *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Forst, Rainer. *Toleration in Conflict*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gaus, Gerald, and Kevin Vallier. “The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions.” *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.
- Kaplan, Benjamin J. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Locke, John. *A Second Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham and Churchill, 1690. Digitalized by Text Creation Partnership: <http://name.umdl.umich.edu/A48891.0001.001>
- Locke, John. *A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham and Churchill, 1692. Digitalized by Text Creation Partnership: <http://name.umdl.umich.edu/A48900.0001.001>
- Locke, John. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza editorial, 2014.
- Nagel, Thomas. “Moral conflict and political legitimacy”. *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215-240.
- Pidel, Aaron. “Francisco Suárez on Religion and Religious Pluralism”. En *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, edited by Robert Aleksander Maryks and Juan Antonio Senent de Frutos, 128-153. Leiden: Brill, 2019.
- Pink, Thomas. “Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver”. En *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, edited by Ricardo Saccenti y Cinzia Sulas, 187-221. Roma: Aracne Editrice, 2016.
- Proast, Jonas. *The Argument Of The Letter Concerning Toleration, Briefly Consider’d and Answer’d*. Oxford: George West, and Henry Clements, 1690. Digitalized by Text Creation Partnership:

- <http://name.umdl.umich.edu/A55925.0001.001>
- Rawls, John. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York, Columbia University Press, 2005.
- Schwartz, Daniel. "Francisco Suárez on Consent and Political Obligation." *Vivarium* 46 (2008): 59-81.
- Schwember, Felipe, y Daniel Loewe. "El todo es mayor a la suma de sus partes: la teoría política de Suárez y la tradición contractualista". *Bajo Palabra* 26 (2021): 161-178.
- Schwember, Felipe. "Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas". *Ideas y valores* 63 (2014): 101-127.
- Schwember, Felipe. "La 'extraña doctrina' de Locke y la génesis del iusnaturalismo utópico de Robert Nozick". *Anuario filosófico* 56 (2023): 323-352.
- Senent-de-Frutos, Juan Antonio. "Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica", *Cauriensia* 18, (2023), 1225-1256.
- Suárez, Francisco. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia*, editado por Carolo Berton. París: Ludovicus Vivès, 1856-1878.
- Suárez, Francisco. *Selections from Three Works*, edited by Thomas Pink. Indianapolis: Liberty Fund, 2019.
- Suárez, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Svensson, Manfred. "A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas?". *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 75 (2011): 291-308.
- Svensson, Manfred. "Locke, Toleration, and the Church." *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016): 47-66.
- Svensson, Manfred. "Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal". *Ideas y Valores* 65 (2016): 247-265.
- Tuckness, Alex. "Locke's Main Argument for Toleration." En *Toleration and its Limits*, edited by Melissa Williams and Jeremy Waldron, 114-138. New York: New York University Press, 2008.
- Tuckness, Alex. *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Waldron, Jeremy. "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution". En *Justifying Toleration*, edited by Susan Mendus, 61-86. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Heaven: Yale University Press, 1997.

Eduardo Fuentes C.  
Instituto de Filosofía  
Universidad San Sebastián, Chile  
Lota #2465  
7510157 Santiago de Chile (Chile)  
<https://orcid.org/0000-0001-5464-2285>



## THE EVOLUTION OF THE LEIBNIZIAN NOTION OF “PRIMARY MATTER” AND ITS SCHOLASTIC BACKGROUND

### *LA EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN LEIBNIZIANA DE “MATERIA PRIMA” Y SUS ANTECEDENTES ESCOLÁSTICOS*

LEONARDO RUIZ-GÓMEZ

*Universidad Panamericana, México*

Recibido: 25-10-2023

Aceptado: 6-8-2023

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es explorar el papel de la noción de materia prima en la filosofía de Leibniz y su evolución por las diferentes etapas de su pensamiento. Este análisis parte de la discusión escolástica sobre la realidad de la materia prima. Se mostrará que Leibniz opta en sus textos de juventud por concebir a la materia prima como un cierto ente (en línea con filósofos escolásticos como Scoto, Ockham y Suárez). En su metafísica madura le quitará cierta actualidad a la materia prima, acercándose a Tomás de Aquino, pero ofreciendo una posición creativa y novedosa.

*Palabras clave:* Leibniz, materia prima, escolástica, pasividad, inercia.

#### ABSTRACT

This paper aims to clarify the evolution of the notion of primary matter in Leibniz's philosophy. The analysis takes the scholastic discussion on the reality of primary matter as a framework to explain the development of Leibniz's ideas. It will be shown that

Leibniz argued in his earlier writings for a conception of primary matter as some sort of being (similarly in line with some scholastic philosophers like Scotus, Ockham, and Suarez). In contrast, in his mature metaphysics, he deployed this primary matter of reality, approaching Aquinas's position in a creative and novelty manner.

*Keywords:* Leibniz, primary matter, scholasticism, passivity, inertia.

## I. INTRODUCTION

One of the most remarkable scholastic concepts that Leibniz widely used in his late philosophy is that of “primary matter.” Along with “entelechy,” “primary matter” seems to function as a co-principle of monads, and, thus, its importance in Leibniz's mature metaphysics can hardly be overestimated. In several passages, Leibniz equates the concepts of “*materia prima*” and “the primitive passive force” or “primitive force of being acted upon.” For instance, a famous passage of *Specimen dynamicum*:

Similarly, passive force is also twofold, either primitive or derivative. And indeed, the primitive force of being acted upon [*vis primitiva patiendi*] or of resisting constitutes that which is called *primary matter* in the schools, if correctly interpreted. This force is that by virtue of which it happens that a body cannot be penetrated by another body, but presents an obstacle to it, and at the same time is endowed with a certain laziness, so to speak, that is, an opposition to motion, nor, further, does it allow itself to be put into motion without somewhat diminishing the force of the body acting on it.<sup>1</sup>

Leibniz fits primary matter in his system, on the one hand, to enrich his philosophy with earlier philosophical traditions and, on the other hand, to shed new light on these “obscure” and “discredited” notions. Nevertheless, it is difficult to make sense of a *force*—even in the 17<sup>th</sup>-century use of the term—that is entirely passive or the only agency of which is to be acted upon. Scholars have widely commented on the paradoxical nature of this passive force.<sup>2</sup> Indeed,

1 *Specimen dynamicum* (1695), GM VI, 236 (AG, 119-120). I use the canonical abbreviations for Leibniz's editions (cf. *infra*, “Primary sources”). If needed, translation is referred in parentheses.

2 Cf. Shane Duarte, “Leibniz and Prime Matter,” *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 3 (2015): 435-460; Maria Rosa Antognazza, “Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz,” *Studia Leibnitiana* 46, no. 2 (2014): 167-86; Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York, 1999; online edn, Oxford Academic, 1 Nov. 2003); Adria Nita, “Leibniz and prime matter,” *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 3 (2015): 435-460; James E. McGuire,

it seems odd to propose a real, positive, and metaphysical principle that has no other role but to diminish or frustrate the active force (another real, positive, and metaphysical principle).

Antognazza and Duarte have lately offered similar accounts to solve this puzzle<sup>3</sup>. Their solution is to link primary matter or primitive passive force to the imperfection of beings, so “primary matter” would only be a way of naming creatures’ finitude. This interpretation offers an attractive solution since the paradoxical nature of a “passive force” disappears when stating that it is not actually a “force” in the strong sense. Although this account seems acceptable in light of Leibniz’s profound metaphysics (both authors make a strong case out for it), it does not solve why Leibniz used particular expressions that imply that the primary matter is a real principle with real effects, namely, *antypitia*, *inertia*, *resistentia*, and *materia secunda*.

This paper aims to trace the evolution of the Leibnizian concept of primary matter in the context of the scholastic discussion of its existence and reality. In particular, it shed some light on Leibniz’s opinion about the actuality of primary matter and its relation to the concept of “inertia” in the phenomenal realm and the notion of “limitation” in the metaphysical realm. To do so, I will explain the discussion’s terms while analyzing the development of Leibniz’s opinion on this issue. It was found that Leibniz transitioned from his earlier view of primary matter as an extended substratum to a rather negative conception. Nevertheless, contrary to some commentators, I argue that Leibniz did not completely deny reality to primary matter; instead, he attributed some degree of reality to passive forces.

## II. MATERIA PRIMA: A SCHOLASTIC DISCUSSION IN 17TH-CENTURY PHILOSOPHY

The discussion on the nature and reality of primary matter is old. While Aristotle’s position on this topic is unclear, the scholastic tradition thoroughly debated the details and implications of this doctrine. For instance, Aquinas describes primary matter as “pure potentiality”, that is been understood as having no existence at all (what I will call “strong negativity thesis”) or as having existence but not in its own right (“soft negativity thesis”). In any case,

“‘Labyrinthus Continui’: Leibniz on substance, Activity and Matter,” in *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments III*, ed. Roger Woolhouse (London and New York: Routledge, 1994): 316-317.

3 Cf. Duarte, “Leibniz and Prime Matter”: 435-460; Antognazza, “Primary Matter”: 167-186.

Aquinas argues that not even God could bring formless primary matter to existence, for existence asks for some sort of actuality or form.<sup>4</sup> This position implies that one of the two principles of natural beings completely lacks actuality.<sup>5</sup> Most scholastic authors have not outrightly denied the existence of primary matter. They either recognize some degree of actuality in it (Scotus<sup>6</sup>, Suarez<sup>7</sup>, Ockham<sup>8</sup>), —what I will call: “entitative thesis”—, or they follow the doctrine which states that proper existence belongs only to the compound of matter and form —“soft negativity thesis”—. Nonetheless, in late scholasticism, there appears to be a lack of advocates for the complete denial of the existence of prime matter such as the one Antognazza and Duarte ascribe to Leibniz<sup>9</sup>.

In the seventeenth century, the *soft negativity thesis* seems to predominate amongst scholastic philosophy, since pure potentiality implies the need for a form to exist.<sup>10</sup> Nevertheless, some philosophers endorsed the *entitative thesis*<sup>11</sup>.

4 “Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma”. Aquinas, *Quodlibet* III, q. 1 a. 1 s. c. *Corpus Thomisticum*, <https://www.corpusthomisticum.org/>. Para una más detallada explicación de la materia prima en For a more detailed explanation of primary matter from Aquinas, cf. Aquinas, *De principiis naturae*, II, *Corpus Thomisticum*, <https://www.corpusthomisticum.org/>. Indeed, the relation between actuality and existence is a complicated topic in Aquina’s philosophy. Cf. Stephen L. Brock, “Thomas Aquinas and What Actually Exists”, Kwasniewski, P. (ed.), *Wisdom’s Apprentice. Thomistic Essays in Honor of L. Dewan OP* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 2007): 13-39. However, Scotus will criticize Aquinas precisely on these terms, namely, by arguing that, if primary matter lacks any actuality, it should be nothing at all.

5 “What makes Aquinas’s position especially hard to defend is that form and matter are supposed to be really distinct, and a real distinction is often thought to require two-way separability. But separability is a much more complicated matter than is generally realized”. Robert Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671* (Oxford: Oxford University Press, 2011): 38-39.

6 “Qui DICUNT materiam esse primo modo ens in potentia, dicunt eam simpliciter esse non-ens, nec videntur aliquo modo salvare intentionem Aristotelis”. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lib. VII. q. 5. I. 135

7 “[O]portet ergo loqui de materia ut est actualis entitas, vel, quod idem est, quatenus secundum se habet proprium actum existendi distinctum ab actu formae”. Franciscus, Suarez: *Disputationes metaphysicae*, disp. XIII. 5, 7.

8 “Non solum autem materia prima est illa quae est in potentia ad omnes formas omnium specierum formarum generabilium et corruptibilium, sed etiam est quaedam res actu existens et est ingenerabilis et incorruptibilis”. Guillelmus de Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, ch. 11, *Opera* VI, 186.

9 Cf. Pasnau, *Metaphysical Themes*, 37. Accordingly, Antognazza rightly describes this position as a rejection of Leibniz to the Aristotelian tradition towards a rather Neoplatonic framework. Cf. Antognazza, “Primary Matter”: 167-186.

10 Pasnau also mentions Eustachius a Sancto Paulo’s *Summa philosophiae quadripartite*. Cfr. Pasnau, *Metaphysical Themes*: 35.

11 “Materia igitur est expers & capax omnium formarum, eoque nomine dicitur pura potential. [...] Ita quoque materia actu suam habet essentiam, atque existetiam substantialem distinctam ab essentia atque existentia formae: quam si non haberet, non video, quomodo corporum constitutionem posset ingredi; imo quomodo posset dici capax formarum, et non potius purum nihil.” Burgersdijk, Franciscus, *Collegium physicum* (Lugd. Batavorum, 1642): 21.



For instance, in his earlier writings, Leibniz acknowledges some degree of reality to primary matter.<sup>12</sup> See, for example, the corollaries of the *Disputatio metaphysica de principio individui*, where he equates matter and quantity in contrast to his scholastic contemporaries.

#### COROLLARY

I. Matter has entitative act by itself.

II. It is not improbable that matter and quantity are really the same thing.<sup>13</sup>

Of course, Leibniz does not explicitly mention primary matter, but one may conclude, by the context of the passage, that he thinks that matter has an entitative act, regardless of the action of any form. Leibniz offers a more explicit mention of the entitative act of primary matter in a letter to his professor Thomasius:

For regarded in itself there is no diversity in it, but only homogeneity, except as a result of motion. Hence all the knots of the scholastic are now untied. First, they ask about its entitative actuality prior to all form. And it must be replied that it is an entity prior to all forms, since it has its own existence. For everything which is in some space exists, and this cannot be denied of this mass, even though it lacks all motion and discontinuity.<sup>14</sup>

By defending the *entitative thesis*, Leibniz adopts the side of Ockham, Scotus, and the traditions that followed them in the seventeenth century.<sup>15</sup> In the time of the correspondence with Thomasius, Leibniz directly relates primary matter to Cartesian mass. Accordingly, it works as a mixture of Aristotelian *hypokeimenon* of change and Cartesian support for extension and impenetrability<sup>16</sup>. While it is plausible that this link between mass and primary matter would render the latter an actual being, there is at least one text in which Leibniz hesitates in this regard:

Aristotle’s primary matter is the same as Descartes’s subtle matter. Each is divisible to infinity. Each lacks form and motion in itself, each acquires forms through motion. [...] To these remarks I now add that *primary matter is nothing*

12 Cf. Nita, “Leibniz and prime matter”: 435-436.

13 *Disputatio metaphysica de principio individui*, AA VI, 1, 19.

14 Leibniz to Thomasius, April 20/30, 1669, A II, 1, 26 (L, 95).

15 See, for instance, André Dabillon, a seventeenth-century ockhamist: “Lamatiere, & la forme sont des estres reels, substantiels, qui existent actuellement dans le nature: car ce qui compse vn estre actuel, existe actuellement, ou le tout substantiel seroit composé de rien”. André Dabillon, *La physique des bons esprits, ou l'idée et abrégé d'une physique familière et solide* (Paris: Sebastien Piquet, 1643).

16 *De materia prima* (1670-1671?), A VI, 2; Leibniz to Thomasius, April 20/30, 1669, A II, 1, 26 (L, 95). The idea of primary matter as the ultimate substrate of changing properties lasts until the end of the 1670s. *Definitiones: aliquid, nihil* (1679), A VI, 4, 310.

*if it is at rest.* And this is what certain Scholastics said obscurely when they said that primary matter even obtains its existence from form. There is a demonstration of this. For whatever is not sensed is nothing. But that in which there is no variety is not sensed. Similarly: *If all primary matter were to move in one direction, that is, in parallel lines, it would be at rest*, and consequently would be nothing. Everything is a plenum, since primary matter and space are the same.<sup>17</sup>

At first glance, this text indicates that Leibniz is aligning with Aquina's more radical position (*strong negativity thesis*). However, it should be noted that the statement "primary matter is nothing if it is at rest" is grounded in the rather unconventional thesis: "whatever is not sensed is nothing".<sup>18</sup> Of course, this statement does not align with the core of Aristotelian or Thomistic traditions, but it does implies that Leibniz might not deprive primary matter of an entitative act unless we are willing to admit to hardcore idealism such as in an early stage of Leibniz's work<sup>19</sup>. It would also be challenging to make sense of how a non-entitative primary matter could be equated to Cartesian matter. My opinion is that, in the early stages of Leibniz's thought,<sup>20</sup> he did not champion a strong version of the *negativity thesis*. This is corroborated by some contemporary Leibniz's excerpts and notes on authors that support the entitative thesis: Daniel Stahl, Johann Heinrich Alsted, Erhard Weigel<sup>21</sup>

17 *De materia prima* (1670-1671?), A VI, 2 (Arthur, 344).

18 Consider a passage with a familiar tone in Burgersdijk analysis of primary matter: "Nam corpus omne Physicum debet esse sensible, atque insuper definitae quantitatis ac figurae: at materia prima expers est omnis qualitatis" Burgersdijk, *Collegium physicum*: 20.

19 That would not be coherent with other theses in Leibniz's early metaphysics, such as the conviction of the reality of space, motion, and bodies. Cf. *De arcanis sublimium vel de summa rerum*, A VI, 3, 476-477; *De unione animae et corporis*, A VI, 3, 479-480; *Hypotheses physica nova*, A VI, 2, 223.

20 I am using the chronological division made by Garber in *Leibniz: Body, Substance, Monad* (Oxford: Oxford University Press, 2009). According to Garber, the earlier and the mature philosophy of Leibniz are divided by the "middle years", which run roughly from the late 1670s to the mid- or late 1690s. Cf. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*: xix.

21 *De distinctionibus seu fundamentis divisionum* (1682-1696?), A VI, 4, 1147: "Entitativus quem etiam habet materia prima, vel quidditativus qui determinat. Essentiae, Existentiae qui posterior continet durationem et subsistentiam". Matter has entity, *quiditas* comes from form. Unfortunately, this fragment is not precisely dated by the editors of the *Akademie*. See also: *Universum corpus pansophicum (en Aus und zu Schriften von Erhard Weigel)* (1683), A VI 4, 1182; *Notae ad Danielelem Stahlum* (1663-1664), A, VI, 1, 26. The defense of the *entitative thesis* was not scarce during the mid-seventeenth century philosophy, although it was often supported in the context of corpuscularism. Pierre Gassendi and Isaac Beeckman, for instance, explicitly draw on Aristotelian primary matter to explain the substratum of change. Other corpuscularists (v.g., Antoine de Villon and Etienne de Clave) reject the use of the term (although they preserve its function as a substratum), stressing the discontinuity with the aristotelian tradition. Cf. Pasnau, *Metaphysical Themes*: 41. Indeed, to render corpuscularism plausible, matter should have some sort of actuality (quantity or quality) and,

It is noteworthy that the notion of primary matter is rarely present in the middle years of Leibniz’s philosophy (from the late 1670s to the mid- or late 1690s).<sup>22</sup> A notorious exception is in a letter to Arnauld from 1687:

But if by the term matter, we understand something which is always essential to the same substance, one can mean by it, in the sense of certain Scholastics, the primitive passive power of a substance. Matter in this sense will not be extended or divisible, though it will be the principle of divisibility or that which corresponds to it in the substance. But I do not want to argue about the use of terms.

This fragment was not included in the final paper sent to Arnauld. Leibniz bracketed and omitted it in the last version of the letter. It is interesting that, even when Leibniz did not mention primary matter by name, he is acknowledging a sense of matter that is neither extended nor divisible. One may suppose that he is talking about the primary matter because there is no other concept in the Leibnizian repertoire that fits this description<sup>23</sup>. Furthermore, we have to acknowledge that, if Leibniz is referring to of primary matter here, we are facing a turning point where primary matter ceases to be an extended mass and becomes a “principle of divisibility”. If someone is willing to ascribe the strong negativity thesis to Leibniz, he may find good evidence in this fragment. Indeed, by subtracting extension and divisibility, Leibniz can remove the entitative act that Cartesian mass necessarily implies.

In Leibniz’s later writings, primary matter receives a more thorough discussion. There, primary matter is directly related to the monad’s primitive passive power (as in the passage of the *Specimen Dynamicum* quoted at the beginning of this paper), as well as being linked to some physical properties of bodies, such as *antitypia* or impenetrability, resistance, and inertia.

In most of the texts of this period, Leibniz presents his account of primary matter in a rather positive way. See, for instance, his famous metaphysical scheme offered to De Volder in a letter of 1703:

thus, entity on its own. The Leibnizian approach is special in this regard, as he defends the *entitative thesis* of primary matter and yet, at the same time, a strong conception of forms (unlike corpuscularism).

22 Again, I am using the division proposed by Garber in Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Interestingly, Leibniz abandoned the notion of “primary matter” precisely at the moment that Garber describes his metaphysic as some sort of Aristotelian hylomorphism.

23 Duarte proposes a similar lecture on this passage in “Leibniz and Prime Matter”: 447. Nevertheless, he thinks Leibniz is talking here about the primary matter of monads. Nevertheless, if we are to follow Garber chronology, that would be an anachronism. I would not get into the details of Garber’s hypothesis in this regard, but I would like to suggest that the way Leibniz uses the concept of primary matter through the years could shed some light on the debate of the genesis of the monadological metaphysics.

Therefore, I distinguish: (1) the primitive entelechy or soul; (2) the matter, namely, the primary matter or primitive passive power; (3) the monad made up of these two things; (4) the mass [*massa*] or secondary matter, or the organic machine in which innumerable subordinate monads come together; and (5) the animal, that is, the corporeal substance, which the dominating monad in the machine makes one.<sup>24</sup>

Primary matter is presented as a co-principle that constitutes monads along with entelechy<sup>25</sup>. Leibniz refers to the primary matter in terms of “*vis primitiva patiendi seu resistendi*”<sup>26</sup>, “*potentia passiva primitiva*”<sup>27</sup>, “*vis passiva resistendi*”<sup>28</sup>. At first glance, it is difficult to admit that Leibniz embraces the *strong negativity thesis* when the notion of force is not a merely abstract term, neither for Leibniz nor for other contemporary philosophers. And thus, the problem remains: this particular force is a *passive force*, which seems to be an oxymoron. Therefore, if Leibniz is indeed arguing for the *strong negativity thesis*, this implies that a “passive force”, while being passive, is only metaphorically a “force”.

### III. THE STRONG NEGATIVITY THESIS AND INERTIA

Antognazza and Duarte constructed a robust argument to defend that Leibniz is a supporter of the *strong negativity thesis*.<sup>29</sup> Going further than Aquinas, Leibniz —in Antognazza’s view— would have acknowledged (with Scotus and Suarez) that if the primary matter is pure potentiality, then it is nothing at all. But, contrary to Scotus and Suarez, Leibniz admits the consequence: primary matter is, in fact, pure non-being.

In Antognazza’s account, Leibniz closely linked primary matter, primitive passive power, and creaturely limitation. Contextual evidence of the relation

24 Leibniz to De Volder, June 20th, 1703, GP II, 252 (AG, 177).

25 See also: *De ipsa natura* (1698), G IV, 512; Leibniz to De Volder, January 9/20, 1700, G II, 206; Leibniz to Des Bosses, March 16th, 1709, G II, 368; Leibniz to Des Bosses, April 30th, 1709, GP II, 371. Another way to express that the monad is constituted by *materia prima* plus *entelechy* is to refer the lack of completeness of primary matter *per se*. In this regard, see: Leibniz to Johann Bernoulli, August 22nd / September 1st, 1698, GM III, 536-7; Leibniz to Johann Bernoulli, September 20/30, 1698, G III 541-2; Leibniz to Johann Bernoulli, November 18/28, 1698, G III, 551; Leibniz to Johann Bernoulli, December 17/27, 1698, G III, 560.

26 *Specimen dynamicum* (1695), GM VI, 236.

27 De Volder, June 20th, 1703, GP II, 252.

28 *De ipse natura* (1698), G IV, 510.

29 Cf. Antognazza, “Primary Matter”: 167-186; Duarte, “Leibniz and Prime Matter”: 435-460.

between the first two concepts is provided above. Antognazza uses two excerpts from the *Essais de Theodicée* and one from *Causa Dei* to show the close relationship between primary matter and power limitation<sup>30</sup>. She demonstrates this connection through the notion of inertia:

The celebrated Kepler and M. Descartes (in his letters) after him have spoken of the 'natural inertia of bodies'; and it is something which may be regarded as a perfect image and even as a sample of the original limitation of creatures, to show that privation constitutes the formal character of the imperfections and disadvantages that are in substance as well as in its actions. Let us suppose that the current of one and the same river carried along with it various boats, which differ among themselves only in the cargo, some being laden with wood, others with stone, and some more, the others less.

That being so, it will come about that the boats most heavily laden will go more slowly than the others, provided it be assumed that the wind or the oar, or some other similar means, assist them not at all. It is not, properly speaking, weight which is the cause of this retardation, since the boats are going down and not upwards. [...] It is therefore matter itself which originally is inclined to slowness or privation of speed; not indeed of itself to lessen this speed, having once received it, since that would be action, but to moderate by its receptivity the effect of the impression when it is to receive it.<sup>31</sup>

Leibniz presents an analogy of the current of a river and the load of a boat, and the action of God and the imperfection of creatures. The inertia described by Kepler, i.e., the resistance to motion, is paired with the limited capacity of creatures to receive God's action. In this passage, Leibniz intends to absolve God for the evil of the created world. He is not the formal cause of sins in the same way that the river's current is not the cause of the stagnation of the loaded

30 *Essais de Theodicée*, §30, GP VI, 119-120; "Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme", GP VI, 383; *Causa Dei*, §§ 69-73; GP VI, 449-450.

31 *Essais de Theodicée*, §30, GP VI, 119-120 (Huggard, 140). Antognazza proposes some changes to Huggard's translation. She translates the last sentences as: "It is therefore matter itself which originally is inclined to slowness or privation of speed; *not indeed through the lessening of this speed*, once it has already received it, since that would be acting, *but through moderating by its receptivity the effect of the impression*, when it is to receive it" Antognazza, "Primary Matter": 178. The original text says: "C'est donc que la matiere est portée originairement à la tardivité ou à la privation de la vitesse; *non pas pour la diminuer par soy même*, quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce seroit agir, *mais pour moderer par sa receptivité l'effect de l'impression*, quand elle le doit recevoir" (emphasis added in both cases). I do not see any reason to prefer Antognazza's rather than Huggard's. In fact, in seventeenth-century French, the construction "pour+infinitive" can be read as "en tant que" or "as long as", which would make more sense in this context. This meaning, though scarcely, is preserved in current French. Cf. *Tresor de la langue française*. <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=167158110;r=1;nat=;sol=3>

boats. God is the cause of perfection; imperfection comes from the limited receptivity of creatures. Since the main purpose of the paragraph is not to say something about inertia but to explain how God's power and benevolence are not diminished by the existence of evil, one might read this passage as a mere didactic metaphor used by Leibniz. Nevertheless, Antognazza proposes a stronger interpretation of the analogy. For her, this primitive passivity from which inertia results is the expression of the imperfection and limitation of creatures:

I would therefore venture to say that Leibniz's notion of primary matter is, at bottom, nothing else than his notion of creaturely limitation. For Leibniz, the notion of primary matter expresses the fact that creatures qua limited and imperfect beings have an intrinsic passivity, from which features of bodies such as impenetrability, resistance and inertia ultimately result.<sup>32</sup>

Antognazza ascribes the *strong negativity thesis* to Leibniz by rooting his notion of inertia in the imperfection of creatures. Her insight on the *Theodicy* excerpt is that it is not a mere metaphor but, as Leibniz himself says, a sample or "*echantillon*" of the effect of creaturely limitation. If inertia is an effect of primary matter (and Leibniz says this in many texts<sup>33</sup>), and inertia is also an effect of the imperfection of creatures (as seems to be stated in the *Theodicy*), then the primary matter is a way to express the negativity of created substances: their imperfection.

Antognazza's view receives additional support when considering the reference to Augustin in the text. She advocates for a Neoplatonic consideration of the primary matter on Leibniz's behalf. I strongly agree with this interpretation since there were no late Aristotelian supporters of the strong negativity thesis<sup>34</sup>. Moreover, in some notes on Augustin's *Confessions*, Leibniz seems to ascribe him a negative comprehension of primary matter:

Saint Augustine himself nicely explains this spiritual substance or primitive form that, as well as primary matter, does not exist like the things, secondary matters, or secondary forms, although these are prior in respect to the origin (lib.12 c.29), for, in fact, primary matter would never exist without any form.<sup>35</sup>

32 Cf. Antognazza, "Primary Matter": 179.

33 Leibniz to Thomas Burnett, February, 1700, A I, 18, 376; *Specimen dynamicum* (1695), GM VI, 236 (AG, 119-120).

34 Cf. Pasnau, *Metaphysical Themes*: 37.

35 *De rerum creatione sententiae* (*En Aus und zu Augustinus Confessiones*) (1677), A VI 4, 1686.

While Leibniz ascribes to Augustin the *soft negativity thesis*<sup>36</sup>, it is reasonable to think that there might be a connection between a negative understanding of primary matter and the definition of evil as a privation of good. This connection grants Leibniz the opportunity to make the analogy offered in the *Theodicy*.

If Leibniz is championing the *strong negativity thesis* regarding the primary matter, and the primary matter is equated with primitive passive force, then primitive passive force will no longer be an oxymoron nor a contradiction in Leibniz’s system.

#### IV. THE PROBLEM WITH INERTIA

It seems obvious from this analysis that the notion of inertia plays a major role in the interpretation of primary matter. Since Leibniz often suggests that inertia is connected to primary matter or primitive passive force, and since the *strong negativity thesis* states that primary matter is a mere non-being, then inertia, as an effect of primary matter, should also be regarded as a purely fictitious force<sup>37</sup>. I would like to address, nonetheless, some complications that arise from the notion of inertia that should be taken into consideration before embracing the *strong negativity thesis*.

Firstly, it does not seem conclusive that Leibniz intended something more than a mere metaphor in the three passages quoted by Antognazza. Leibniz indeed uses the expression “*echantillon*”, which might be understood as “not only an image, but as a sample”. This expression invites us to take a literal reading of the analogy, since inertia is –allegedly– an instance of the original imperfection of creatures. Nonetheless, another passage of the *Theodicy* may contribute to a non-literal interpretation of the analogy of the river:

Kepler, one of the most excellent of modern mathematicians, recognized a species of imperfection in matter, even when there is no irregular motion: he calls

36 In fact, it seems to me that Augustine is defending in *Conf.* XII, ch. XXIX the soft negativity thesis: “The fact is that the song is a formed sound, and a thing can certainly exist without being formed, but, a thing that does not exist cannot be formed. Thus, material is prior to that which is made from it, not prior in the sense that it produces it actively, for its part here is passive instead, nor prior by a period of time. For, we do not emit formless sounds in prior time, without the song, and then arrange and fashion them into the form of a song in a later period of time, as wood is used in making a box, or silver is fashioning a dish.” Saint Augustine. *Confessions*, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1953).

37 This idea is suggested in Duarte, “Leibniz and Prime Matter”: 455; and strongly defended by Antognazza, “Primary Matter”: 181.

it its ‘natural inertia’, which gives it a resistance to motion, whereby a greater mass receives less speed from one and the same force. There is soundness in this observation, and I have used it to advantage in this work, in order to have a comparison such as should illustrate how the original imperfection of the creatures sets bounds to the action of the Creator, which tends towards good. But as matter is itself of God’s creation, *it only furnishes a comparison and an example, and cannot be the very source of evil and of imperfection.*<sup>38</sup>

Of course, Leibniz is not rejecting the *strong negativity thesis*. He attempts to avoid the conclusion that matter is the source of imperfection, which does not affect Antognazza’s claim. Nevertheless, it diminishes our confidence in the literality of the boats’ metaphor. Leibniz is “illustrating” with a “comparison” and an “example,” but he is unwilling to link inertia and creaturely imperfection directly.

Secondly, there is the problem that inertia is a problematic notion in Leibniz’s system. The reference to Kepler is pretty meaningful in the context of early eighteenth-century mechanics. By the time Leibniz wrote the *Theodicy*, Kepler’s account of inertia was obsolete, as it was confronted with the advances made by Descartes, Newton, and Leibniz himself. As Leibniz explicitly addresses, Kepler’s inertia is a tendency to rest and not a tendency to preserve the state of motion *or* rest, as Descartes or Newton proposed<sup>39</sup>. Newton himself referred to Kepler in a handwritten note in his personal copy of the second edition of the *Principia Mathematica*, though it wasn’t published in the third edition:

I do not mean Kepler’s force of inertia, by which bodies tend toward rest, but a force of remaining in the same state either of resting or of moving.<sup>40</sup>

Descartes’ *Principia philosophiae* also states that inertia is a tendency to preserve the state of movement *or* rest. In his “Laws of Motion” he clearly says:

The first law of nature: each and every thing, in so far as it can, always continues in the same state [...] The second law of nature: all motion is in itself rectilinear; and hence anybody moving in a circle always tends to move away from the centre of the circle which it describes...<sup>41</sup>

38 *Essais de Theodicée*, §380, GP VI, 341 (Huggard, 353) (*emphasis added*).

39 “Habet [globus coelestis] tamen ratione suae materiae naturalem *adynamian* transeundi de loco in locum, habet naturalem inertiam seu quietem, qua quiescit in omni loco, vbi solitarius collocatur”. Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, Vol. VII, ed. M. Caspar and W. von Dyck (München, 1991): 296.

40 Bernstein, following Cohen, points out that the reference to Kepler will be later changed to “alliquorum,” probably in reference to Leibniz. Cf. Howard R. Bernstein, “Passivity and Inertia in Leibniz’s Dynamics,” *Studia Leibnitiana* 13, no. 1 (1981): 97-113.

41 *Principia philosophiae*, II, §§37, 39, AT VIII, 62-63 (Cottingham I, 241).



In this sense, the reference to “Kepler and M. Descartes” made by Leibniz in the *Theodicy* might appear surprising since both authors have different opinions on this matter. It is easy to find textual evidence that Leibniz was aware and in agreement with Descartes’ notion of inertia in *Principia philosophiae*,<sup>42</sup> and yet, Leibniz refers to Cartesian letters instead, where he talked about inertia in more Keplerian terms. In these letters, Descartes even mentioned the same example of the loaded boats that Leibniz uses on his behalf later on.<sup>43</sup> Bernstein thoroughly proves that Leibniz has a clear idea that there is a “conserving force” that should apply to both rest and motion, even in his earlier writings on physics. A passage from *Theoria motus abstracti* provides strong evidence in this regard:

(8) For where a thing is once at rest, it will always remain at rest unless a new cause of motion occurs. (9) Conversely, a thing once moved will always move with the same velocity and in the same direction if left to itself.<sup>44</sup>

The conviction about this “conserving force” or the tendency of bodies to preserve their state of motion or rest will last through all of Leibniz’s life<sup>45</sup>. We can see some mentions of it in *Tentamen de motuum coelestium causis* (1689) and *De ipsa natura* (1698)<sup>46</sup>. Indeed, it would make no sense to presume that Leibniz—who notably mastered and developed the mechanics of his time—would not have grasped the difference between Keplerian and Newtonian (or Cartesian) notions of inertia.

The problem is that Leibniz never used the term “inertia” to describe this conserving force in relation to the *preservation of motion*. He only uses it to describe the tendency to *preserve rest*. I will not go into the details of why Leibniz

42 “Ad artic. (40 usque ad 44). Duas Naturae Leges verissimas attulit Cartesius artic. 37 et 39, et sua quadam luce claras”. *Animadversiones in partem generalem Principio Cartesianorum*, GP IV, 373.

43 “Et pour ce que, si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l’un que l’autre, cette pareille quantité de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu’au plus petit, on peut dire, en ce sens, que plus vn corps contient de matière, plus il a d’Inertie Naturelle”. Descartes to Mersenne, April 30th, 1639, AT II, 543-544. In an earlier letter, Descartes refuse to recognize something as a “Inertie ou tardiveté naturelle dans les corps”. Although he concedes that “les plus grands corps, estant poussez par vne mesme force, comme les plus grands bateaux par vn mesme vent, se meuvent tousjours plus lentement que les autres; ce qui seroit peut-estre assez pour établir ses raisons, sans auoir recours à cette Inertie naturelle qui ne peut aucunement estre prouuée”. Descartes to Mersenne, December 5th, 1638, AT II, 466-467.

44 *Theoria motus abstracti* (1670-71?), A VI, 2, 265 (L, 140). Bernstein also gives evidence from the letter from Leibniz to Oldenburg, March 11th, 1671. Howard R. Bernstein, “Passivity and Inertia in Leibniz’s Dynamics,” *Studia Leibnitiana* 13, no. 1 (1981): note 17.

45 I take the term of “conserving force” (*vis conservans*) from Bernstein, “Passivity”: 97-113. In turn, he borrows it from E. McMullin, *Newton on Matter & Activity* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1977): 5-27, 61-2.

46 *Tentamen motuum coelestium causis* (1689), GM VI, 149; *De ipsa natura* (1698), GM IV, 510-511.

uses this particular terminology,<sup>47</sup> but I would like to point out that this fact might support Antognazza's case. Indeed, if the term "inertia" is preserved merely to designate the tendency to rest, it would easily line up with primary matter and creaturely limitation. Accordingly, this "conserving force" would be twofold: it would have a negative, passive, primary matter-related aspect (called inertia); and a positive, active, entelechy-related aspect (with no particular term attached to it). The most significant text to support this view might be the following from *De ipsa natura* (1689). There, after the usual reference to Kepler, Leibniz says:

Hence it is in this very passive force of resisting (which includes impenetrability and something more) that I locate the notion of primary matter or bulk [*moles*], which is everywhere the same in a body and proportional to its size, and I show that from this follow laws of motion far different than they would be if only impenetrability and extension were in bodies and their matter. *And just as there is natural inertia opposed to motion in matter, so too in body itself, indeed in all substance, there is a natural constancy opposed to change.* Indeed, this doctrine does not support, but rather opposes those who deny activity [*actio*] to things. For, as certain as it is that matter cannot initiate motion through itself, it is just as certain that a body conceived in and of itself retains an impetus once it is imparted, and remains constant in its mobility [*levitas*], that is, it has the tendency to persevere in that series of its changes, which it has once entered upon, as admirable experiments on motion impressed by a mover in motion also show. *And since these activities and entelechies certainly cannot be modifications of primary matter or bulk [moles], something essentially passive, as the most judicious Sturm has clearly acknowledged (how he did this we shall discuss in the following paragraph), we must judge even from this that a first entelechy must be found in corporeal substance, a first subject of activity, namely a primitive motive force which, added over and above extension (or that which is merely geometrical), and over and above bulk (or that which is merely material), always acts but yet is modified in various ways in the collision of bodies through conatus and impetus.*<sup>48</sup>

In this passage, we can find the notion of inertia related to primary matter and the more general formulation of the "conserving force" ("natural constancy opposed to change") related to entelechies. This division would completely separate inertia from active forces and, thus, Antognazza's hypothesis that Leibniz's inertia is not an actual force becomes more plausible. Nevertheless,

47 On this, see Bernstein, "Passivity": 97-113.

48 *De ipsa natura* (1698), G IV, 510-511 (AG, 161-162) (emphasis added).

there are some other features in the notion of inertia that would prevent us from reaching such a quick conclusion.

Foremost, proposing a rigid division between inertia and the conserving force would violate some critical Leibnizian theses. For instance, Leibniz is a devout supporter of the “equivalence of hypotheses”<sup>49</sup>. To ask for a clear distinction between inertia as a tendency to rest and conserving force as a tendency to preserve rectilinear uniform motion is to violate this principle of the equivalence of hypotheses. Indeed, the equivalence of hypotheses allowed a broader comprehension of inertia: the inclination to preserve motion is equal to the inclination to preserve rest because uniform rectilinear motion and rest are dynamically equivalent. For Leibniz, this equivalence is not a mere phenomenal or physical fact. Instead, it is a metaphysical condition rooted in his monadological philosophy and his concept of space. Criticism of absolute space and defense of relational space is a complex issue in Leibniz’s metaphysics, and this is not the place to deepen on this topic; notwithstanding, we can safely state that it would be incorrect to assume “absolute rest” as an ontologically meaningful concept in his philosophy. One may object that Leibniz has a relativistic notion of motion only at the physical level, but that he advocates for a clear differentiation between activity and passivity at the metaphysical level. That is, in fact, the case: there are plenty of passages where Leibniz refers to the absolute causes of motion while admitting the relativity of motion<sup>50</sup>. Nevertheless, absolute motion at the metaphysical level only refers to the *causes* of motion, while conservative forces are at the phenomenal level.

Secondly, Leibniz usually connects entelechy with derivative forces expressed in the collision of bodies. Primary matter is, on the other hand, connected to conservative force, resisting primitive force, and inertia. Nonetheless, even assuming the cartesian definition of conservative forces,

49 “That is, if we keep the appearances in the given phenomena constant, then whatever the true hypothesis might finally be, to whichever body we might in the end truly ascribe motion or rest, the same outcome would be found in the phenomena in question, that is, the same outcome would be found in the resulting phenomena, even as regards the action of bodies on one another”. *Specimen Dynamicum II* (1695), GM VI, 248 (AG, 131).

50 Cf. *Animadversiones in partem generalem...*, G IV, 369; *Specimen dynamicum II*, GM VI, 248; *Dynamica de potentia II*, secc. 3, prop. 19, GM VI, 507-508; *De causa gravitatis...*, GM VI, 202; Leibniz a Arnould, 30 de abril de 1687, A II, 2, 177-178; Leibniz a Arnould, 9 de octubre de 1687, A II, 2, 242-243. On this issue, cf. Anja Jauering, “Leibniz on Motion and the Equivalence of Hypothesis”, *The Leibniz Review* 18 (2008): 14.

Leibniz uses the term “inertia” in a Keplerian, rather than a Cartesian sense, i.e. to denote the tendency to rest.<sup>51</sup>

However, even when considering this constrained formulation of inertia, Leibniz is advocating for a definition of inertia as a real force. The current conception of inertia as a fictitious force that arises when describing a mass using a non-inertial frame of reference was not available until the eighteenth century, and, as such, it is unlikely that Leibniz would have proposed such an avant-garde position.<sup>52</sup> It is likewise dubious that Leibniz proposed inertia as a mere phenomenal effect of creature finitude, as implied in the passage from the *Theodicy*. Then, a proper account of primary matter should provide a) an explanation of how primary matter relates to creature limitation; b) how it relates to inertia as a non-fictitious force; c) how this could be made consistent with the strong negativity thesis of Aquinas’s tradition.

## V. PRIMARY MATTER AS CREATURE LIMITATION

It is clear by now that, in his mature metaphysics, Leibniz abandoned his former support of the *entitative thesis* in favor of some version of the *negativity thesis*. The scholastic question of whether primary matter can exist without any form is not a relevant issue in Leibniz’s monadology (accordingly, a distinction between *soft* and *strong negativity thesis* is not meaningful). Once substances are defined as monads, and monads are regarded as entelechies, it is obvious that there is no “formless prime matter” in Leibniz’s ontological repertoire, not as a natural being, nor as a product of any supernatural intervention.

Leibniz discussed this issue with Bernoulli in a series of letters from 1698. The conversation starts with a strong denial of the *entitative thesis* by Leibniz: “Matter itself or mole, what can be called primary matter, is not a substance, nor an aggregate of substances, but something incomplete. Secondary matter or mass is not substance, but substances”.<sup>53</sup> In his answer, Bernoulli confessed some perplexity and asks for clarification. Leibniz’s reformulate his view in terms of passivity:

51 Cf. Domenico Bertoloni Meli, *Equivalence and Priority. Newton versus Leibniz* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 31.

52 Cf. Meli, *Equivalence*: 29, note 17.

53 Leibniz to Johann Bernoulli, August 22th / September 1st, 1698 GM III, 536-7. Other passages with a straightforward denial of the *entitative thesis* may be found in: Leibniz to De Volder, July 6th, 1701, G II, 225.

You ask 1<sup>st</sup>: What do I understand by matter itself or primary matter or mole as different from secondary matter? I answer: that which is merely passive and separated from souls or forms.<sup>54</sup>

You ask 2<sup>nd</sup>: What is “incomplete” to me? I answer: passive without active, active without passive.<sup>55</sup>

In a subsequent letter, Leibniz equated activity and entelechy, on one hand, and passivity and matter on the other hand.

When I said that primary matter is that which is merely passive and separated from souls or forms, I said the same thing twice; that is to say, that it is merely passive and separated from all activity. Indeed, forms are nothing more than activities or entelechies; and substantial forms are primitive entelechies.<sup>56</sup>

The immediate consequence of this equation is that there are no entelechies without primary matter because that would imply pure activity, a characterization that can be only attributed to God<sup>57</sup>. Bernoulli questions whether angels are not pure forms, to which Leibniz answers, by quoting the Church Fathers, that even angels have primary matter<sup>58</sup>. So the scholastic *soft negativity thesis*, which states that there is no primary matter without a form, is subverted here in a peculiar reformulation: no finite form is ever found without primary matter.

In this sense, Antognazza rightly states that, for Leibniz, limitation and primary matter are closely related; for limited creatures, and only them, have primary matter as a blueprint of their finitude. Since inertia is an effect of primary matter, it is also linked to imperfection and limitation:

Inertia and resistance are derivative features in bodies of the primitive passivity which is an aspect of all created substances due to the necessary imperfection and limitation of creatures qua creatures. Their limitation is nothing else than an instance of non-being.<sup>59</sup>

Accordingly, the primary matter should be understood under the scope of the *strong negativity thesis*. Primary matter does not exist in itself since it is an instance of a lack of existence. Nevertheless, as I have proved above, this falls

54 Leibniz to Johann Bernoulli, September 20th/30th, 1698, G III, 541-2.

55 Leibniz to Johann Bernoulli, September 20th/30th, 1698, G III, 541-2.

56 Leibniz to Bernoulli, November 18th / 28th, 1698, G III, 551.

57 See also Leibniz to Des Bosses, October 16th, 1706, G II, 324 (Lodge, 79).

58 Cf. Leibniz to Bernoulli, December 17th / 27th, 1698, G III, 560. For Leibniz, angels have primary matter, though not necessarily secondary matter, and an organic body, cf. Leibniz to Des Bosses, October 16th, 1706, G II, 324 (Lodge, 79).

59 Antognazza, “Primary Matter”: 179.

in contradiction with the notion of resistance and inertia as positive forces, since they should be considered an effect of non-being.

I would like to stress the importance of the notion of “limitation” in this context. Certainly, this is a term that Leibniz uses as a synonym for finitude:

42. It also follows that creatures receive their perfections from the influence of God but that their imperfections are due to their own nature, which is incapable of being limitless. For it is in this that they differ from God.<sup>60</sup>

Nevertheless, Leibniz also uses “limitation” in connection with “modification” and “variation”.<sup>61</sup> “Modification” is a very obscure notion as well; although, both terms seem to be used as metaphors extracted from geometry. Leibniz himself points out this analogy in some passages.<sup>62</sup> Both, “modification” and “limitation”, are used to describe the relationship between primitive and passive force.

Otherwise each monad would be a divinity. It is not in the object but in the modification of their knowledge of the object that the monads are limited. They all move confusedly toward the infinite, toward the whole, but they are limited and distinguished from each other by the degrees of their distinct perceptions.<sup>63</sup>

This implies that “limitation” is not only a synonym for “finitude” in absolute terms; it is rather a *relative* or *respective* notion. “Limitation” implies a “position” in the whole universe<sup>64</sup>. This position is the *point de vue* of the monad, i.e., its perspective. The result of that limitation is derivative force, which is expressed in phenomena such as the collision of bodies.<sup>65</sup> The passive aspect of collision is resistance and inertia (derived from primary matter); the active aspect of collision is *vis viva* (derived from entelechy). Both derivative forces—passive and active—are a consequence of the limitation of primary forces.

Moreover, through derivative force, primitive force is altered [*variatur*] in the collisions of bodies, namely, in accordance with whether the exercise of primitive force is turned inward or outward.<sup>66</sup>

60 *Monadologie*, 42, G VI, 613 (L 647).

61 *Nullum quidem librum...*, G IV, 397.

62 Cfr. Leibniz to Wolff, s/f, LW, 130; Leibniz to Bernoulli, November, 18th [28th], 1698, GM III, 552; *Nullum quidem librum...*, G IV, 397.

63 *Monadologie*, 60, G VI, 617 (L 649).

64 This “position” is also a metaphorical term since Leibnizian monads are not distributed in space. Instead, the extension of phenomena results from monads. Cf. Leonardo Ruiz-Gómez, *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo* (Pamplona: EUNSA, 2014): chapter 4.

65 Leonardo Ruiz-Gómez, “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz: modificación y limitación”, *Tópicos* 48 (2015): 141-168.

66 *Nullum quidem librum*, G IV, 397 (AG, 254).

This understanding of the notion of “limitation” demands an amendment to the *strong negative thesis* and Antongazza’s case. Indeed, primary matter is related to creaturely limitation. But the main purpose of distinguishing between active and passive forces is not to denote limitation and finitude, but passivity and activity. Again, Antognazza is correct in pointing out that pure activity equals perfection in Leibniz’s thought, and thus, imperfection implies passivity. However, it is the expression between monads, and not passivity, where one may find the roots of limitation or modification of entelechies.

It is true that, for Leibniz, primary matter is a “way to describe limitation”.<sup>67</sup> Nevertheless, “limitation” is not only an “instance of non-being”, since, in that case, it would not sufficiently explain the positive features of derivative forces.<sup>68</sup> The term also designates the modification of substances through expression at the monadological level and through collision at the phenomenal level.

52. It is in this way that actions and passions are mutual among creatures. For God, comparing two simple substances, finds the reasons in each which oblige him to adapt the other to it, with the result that whatever is active in certain respects is passive considered from another point - active insofar as what we distinctly know in it serves as a reason for what happens in another, but passive insofar as the reason for what happens in it is found in what we know distinctly in another.<sup>69</sup>

67 Cfr. Antognazza, “Primary Matter”: 185.

68 One blind referee kindly pointed out that my objections to Antognazza’s account dismiss a central feature of Leibniz’s philosophy, namely, the “gap problem”: “In short: how is it possible to explain the connection between radically heterogeneous entities (such as simple monads and the bodily realm)?” The referee argues that, in attempting to save some positivity in primary matter, I would be neglecting the radical difference between the realm of monads and phenomena: “For example, using the author’s strategy, one could argue that monads must be material, for, otherwise, how could they relate to material bodies?” I argue that this “gap” problem should be reconsidered in light of Leibniz’s philosophy of expression. I’m afraid I won’t be able to thoroughly explain here his theory of expression, but I’d like to emphasize a feature that can be useful for the “gap” problem. Sets of individuals express each other when they preserve some kind of structure between their elements even when there is no shared property between the individuals of one set and those of the other. In this sense, monads and phenomena indeed share no properties, however, they express each other. So, although the “gap” problem is not avoided, there are some features of one set that can be explained in terms of the other set. Similarly, there is no shared property between primary matter and inertia or any other phenomenal feature (as suggested by the referee). Yet, there are relations between primary matter and entelechy that should mirror the relation between active and passive forces in phenomena. That cannot be done if we consider primary matter as mere non-being. For, if primary forces are understood as mere negativity, the pair of derivative forces (active and passive) would not mirror the pair primitive forces (active and passive).

69 *Monadologie*, 52, G VI, 615 (L, 648).

## VI. CONCLUSION

Leibniz used the term “primary matter” throughout most of his entire intellectual life. In his later metaphysics, he vindicates the scholastic notions of “entelechy” and “primary matter” as fundamental parts of his monadological system.

During the early period of his philosophy, he seemed to advocate for an *entitative thesis* in regards to primary matter, as he thought of it as some sort of extended-cartesian-substratum. In this sense, he joined the scholastic tradition that argues that, if primary matter had no actuality at all, it would be nothing. Accordingly, it should have some sort of entity to explain its existence (*entitative thesis*).

In the so-called middle years, Leibniz stopped using the term “primary matter” except in a draft copy of a letter to Arnauld. There seems to be a turning point in Leibniz’s understanding of primary matter. From this moment onwards, it stopped being extended and becomes some sort of principle. This idea evolved until primary matter became the primitive passive force of the monad: the monadological source of inertia, resistance, and passivity.

Antognazza has argued that Leibniz embraces a radical version of the *negativity thesis* by admitting one premise of the *entitative thesis*: If the primary matter has no actuality at all, it would be nothing. The primary matter is pure potentiality; therefore it lacks any reality. I have shown that this is not an adequate interpretation of primary matter, since it fails to explain the positive aspects of derivative forces that are rooted in it. Although the primary matter is closely related to the limitation of monads, this does not mean that the term designates merely a lack of existence. Instead, it refers to the expression between monads and the point of view that determines their identity.

It remains to be explained how this account relates to the *strong negativity thesis* of the scholastic tradition. In my opinion, by connecting primary matter to passive forces, Leibniz was making a reformulation of the *negativity thesis* problem: in his mind, primary matter without a form is impossible, but, at the same time, also a finite entelechy without matter. Since pure passivity (i.e. primary matter) cannot exist by itself, Leibniz is a modern supporter of the *strong negativity thesis*. Nevertheless, as far as he commits to the connection between inertia and primary matter, it is not possible to understand the latter as a mere no-being. In this sense, his position is not too far from what we might think as the paradoxical opinion of Aquinas, for whom primary matter is deployed of any activity, but, at the same time, is a “real” principle of natural beings.



## REFERENCES

### PRIMARY SOURCES

- A = *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt: Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923.
- AG = G. W. Leibniz. *Philosophical Essays* (Roger Ariew, Daniel Garber, eds.), Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.
- Arthur = *The Yale Leibniz: The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem 1672-1686* (Richard Arthur, ed.) New Haven: Yale University Press, 2001.
- G = *Leibnizens mathematische Schriften*. (C. I. Gerhardt, ed.). Berlin: Hildesheim, 1962.
- GM = *Leibnizens mathematische Schriften*. (C. I. Gerhardt, ed.). Berlin: Hildesheim, 1962.
- Huggard = *Theodicy Essays: On the Goodness of God, the Freedom of Man and The Origin of Evil* (Austin Farrer, ed. and E. M. Huggard, tr.) New Haven, Yale University Press, 1952.
- L = *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, (Leroy E. Loemker, ed.) Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Lodge = *The Yale Leibniz: The Leibniz-De Volder correspondence: with selections from the correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli* (Paul Lodge, ed.) New Haven: Yale University Press, 2012.

### SECONDARY SOURCES

- Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York, 1999. Online edn, Oxford Academic, 1 Nov. 2003.
- Antognazza, Maria Rosa. “Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz.” *Studia Leibnitiana* 46, no. 2 (2014): 167-186.
- Aquinas, Thomas, *Corpus Thomisticum*, edited by Enrique Alarcon. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000. Online: <https://www.corpusthomisticum.org/>.
- Augustine, Saint. *Confessions*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1953.
- Bernstein, Howard R. “Passivity and Inertia in Leibniz’s Dynamics.” *Studia Leibnitiana* 13, no. 1 (1981): 97-113.
- Brock, Stephen L. “Thomas Aquinas and What Actually Exists.” In *Wisdom’s Apprentice. Thomistic Essays in Honor of L. Dewan OP*, edited by P. Kwasniewski, 13-39. Washington, D.C.: Catholic University of America, 2007.
- Burgersdijk, Franciscus. *Collegium physicum*. Leiden: Ex Officina Elziviriorum, 1642.
- Dabillon, André. *La physique des bons esprits, ou l’idée et abrégé d’une physique familière et solide*. Paris: Sebastien Piquet, 1643.
- Descartes, René. *The philosophical writings of Descartes I*, edited by John Cottingham et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985.

- Duarte, Shane. "Leibniz and Prime Matter." *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 3 (2015): 435-460.
- Garber, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Jauernig, Anja. "Leibniz on Motion and the Equivalence of Hypotheses." *The Leibniz Review* 18 (2008): 1-40.
- Kepler, Johannes. *Gesammelte Werke, Vol. VII*, edited by Max Caspar and Walter von Dyck. München: C. H. Beck, 1991.
- McGuire, James E. "'Labyrinthus Continui': Leibniz on substance, Activity and Matter," edited by Roger Woolhouse. *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments III* (London and New York: Routledge, 1994), 289-320.
- McMullin, Ernan. *Newton on Matter and Activity*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.
- Meli Bertoloni, Domenic. *Equivalence and Priority. Newton versus Leibniz*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Nita, Adria. "Leibniz and prime matter", *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 3 (2015): 435-460.
- Ockham, Guillelmus. *Opera philosophica et theologica VI*, edited by Stephanus Brown. New York: The Franciscan Institute, 1984.
- Pasnau, Robert. *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Ruiz-Gómez, Leonardo. *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Ruiz-Gómez, Leonardo. "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz: modificación y limitación". *Tópicos*, 48 (2015): 141-168.
- Scoto, Duns. *Opera philosophica IV*, edited by G. J. Etzkorn. New York: The Franciscan Institute, 1997.
- Suarez, Franciscus. *Disputationes metaphysicae*, digitalized and edited by Salvador Castellote and Michael Renemann, 2016, <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>
- Trésor de la langue Française informatisé*, <http://www.atilf.fr/tlfi>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine.

Leonardo Ruiz-Gómez  
 Facultad de Filosofía  
 Universidad Panamericana, México  
 Jerez #10, Insurgentes Mixcoac  
 03920 Ciudad de México (México)  
<https://orcid.org/0000-0002-8229-713X>



**¿OBJETIVISMO O SUBJETIVISMO?  
LA TEORÍA HILEMÓRFICA DEL PRECIO DE FRANCISCO DE  
VITORIA COMO SALIDA DE UN FALSO DILEMA**

***OBJECTIVISM OR SUBJECTIVISM? FRANCISCO DE VITORIA'S  
HYLEMORPHIC THEORY OF PRICE AS A WAY OUT OF A FALSE  
DILEMMA***

FELIPE SCHWEMBER

*Universidad del Desarrollo, Chile*

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

*Universidad Adolfo Ibáñez, Chile*

Recibido: 30-12-2022

Aceptado: 6-9-2023

RESUMEN

El presente trabajo procura explicar la teoría del justo precio de Vitoria a partir de una analogía con la teoría hilemórfica. De conformidad con dicha analogía, sostenemos que en la teoría del justo precio de Vitoria concurren factores subjetivos y objetivos, que hacen las veces de la forma y de la materia del precio, respectivamente. Sostenemos que mientras los factores objetivos cumplen una función puramente descriptiva, en tanto contribuyen a explicar el precio que de hecho tiene un bien, los factores subjetivos desempeñan además una función normativa, en la medida en que explican cómo éstos se deben formar. Más concretamente, defenderemos que los factores subjetivos expresados en la “estimación común” de que habla Vitoria deben ser considerados como los únicos criterios normativos relevantes a la hora de determinar el justo precio. La razón

es que la existencia de una estimación común garantiza que ninguna de las partes pueda aprovecharse de la necesidad de la otra o, lo que es lo mismo, que la voluntariedad de ninguna de las partes se encuentra lastrada por la necesidad.

*Palabras clave:* filosofía de la economía, justicia contractual, justo precio, teoría del valor.

## ABSTRACT

The current work attempts to explain Francisco de Vitoria's theory of just price by making an analogy with hylemorphic theory. Working with this analogy, we maintain that Vitoria's just price theory concurs with subjective and objective factors, which serve as the form and material of the price, respectively. We maintain that while objective factors perform a purely descriptive function in that they help explain the actual price that a good has, subjective factors also play a normative function to the extent that they explain how these factors should be formed. More specifically, we defend the position that the subjective factors expressed in the "common estimation" to which Vitoria refers should be considered the only normative criteria that are relevant when it comes to determining a just price. The reason is that the existence of a common estimation guarantees that no party be able to take advantage of the necessity of any other or—which is the same thing—the intent of any party find itself encumbered by necessity.

*Keywords:* philosophy of economics, contractual justice, just price, value theory.

## I. INTRODUCCIÓN

Es ya un lugar común de cierta literatura especializada afirmar que los teólogos salmantinos anticiparon aspectos importantes de la teoría subjetiva del valor económico de los bienes<sup>1</sup>. Aunque esta anticipación no habría llegado al punto de

<sup>1</sup> Cf. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford University Press: New York, 1994), 94-95; Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain* (Indianapolis: Liberty Fund, 2015), 103-108; Antonio Roldán-Ponce, "Moral y teoría económica en la Escuela de Salamanca", en *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, coord. por Ángel Poncela González (Madrid: Verbum, 2015), 356-362; León M. Gómez Rivas, "La teoría del valor en la Escuela de Salamanca", en *Modernidad de España: apertura europea e integración atlántica*, ed. por Antonio Miguel Bernal Rodríguez (Madrid: Marcial Pons, 2017), 293-300; Raymond De Roover, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy", *The Journal of Economic History* 18, no. 4 (1958), 418-437; André Azevedo Alves and José Manuel Moreira, *The Salamanca School* (New York / London: Continuum, 2010), 71-73; Alejandro Antonio Chafuén, "Just Pricing", en *Brill's Companions to the Christian Tradition*, ed. Christopher M. Bellito

avizaror la teoría marginalista del valor de fines del XIX, sí habría permitido superar algunos errores pretendidamente atávicos de la escolástica precedente: concretamente, su intento por establecer un criterio para determinar el justo precio de los bienes por la vía de recurrir a factores de valoración puramente objetivos<sup>2</sup>.

Esta pretendida anticipación, que resulta celebrada por algunos, es, sin embargo, desestimada por otros, en el entendido de que la atribución de una teoría subjetiva del valor a los salmantinos produce graves dificultades sistemáticas, dado el propósito moral que persigue su propia reflexión, encaminada a arribar a una noción de valor que permita despejar el problema del justo precio. Por tal motivo, sería más razonable pensar que, en el contexto de una teoría moral, es preferible remitir a factores objetivos la determinación del justo precio o, al menos, parecería que es necesario asignar a tales factores un rol preponderante. Los factores subjetivos parecen dar pábulo a una gran arbitrariedad y, por lo mismo, no resultan claramente conciliables con el bien común<sup>3</sup>.

(Leiden / Boston: Brill, 2021), 498-521; Alejandro Antonio Chafuén, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado* (Santiago de Chile: Fundación por el Progreso, 2013), 185-226; José Luis Cendejas Bueno, “Ciencia económica y pensamiento económico de la Escuela de Salamanca”, *Relectiones* 7 (2020): 100-102.

<sup>2</sup> En realidad, ha de decirse que la teoría del valor que pone la “estimación común” como el principal criterio para definir un precio justo y, por ende, que parece asignarle un fundamento subjetivo, puede encontrarse explícitamente elaborada ya a finales del siglo XIII en Pedro Olivi. De hecho, esta doctrina habría sido indirectamente apropiada por los teólogos salmantinos, sobre todo a través de las obras de Bernardino de Siena, Antonino de Florencia y Conrado Summenhart, por nombrar a los más importantes. Cf. José Antonio Valdivia Fuenzalida y Felipe Schwember, “Voluntariedad, justicia y bien común en *De contractibus* de Pedro Olivi”, *Convivium* 35 (2022): 75-104; Álvaro Perpère Viñuales, “Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su *Tractatus de contractibus*”, *Cauriensia* XI (2016): 263-278; Odd Langholm, “Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory,” *Journal of the History of Economic Thought* 31-2 (2009): 131-141; Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 100-112; Raymond de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant’Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages* (Boston: Harvard University Press, 1967), 19-20, 41-42; Raymond de Roover, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes* (Montréal / Paris: Institut d’études médiévales / Vrin, 1971), 27; Rafael Ramis Barceló, “Estudio preliminar”, en Pedro Olivi, *Tratado de los contratos* (Madrid: Dykinson, 2017), 40-58; Joel Kaye, *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 72-76. Aunque es discutible, podría incluso decirse que ya encontramos algunos elementos de esta teoría claramente desarrollados en Alberto Magno y Tomás de Aquino, sobre todo en el primero. Cf. Raymond de Roover, “The Concept of the Just Price”: 422; Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 72-76; Joel Kaye, *History of Balance*, 95-106; Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money, and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350* (Leiden / New York / Köln: Brill, 1992), 168-197.

<sup>3</sup> De ahí probablemente que varios estudiosos se hayan esforzado por enfatizar la presencia de factores objetivos tanto en la doctrina de Vitoria como en la de otros escolásticos o, por lo menos, de atenuar la importancia de la estimación en tanto que es un factor subjetivo. Cf. Genara Castillo Córdova y María Idoya Zorroza, “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, no. 1 (2015), 77-83; María Idoya

En lo que sigue abordaremos algunos de estos problemas a la luz de la filosofía del derecho de Francisco de Vitoria, cuya sutil reflexión sobre estos asuntos sirvió además de base para desarrollos posteriores del problema en sus epígonos salmantinos. Concretamente, a partir de los textos de Vitoria queremos sostener tres cosas. En primer lugar, que su teoría del valor permite conciliar exitosamente la teoría subjetiva del valor con los requerimientos de una teoría del justo precio de los bienes. En segundo lugar, queremos sostener que, en realidad, es más adecuado considerar la teoría del valor económico de los bienes que propone Vitoria en analogía con la teoría hilemórfica: en circunstancias ordinarias, el justo precio de un bien resulta de la concurrencia, por una parte, de la dimensión subjetiva, recogida bajo el concepto de “estimación común”, que proporciona la forma del precio y, por otra, la dimensión objetiva (escasez, aptitud de un bien, etcétera), que proporciona la materia. En tercer lugar, sostenemos que la explicación de Vitoria acerca del precio legal debe entenderse según el mismo modelo hilemórfico ya señalado: allí donde no hay estimación común, y existen, por tanto, únicamente factores objetivos para la determinación del justo precio, la forma del mismo es y debe ser proporcionada por el juicio del hombre prudente.

La estructura del presente trabajo sigue, aproximadamente, el orden de las tesis ya indicadas. Comenzaremos con una presentación muy general de la posición del propio Vitoria, que servirá, además, para introducir algunos de los problemas generales de la teoría del valor económico de los bienes. A continuación, expondremos lo que llamaremos la “teoría hilemórfica del precio” desarrollada por Vitoria, en sus dos dimensiones, tanto por lo que se refiere al precio natural como por lo que se refiere al precio legal. Por medio de esta exposición, procuramos probar que la contraposición entre teoría objetiva del valor y teoría

Zorroza, “Introducción”, en Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, trad. por María Idoya Zorroza (Eunsa: Pamplona, 2006), 52-53; Daniel Marín Arribas, *Destapando al liberalismo. La Escuela Austriaca no nació en Salamanca* (Madrid: SND Editores, 2018), 45-72; Daniel Marín Arribas, “Breve análisis comparativo sobre la teoría del valor y del precio de la Escuela Hispánica y la Escuela Austriaca”, *Revista Razón Española* 181 (2013): 153-189; Marcelino Zalba, “El valor económico en los escolásticos”, *Estudios Eclesiásticos* 18-68 (1944): 5-36; Francisco Gómez Camacho, “Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* 2 (1998): 59-61; Álvaro Perpere Viñuales, “Caballos, ratones, gemas y pulgas: un debate olvidado sobre el fundamento último del valor económico y de los precios entre Tomás de Aquino, Conrado Summenhart, Domingo de Soto y Diego Covarrubias”, *Cauriensa* 15 (2020): 529-549; Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico* (Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1957), 20-21; Raúl González Fabre, “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”, *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997): 634-648; Barry Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith: Hesiod to Lessius* (London: George Allen and Unwin, 1975), 222; Fabio Monsalve, “Scholastic just price versus current market price: is it merely a matter of labelling?,” *The European Journal of the History of Economic Thought* 21, no. 1 (2014): 4-20.

subjetiva del valor económico es artificial y conduce a un falso dilema, que puede ser, en realidad, fácilmente evitado: el justo precio viene determinado por el juicio de los hombres, pero no por su gusto u opinión *simpliciter*, ya que hay factores objetivos que necesariamente inciden en dicho juicio, de modo de hacerlo inteligible para otras personas. Del mismo modo, tales factores objetivos, en conjunción con condiciones institucionales y legales perfectamente identificadas por Vitoria, garantizan el cumplimiento de los requisitos para que los intercambios sean justos. Por último, y al hilo de todas las reflexiones anteriores, concluiremos con algunas reflexiones acerca de la concurrencia de los elementos subjetivos y objetivos en las diferentes teorías del valor económico, lo que permitirá probar que la igual voluntariedad de las partes es el criterio último de determinación del precio justo.

## II. VITORIA Y EL PROBLEMA DEL JUSTO PRECIO

Vitoria aborda el problema del justo precio en la cuestión 77, artículo 1, de su *Comentario* a la Ila-IIae de la *Suma de teología*. Allí se pregunta si es lícito que un bien sea vendido por un precio mayor al que vale o si es lícito comprarlo por un precio menor. Esta es la misma pregunta que encontramos en la cuestión comentada de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino. Su primera conclusión se limita a afirmar que “incurrir en fraude en la venta y en la compra para que alguien venda una cosa por encima de su precio justo es pecado”<sup>4</sup>. Con ello no sólo responde positivamente a la pregunta, sino que, además, deja clara la idea de que cualquier compra o venta realizada por menos o por más del valor del bien es un pecado que cae dentro del género del “fraude”. Esta explicación tiene importancia porque revela que, al menos uno de los criterios generales conforme a los cuales juzgar la rectitud de las compraventas, es la voluntariedad de las partes contratantes, por cuanto el fraude afecta precisamente a la posibilidad de que el intercambio sea auténticamente voluntario.

Luego, profundizando en la cuestión del precio, Vitoria señala:

Mas hablando de la cosa esencialmente, hay una segunda conclusión: vender una cosa más cara de lo que es justo, o comprar una cosa más barata de lo que

<sup>4</sup> Todas las traducciones del texto de Vitoria pertenecen a María Idoya Zorroza. Para citarlo, usaremos la abreviación *De justitia*, siguiendo el título del tomo IV. Cf. Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*. Todas las referencias siguen la numeración de epígrafes de la edición de Beltrán de Heredia. Cf. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, tomo IV: *De justitia*, edición de R. P. Vicente Beltrán de Heredia (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934). Para esta cita, Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 1 (trad. Zorroza, 83).

es justo, es injusto e ilícito. Se prueba esto, porque la compraventa ha sido introducida por la común utilidad del comprador y vendedor, puesto que uno necesita la cosa de otro y, al contrario. Luego el contrato ha de ser establecido entre ellos según la igualdad de la cosa, porque lo que ha sido introducido para una utilidad común, no ha de ser más en perjuicio de uno que del otro<sup>5</sup>.

Esta respuesta infiere simplemente una conclusión obvia, que se deriva de la motivación que las partes tienen a la hora de celebrar un intercambio: toda compraventa existe en la medida en que aquellos que la realizan buscan obtener una utilidad de ella, dado que cada parte cede lo suyo para obtener otra cosa que necesita. Por ende, por principio, el contrato de compraventa supone que haya igualdad en el beneficio obtenido por cada parte, de modo que ninguna de las dos resulte perjudicada. Esto parece aún bastante general y obvio, casi trivial, pues no podría razonablemente atribuirse voluntariedad en la celebración de la compraventa a la parte que sale perjudicada por ella. De ahí que, al principio, esta clase de situación sea equiparada al fraude<sup>6</sup>. Una vez aclarado esto, Vitoria introduce lo que puede denominarse el segundo criterio general conforme al cual juzgar la rectitud de una compraventa: el precio. Lo hace cuando afirma que:

Pero ocurre de este modo que la cantidad de aquello de lo que se sirve el hombre se mide según un precio dado, para lo cual se ha inventado la moneda. Luego, si el precio excede la cantidad del valor de la cosa, o, al contrario, la cosa excede el precio, se sigue que se elimina la igualdad de justicia; y, en consecuencia, vender más cara una cosa o comprarla más barata de lo que vale es en sí mismo algo injusto e ilícito<sup>7</sup>.

La idea general es que los precios serán justos o injustos según la cantidad de moneda intercambiada en cada caso. El eventual exceso o defecto de tal cantidad supondría que la compraventa sería injusta, pues en tal caso el acuerdo cedería en beneficio de solo una de las partes o, dicho de otro modo, se rompería la igualdad en las prestaciones que se deben recíprocamente los contratantes y que la justicia conmutativa manda preservar<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 1 (trad. Zorroza, 83).

<sup>6</sup> Para Vitoria, de hecho, se puede decir que, en cierto sentido, nadie padece una injusticia por su propia voluntad, incluso tratándose de intercambios. Cf. Raúl González Fabre, “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”, 612. Todo ello sin perjuicio de que la “común utilidad” de la compraventa invite a pensar que las partes deben esforzarse por identificar un precio que convenga a ambas.

<sup>7</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 1 (trad. Zorroza, 83).

<sup>8</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1131b4-14. Cabe recordar aquí que las compraventas caen dentro de la justicia conmutativa, cuyo criterio es la igualdad proporcional de las partes. Sobre este punto y su recepción en la primera escolástica, cf. Joel Kaye, *History of Balance*, 88-95; Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, 37-55; Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, 13-29. En



Lo anterior conduce al punto más complicado, que, en rigor, justifica el planteamiento de la cuestión, a saber, el del establecimiento de lo que sería un precio “real” de los bienes. ¿Cómo podría saberse si algo ha sido vendido por “más de lo que vale” si no hay algo así como un precio “objetivo” que sirva de criterio de juicio? Como la existencia de tal criterio no es obvia, todo el interés de la pregunta reside entonces en determinar si lo hay, de modo de poder determinar ese precio real. Solo una vez hallado puede resolverse el problema del justo precio, requerido para la rectitud de una compraventa.

El primer criterio que Vitoria analiza y descarta es un criterio ontológico, es decir, un criterio que explique el valor a partir de alguna cualidad o propiedad que se encuentre en la cosa que se trata de valorar o que remite directamente a ella. Más precisamente, este primer criterio en el que se detiene Vitoria es la naturaleza misma o el valor ontológico de una cosa:

En primer lugar, que el precio de las cosas no se establece por su naturaleza, esto es, según la naturaleza de las mismas cosas, de modo que entre la cosa que se vende y lo que se da por ella no hay ninguna proporción, pues son realidades de diversa especie; sino que el precio de la cosa se determina por la común estimación de los hombres o por un acuerdo. Por ejemplo, se vende un caballo por oro; según la naturaleza de las cosas no habría ninguna igualdad entre el caballo y el oro, porque el caballo es más perfecto que el oro, ya que difiere del oro por una diferencia específica (...) Luego no queda otra opción, sino que el precio de la cosa haya de ser calculado por la común estimación de los hombres<sup>9</sup>.

No hay nada que pertenezca objetivamente a una cosa que permita establecer el valor que se le asigna dentro de los intercambios. De hecho, los intercambios que normalmente realizan las personas resultarían completamente incomprensibles si se los quisiera explicar a partir del valor ontológico de los bienes. Conforme a ese valor, es absurdo preferir, por ejemplo, los diamantes a los ratones, pues estos tienen más perfecciones que aquellos. La razón que ofrece Vitoria para explicar esta disparidad entre tipos de valores —i.e., el valor ontológico y el valor económico de los bienes— es que “entre la cosa que se vende y lo que se da por ella no hay ninguna proporción”.

Vitoria, cf. especialmente José Luis Cendejas Bueno, “Justice and just Price in Francisco de Vitoria’s Commentary on Summa Theologica II-II q. 77,” *The Journal of Philosophical Economics* 14, 1-2 (2021): 1-32; Raúl González Fabre, “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”: 601-654. Estos dos autores articulan la teoría general de la justicia de Vitoria con su aplicación a la teoría del precio justo.

<sup>9</sup> Vitoria, *De iustitia*, q. 77, a. 1, n. 2 (trad. Zorroza, 84).

Resulta perfectamente comprensible que, una vez que se desecha el valor ontológico como criterio de valoración económica, se afirme que “todas las cosas que se intercambian deben ser comparables de alguna manera”<sup>10</sup> y que es precisamente la moneda la que “igualada todas las cosas haciéndolas conmensurables”<sup>11</sup>. Dado que la moneda es una convención, debe entenderse que la conmensurabilidad por la que es posible el intercambio es también ella misma una convención. Y a eso se refiere precisamente Vitoria cuando afirma que lo único que permite establecer el valor de un bien es la “común estimación de los hombres” o “un acuerdo”: si no hay conmensurabilidad ontológica entre los bienes que se intercambian, su equiparación no puede tener lugar más que por medio de una conmensurabilidad que posea, al menos, un elemento subjetivo, plasmado en una clase de acuerdo.

Ahora bien, el paso del valor ontológico a la valoración subjetiva por medio de la estimación común en el razonamiento anterior no es suficiente aún para resolver el problema del justo precio. Después de todo, si de lo que se trata es de dar con ese justo precio, parece, al menos *prima facie*, insatisfactorio remitir sin más a un acuerdo, sin ofrecer alguna determinación ulterior. Si ese fuese el caso, el único criterio de rectitud de las compraventas sería la mera voluntariedad y toda la disquisición adicional acerca del justo precio parecería ser superflua o redundante: un intercambio es justo por el simple hecho de que dos individuos acordaron un precio<sup>12</sup>. Eso obligaría, por ejemplo, a tener las compraventas en que una de las partes celebra bajo un gran apremio o urgencia (i.e., con voluntad mixta) sin más como “justas”. Y, por último, sin alguna precisión ulterior, la estimación o valoración podría entenderse simplemente como sinónimo de “arbitrariedad” o, al menos, no podría excluirse tal arbitrariedad en la determinación del justo precio. En resumen, y dicho aún de otro modo, la mera referencia a la valoración subjetiva podría todavía suponer renunciar por completo a todo intento por definir algo así como un precio “real” y, consecuentemente, a la pregunta por el precio justo<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V 1133a19-20.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V 1133b22-24.

<sup>12</sup> Como suele ocurrir en las discusiones contemporáneas, que no profundizan en el asunto, lo que vuelve aún tan valiosa la teoría que estamos examinando. Cf. Juan Manuel Elegido, “The Just Price: Three Insights from the Salamanca School,” *Journal of Business Ethics* 90 (2009): 29-46.

<sup>13</sup> Como, por ejemplo, Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 163, siguiendo, por su parte, a Robin G. Collingwood, “Economics as a Philosophical Science,” *International Journal of Ethics* 36 (1926): 174.

Sin embargo, todos estos recelos son exagerados por, al menos, dos razones. En primer lugar, el concepto de “justo precio” aún puede tener un papel que jugar a la hora de determinar la rectitud de una compraventa, a pesar de que, por otra parte, el criterio para determinar dicha rectitud sea la voluntariedad de las partes. Dicho de otro modo, el justo precio no necesita ser un concepto superfluo o redundante, aun cuando tal voluntariedad juegue un rol central. Volveremos sobre esto después, a propósito de la dificultad que supone la celebración de contratos con voluntad mixta.

En segundo lugar, las prevenciones apuntadas son injustificadas, porque la estimación a la que se refiere Vitoria es, precisamente, común. Una vez desechado el valor ontológico como criterio de determinación del justo precio, no parece haber más alternativa que admitir que la reducción recíproca de una cierta cantidad de bienes de un cierto género a otra (supongamos, 100 tenedores a cambio de un paseo en barco) no puede tener lugar más que por medio de la voluntad de los hombres, que consienten en dicha reducción. De hecho, el uso del dinero, que facilita enormemente esa reducción, podría aducirse como una prueba ulterior de esa voluntad. Pero de todo ello no se sigue que esa voluntad sea arbitraria ni, mucho menos, caprichosa. Por el contrario, y como se aprecia en la explicación de Vitoria, el valor de un bien deriva de la manera concreta en que comúnmente se lo valora en los distintos contratos de compraventa que se realizan en un determinado tiempo y lugar. La idea de un acuerdo que subyace al concepto de estimación común no se refiere ni a una suerte de contrato social deliberado o planificado ni a un acuerdo puntual celebrado entre dos personas. El acuerdo a que apunta Vitoria con el concepto de “estimación común” es el conformado por los distintos contratos particulares que se cierran en un determinado momento y lugar y que definen un precio promedio. El acuerdo, más específicamente, es el acuerdo común y tácito que tiene lugar en una determinada comunidad respecto del valor de un determinado bien. Dicho acuerdo se expresa en un determinado precio, que sirve de rasero para determinar el justo precio de un bien y, consecuentemente, la rectitud de una compraventa determinada.

El carácter “común” del precio se explica por sí mismo: no es este o aquel contrato singular ni, por tanto, la voluntad de tales o cuales personas singulares, las que sirven de baremo para establecer el justo precio, sino el conjunto total de acuerdos celebrados en un determinado tiempo y lugar, respecto de un mismo bien. El carácter que aquí hemos llamado “tácito” se explica, por su parte, por el carácter emergente de ese valor, que resulta del conjunto total de acuerdos celebrados por los particulares, aun cuando, por otra parte, nadie haya concurrido para convenir expresamente en él. Este carácter tácito o emergente explica, asimismo, que para las partes de un contrato el precio aparezca, al menos dentro

de ciertos rangos, como un hecho indisponible: las partes saben o cuentan con que en un determinado tiempo y lugar tal bien vale por lo general tanto, y no más y no menos<sup>14</sup>. Por consiguiente, aun cuando exista un rango de oscilación en el que pueden esperar razonablemente comprar o vender (supongamos, un 10 ó 15%), el precio es para ellas un dato. Y si no fuese así, entonces estaríamos frente al caso de un bien completamente nuevo, que no se ha ofertado antes, o frente a un caso de control total de la oferta o demanda de un bien, es decir, de un monopolio. Dejemos por el momento de lado los monopolios. Digamos, con todo, que no sirven para refutar la reconstrucción que hemos hecho aquí del argumento de Vitoria, sino, muy por el contrario, para reforzarlo, pues precisamente en ese caso no resulta posible determinar el precio mediante una estimación común y en el que, en cambio, una persona sí está en la situación de determinar arbitraria, o incluso caprichosamente el precio.

Obviamente, en la determinación del justo precio por medio de la estimación común supone que los deseos o los gustos efectivamente imperantes en una sociedad desempeñan un papel decisivo en su determinación. Por esta razón, es posible afirmar que, para Vitoria, la fundamentación de los precios es, en último término, subjetiva, pues remite a tales deseos y/o gustos socialmente imperantes. Esta aserción se puede corroborar, además, ampliamente en el texto. Por ejemplo, en el pasaje en que Vitoria afirma que “Pedro vende trigo; para comprarlo no es necesario que se consideren los gastos y los trabajos realizados por Pedro, sino la común estimación: a cómo vale”<sup>15</sup>. Adviértase que aquí Vitoria desecha expresamente factores objetivos como los gastos o trabajos realizados. Lo hace de modo aún más enfático en un pasaje, después de citar a Conrado, quien dice que existen 15 consideraciones que deben ser tenidas en cuenta para establecer

<sup>14</sup> Se ha argumentado que un punto esencial de diferenciación entre los autores escolásticos y los economistas modernos es que estos últimos habrían adoptado un enfoque determinista, que se adaptaba bien a un nuevo paradigma científico. En el plano de las discusiones económicas, lo anterior se vería reflejado en la tesis de que, en lo que respecta a los precios, las personas serían meros “tomadores de precios”, mientras que, desde la perspectiva escolástica, las personas serían agentes voluntarios que afectan de manera activa en esos precios. Cf. Francisco Gómez Camacho, “Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* 2 (1998): 59-61. No obstante, lo cierto es que, independientemente de los posicionamientos antropológicos que se tengan, en este punto preciso, lo relevante del argumento de Vitoria es que el precio viene previamente dado y eso es justamente lo que no pone a las partes en una situación de grave desventaja. Para el argumento, no tiene relevancia el modo en que se explica causalmente el surgimiento de la estimación común. Por ende, no habría gran problema con caracterizar a los agentes como “tomadores de precios”, sobre todo considerando que nadie pretendería negar que los precios “dados” se pueden ir progresivamente modificando en razón de los cambios de valoración manifestados por los agentes.

<sup>15</sup> Vitoria, *De iustitia*, q. 77, a. 1, n. 2 (trad. Zorroza, 85).

el precio justo de una cosa<sup>16</sup>. Esas consideraciones aluden a factores objetivos tales como la escasez, el trabajo, el peligro, el costo, etc. y que, por lo tanto, también se podrían medir. No obstante, Vitoria parece otorgarles una función subordinada o subsidiaria a la hora de explicar la determinación del precio:

Pero él mismo entiende que aquellas consideraciones valen y sirven antes de que el precio de la cosa sea establecido por la común estimación de los hombres; porque una vez realizado y establecido su precio, es necesario seguir aquel precio que ha sido establecido y realizado según la común estimación<sup>17</sup>.

El punto que Vitoria atribuye a Conrado<sup>18</sup> y que estaría adoptando él mismo no está perfectamente claro y amerita una interpretación. ¿Qué quiere decir, al afirmar que “aquellas consideraciones valen y sirven antes de que el precio de la cosa sea establecido por la común estimación”? Por razones que daremos luego, sugerimos que el significado que esto tiene es que todo factor que no sea la estimación subjetiva solo sirve para explicar por qué se ha llegado a ella. Es decir, estaría aludiendo al hecho de que la estimación que las distintas personas van asignando a los bienes que intercambian responde al conocimiento relativo que estas tienen de ciertos factores que explican que hagan dicha valoración. No parece tener otro significado, dado que, si esos factores solo tienen interés “antes” de la estimación común, este interés no parece ser otro sino su aptitud para explicar el origen de tal estimación, sobre todo cuando se enfatiza que, una vez que ya está fijada, se instala como el único criterio de determinación. Como conviene que explicitemos el significado de la anterior interpretación en profundidad, le dedicaremos una sección especial.

### III. UN PLANO DESCRIPTIVO Y OTRO NORMATIVO EN LA DETERMINACIÓN DEL PRECIO JUSTO

Al examinar este asunto con atención, nos podemos percatar de que la distinción entre un factor objetivo y otro subjetivo para la fundamentación del justo precio, no es la única distinción que se debe tener en consideración. También es posible plantear el problema en términos de factores para la determinación del precio de un bien que sean de orden normativo o descriptivo, lo que podría ser

<sup>16</sup> Conradus Summenhart, *De contractibus licitis atque illicitis* (Venetiis: Franciscum Zilettum, 1580), tract. III, q. 56, 260b-264b. De aquí en adelante, *De contractibus*.

<sup>17</sup> Vitoria, *De iustitia*, q. 77, a. 1, n. 2 (trad. Zorroza, 85-86).

<sup>18</sup> Para Conrado, la estimación común también es el criterio principal para definir el precio justo, aun cuando vincule esta estimación a la utilidad objetiva de la cosa. Cf. Perpere Viñuales, “Caballos, ratones, gemas y pulgas”: 539-541.

un supuesto implícito en toda la argumentación de Vitoria. Sin perjuicio de los entrecruzamientos que es posible imaginar entre ambos pares de criterios (objetivos-normativos, objetivos-descriptivos, etcétera), resulta importante recalcar que, para una teoría iusnaturalista que no renuncie a tomar el problema del justo precio como un asunto intratable<sup>19</sup>, debe haber al menos un criterio normativo de determinación del precio. De lo contrario, no podría hablarse de justo precio y no sería esta una teoría primeramente moral<sup>20</sup>. En segundo lugar, puede acudirse a factores objetivos o subjetivos para explicar el precio, sin que ello necesariamente suponga otorgar a tales factores un alcance normativo. Así, por ejemplo, una teoría moral de la economía podría recurrir a factores objetivos o subjetivos para determinar el justo precio, mientras que una teoría económica podría recurrir a esos mismos factores para explicar la formación de los precios *simpliciter*. La diferencia, en cada caso, estriba en que, dado que a esta última no le concierne el problema de la justicia de los precios, sino simplemente el modo en que de hecho se forman, le basta con criterios puramente descriptivos para ofrecer dicha explicación.

Estas distinciones nos permiten, ahora, formular con claridad nuestra tesis acerca de la teoría del justo precio de Vitoria: en ella concurren factores objetivos y subjetivos, pero de distinto modo<sup>21</sup>. Mientras que los primeros entran en

<sup>19</sup> Un caso de este tipo se encuentra en Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (Fondo de Cultura Económica: México D.F., 1988), 71-72, 90 y 186.

<sup>20</sup> Cabe recordar aquí que es precisamente por su carácter normativo que esta teoría es diferente de la teoría económica positiva, como suelen recalcar prácticamente todos sus estudiosos. Más aún, esta es precisamente la especificidad de esta teoría “económica” y, por ello, sigue siendo interesante más allá de su mérito por el hecho de haber antecedido algunos descubrimientos posteriores de la ciencia económica. Cf. Elegido, “The Just Price: Three Insights from the Salamanca School”: 29-46, quien ha incluso intentado aprovechar como ventaja dicha particularidad.

<sup>21</sup> Esta distinción de modos nos parece muy importante, ya que, en esta clase de análisis, se suele no aplicar la distinción entre el plano descriptivo y el normativo, y no solamente por lo que respecta al problema de la determinación del precio justo. Por ejemplo, se ha criticado al actual análisis económico por considerar únicamente el criterio de la eficiencia para explicar las decisiones económicas, lo que implicaría hacer abstracción de sus opciones éticas, que también jugarían un rol. Cf. José Luis Widow, “Derecho natural e ideologías de la economía. La teoría económica marginalista como ideología de la economía”, en *Derecho natural y economía*, ed. por Miguel Ayuso (Madrid: Marcial Pons, 2021), 51-66; Andrés Stark, “Del *homo aeconomicus* al *homo reciprocans*. Propuestas para una ampliación de la racionalidad económica”, en *Filosofía de la economía. Principios fundamentales*, ed. por José Antonio Valdivia Fuenzalida (Gijón: Trea, 2019), 89-110. Esta confusión de planos parece afectar también en la interpretación de varios autores que enfatizan, tal vez excesivamente, el hecho indudable de que la teoría del justo precio en los autores salmantinos tiene propósitos esencialmente morales que impedirían poner en un mismo plano el concepto de “estimación común” y el concepto de “precio de mercado”. Cf. González Fabre, “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”: 629-630; Gómez Camacho, “Introducción”, 54-57; Gómez Camacho, “Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal”, 47-66; Monsalve, “Scholastic Just Price Versus Current Market Price”: 4-20. No se puede dudar de que la doctrina y los debates escolásticos en torno al precio justo se inscriban en un contexto teórico general o en un “paradigma” muy distinto al de los economistas clásicos, sobre

ella de modo puramente indicativo, los segundos lo hacen de modo normativo. En conformidad con ello, aun cuando los factores objetivos den cuenta de las razones por las cuales las personas pueden desear un bien con mayor o menor intensidad, no son estos factores los que, por sí mismos, sirven como parámetro normativo de lo que sería un precio justo. El único parámetro normativo que cuenta es la valoración misma que las personas, en la práctica, y por las razones que sean, asignan a las cosas que intercambian. Mientras los primeros contribuyen a identificar los antecedentes por las cuales los particulares arriban a un determinado precio, solo los segundos permiten justificarlo. Esto equivale a decir que, si la estimación común es el resultado de las distintas valoraciones que, de hecho, concurren en un mercado, el único criterio auténticamente normativo es esa estimación, constituida, a su vez, por dichas valoraciones. Por ello, son solo esas valoraciones individuales la fuente de determinación del precio justo, independientemente del hecho obvio de que tales valoraciones no puedan ser una expresión pura de voluntad, carente de todo fundamento objetivo que las haga mínimamente racionales. De acuerdo con ello, se puede decir que la estimación común, en tanto es la expresión del promedio de un conjunto de valoraciones, puede considerarse como una categoría esencialmente subjetiva, pero no por ello como la expresión de un capricho irracional.

Conviene despejar una primera dificultad. Le hemos dado una relevancia capital a la afirmación de Vitoria según la cual los factores objetivos de Conrado solo tienen importancia antes de la estimación común. No obstante, ¿no podría interpretarse esa afirmación en un sentido contrario al que aquí le asignamos? En efecto, podría interpretarse en el sentido de que, cuando no hay estimación común, esos factores cobran de inmediato una relevancia normativa, es decir, que se presentan de inmediato como aquello en virtud de lo cual debe establecerse el precio de un bien para que el intercambio sea justo. Más aún, como la estimación común requiere un tiempo de génesis, se podría decir que hay una

todo al de los debates económicos actuales tal como han evolucionado desde que la disciplina fue ganando autonomía. No obstante, eso no significa que el significado que pueda tener un concepto como la estimación general no sea identificable con el precio de mercado cuando nos mantenemos en un plano descriptivo. Por lo demás, cabe decir que el hecho de que las opciones éticas jueguen un rol que merezca ser incluido en el análisis económico es tan cierto como trivial y no es seguro que los economistas pretendan, en general, negarlo. En la medida en que adoptan un enfoque descriptivo y no normativo, esas opciones éticas quedan subsumidas bajo el criterio genérico de las “preferencias”, que sin duda pueden tener un fundamento ético. Pero aun cuando algún economista lo hiciera, ¿qué podría cambiar si incluyera más explícitamente tales opciones mientras su análisis se mantiene en un nivel descriptivo y no normativo? No es lo mismo identificar ciertas tendencias generales en la conducta económica de las personas que evaluarlas moralmente. Asimismo, no es lo mismo identificar las causas que suelen determinar un precio promedio dentro de una comunidad que identificar criterios para evaluar moralmente las decisiones que las personas adoptan.

anterioridad temporal de los factores objetivos que los vuelve el primer criterio normativo de justicia: la estimación común sería justa porque, antes, fue el resultado de decisiones fundadas en factores objetivos. A favor de este argumento, incluso podría aludirse al hecho de que Vitoria invita a recurrir a estos factores en los casos donde, por la razón que sea, no se dan las condiciones para que exista una estimación común. Por ejemplo, en los casos en los que solo hay un ofertante o en los casos en que solo hay un demandante, que examinaremos más tarde en profundidad<sup>22</sup>. Varios especialistas se han tomado de esto precisamente para probar que, ni en Vitoria ni en la mayoría de los autores escolásticos, tenemos una teoría puramente subjetivista del valor, dado que el concepto de estimación común se articularía con un conjunto de factores objetivos.

Pero esta interpretación nos parece superficial, porque ignora la explicación de un punto que parece esencial. No se puede dudar de que Vitoria y probablemente todos los autores escolásticos, antes y después de él, enumeran normalmente esos factores como criterios a tener en cuenta. No obstante, no basta, como se suele hacer<sup>23</sup>, con afirmar que estos factores también deben considerarse para la determinación del justo precio, sino que es necesario especificar cómo. Si existe alguna clase de relación entre la estimación común y tales factores, ¿cuál es exactamente su naturaleza y cuál de los dos factores tiene prioridad normativa? Esto es muy importante porque, como veremos más adelante, Vitoria insiste, siguiendo a otros autores como Conrado, en la prioridad de la común estimación. Por otro lado, si los factores objetivos juegan un rol normativo antes de la estimación común, razón por la cual estos tendrían cierta prioridad, ¿cómo podría esta ser considerada como una estimación? Igualmente, ¿cómo se resolvería el problema al que tanto Vitoria como otros autores parecen asignarle explícitamente la prioridad?

Estos problemas se resuelven fácilmente si ponemos la vista en el hecho de que la enumeración de factores objetivos supone algún criterio de selección. ¿Por qué esos factores pueden jugar un rol cuando no hay estimación común?

<sup>22</sup> Vitoria, *De iustitia* q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 88-91).

<sup>23</sup> Por ejemplo, Perpère Viñuales, “Caballos, ratones, gemas y pulgas”, 529-549; Marín Arribas, *Destapando al liberalismo*, 64-68; Marín Arribas, “Breve análisis comparativo”: 153-189; Zalba, “El valor económico en los escolásticos”: 5-36. Por otra parte, aunque reconociendo la prioridad de la estimación común, hay quienes se han limitado a mencionar que los factores objetivos juegan efectivamente un rol, sin hacerse cargo satisfactoriamente del problema implicado en la índole de la relación entre estas dos clases de factores. Cf. Roldán-Ponce, “Moral y teoría económica en la Escuela de Salamanca”, 356-362; Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain*, 86-90, 95-113; Cendejas Bueno, “Justice and just Price in Francisco de Vitoria’s Commentary on Summa Theologica II-II q. 77”: 13-17; Chafuén, “Just Pricing”, 498-521; Castillo Córdova y Zorroza Huarte, “Actividad económica y acción moral”: 77-83.



Lo que aquí sostenemos es que esos factores se consideran relevantes y, eventualmente, incluso normativamente válidos para la determinación de un precio ahí donde no hay común estimación, porque coinciden con los factores sobre los que las personas suelen deliberar cuando evalúan el valor económico que asignarán a un bien en sus intercambios. De este modo, su relevancia normativa tiene lugar por referencia a la misma estimación común. Lo contrario sería tomar tales criterios como si tuvieran, en sí mismos, un valor normativo. De ser así, el valor económico de un bien, para ser justo, debiera reflejar, por ejemplo, la cantidad de trabajo que hay tras él. Según nuestra interpretación, el trabajo se considera como un factor relevante, incluso normativamente hablando en ciertos casos excepcionales, porque es una de las razones por las cuales las personas suelen espontáneamente valorar más un bien que otro. Lo mismo con la escasez, los costos, etc.<sup>24</sup>.

Cabe destacar que el texto de Conrado que Vitoria está citando no es tan claro en afirmar, como el autor salmantino dice, que estos quince factores solo sean válidos antes de la estimación. Cuando Conrado enumera estos quince factores, comienza diciendo que: “Quindecim sunt manuductiva, ex quibus potest venditor usalem valorem mercis cognoscere”<sup>25</sup>, afirmación que podría significar más de una cosa. En efecto, al decir que son quince las cosas que pueden orientar al vendedor para conocer el valor usual de la mercancía, no está claro si esta orientación es normativa o puramente indicativa. En el primer caso, Conrado estaría diciendo que los factores señalados ofrecen el criterio para determinar el justo precio y que, por tanto, se los debe de tener en cuenta a la hora de valorar en dinero una cosa. En el segundo caso, la afirmación sería menos enfática, pues con ella estaría simplemente afirmando que tales factores son los medios a los que puede recurrir una persona para determinar el precio de algo cuyo valor usual ignora. Queda margen para pensar que se refiere a los factores que permiten a una persona justificar su propia deliberación racional acerca de lo que está dispuesta a pagar o a cobrar por un bien determinado. En este último caso, estos factores explicarían por qué estima el bien de la manera en que efectivamente lo hace. Ahora bien, dada esta falta de claridad, el hecho de que Vitoria sea, en cambio, bastante taxativo en su afirmación de que los 15 factores solo tienen interés antes de que se fije la estimación común, parece informarnos de una toma de posición o de un deseo por especificar con claridad el modo en

<sup>24</sup> La distinción de un plano descriptivo y otro normativo ya la hemos utilizado para interpretar la doctrina del justo precio que encontramos en el *Tractatus de contractibus* de Pedro Olivi. Cf. Valdivia Fuenzalida y Schwember, “Voluntariedad, justicia y bien común en *De contractibus* de Pedro Olivi”: 75-104.

<sup>25</sup> Summenhart, *De contractibus*, tract. III, q. 56, 260b.

que se vinculan los factores objetivos y el factor que subjetivo<sup>26</sup>. Lo que proponemos es que esa especificación consiste, primero, en enfatizar la prioridad de la común estimación y, con ello, descartar que los 15 factores posean por sí mismos un valor normativo<sup>27</sup>.

En conformidad con lo anterior, se podría decir que la anterioridad de los factores objetivos puede tomarse en un doble sentido, lógico y temporal. Desde el punto de vista lógico, la prioridad la tendría la estimación entendida como un factor puramente subjetivo, que proporcionan la forma del precio. Desde el punto de vista temporal, sin embargo, puede ser perfectamente al revés. Así, por ejemplo, como la idea que me haga de la disponibilidad de un bien (i.e., de su escasez) incidirá directamente en la valoración económica que haga del mismo, entonces se la podrá considerar como factor normativo cuando no exista una estimación común. Con ello, cuando Vitoria dice que “estando ausente el fraude y el engaño, el precio justo de [una] cosa es aquél que se considera y establece por la común estimación de los hombres y *no ha de ser considerada otra cosa, sino la común estimación*”<sup>28</sup> (la cursiva es nuestra), estaría buscando reafirmar esta clase de anterioridad lógica de la común estimación.

Terminemos con un ejemplo que nos ayudará a ilustrar la interpretación propuesta. Pongamos por caso una persona que desea obtener un zapato. Esa persona valora el zapato por diversas razones objetivas como, por ejemplo, la calidad del zapato o su exclusividad (escasez) y en función de ello está dispuesta a conseguirlo por una determinada cantidad de dinero. Por otro lado, tenemos a la persona que produjo el zapato y, en función de sus costes y del modo en que valora su propio trabajo, no está dispuesta a desprenderse de él por menos de una determinada cantidad. Supongamos, finalmente, que la valoración económica del zapato coincidiera en las dos partes, lo que sería sin duda raro, y el intercambio se realizara por un precio que dejara a las dos partes igualmente satisfechas. Según nuestra interpretación, el factor determinante para la determinación del precio es el modo que cada parte tiene de apreciar subjetivamente los factores objetivos que les atañen. Es ese aprecio o estima lo que, a su vez, permite comparar entre sí tales factores objetivos que no parecen tener una medida común. En efecto, la cantidad de trabajo y los costes del productor, que

<sup>26</sup> Hay que advertir que este punto en Conrado Summenhart reclamaría un estudio más sistemático para corroborar cualquier conclusión.

<sup>27</sup> Lo que, por lo demás, considerando que estos factores son múltiples y, además, que se combinan de distinta manera y proporción según la circunstancia, sería absurdo. Si tuvieran un valor por sí mismos, entonces tendrían que ser siempre considerados cuando se busca ser justo en los intercambios, pero sería estructuralmente imposible considerarlos todos al mismo tiempo y de forma equilibrada.

<sup>28</sup> Vitoria, *De iustitia*, q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 88).

afectan en su decisión de poner un determinado precio de venta, no son comparables con la calidad ni con la exclusividad que busca el comprador cuando, por su lado, expresa su propia voluntad. Pues bien, se puede decir entonces que la forma del precio proviene del modo de valorar que cada parte tiene, aun cuando ese modo de valorar tenga como objeto de valoración una realidad objetiva que ha sido previamente considerada en la deliberación.

Esta interpretación nos parece razonable porque permite evitar consecuencias teóricas absurdas. Sigamos con el ejemplo, pero del lado del productor. En su caso, los costes y el trabajo de su proceso productivo permiten comprender *ex post* el razonamiento a que ha llegado para pedir un cierto precio, pero no *ex ante*. Así, la consideración de los costes en que dicha persona ha incurrido y la cantidad o intensidad de su trabajo nos pueden servir de indicio o antecedente de las razones que ha tenido para pedir un precio, pero no nos permite explicar por qué ha decidido asumir, en último término, tales costes<sup>29</sup>. La razón de por qué se asumen determinados costes o trabajos no puede provenir, como es obvio, de esos mismos costes o de ese mismo trabajo, en la medida en que son solo medios para conseguir algo que se quiere por sí mismo<sup>30</sup>. Una explicación de ese tipo giraría en círculos. Sería fútil.

Ahora bien, lo anterior no quita, como también es obvio, que tales costes y el trabajo sean relevantes, pero constituyen un antecedente y no una causa determinante de la acción. La razón por la que se decide asumir o no un cierto coste sólo puede explicarse a partir de algún fin que se representa el agente y que, por lo mismo, puede contarse, para efectos de esta investigación, dentro de los factores subjetivos. Por ejemplo, su propósito de obtener una cierta cantidad de dinero. De hecho, es sólo en virtud de tales fines que los costes se nos pueden aparecer como tales. Así, por ejemplo, tiene sentido que pondere los costos en que he de incurrir para vender perlas solo después de que me he representado la venta de las mismas como un fin.

Adviértase, además, que la representación de la venta de perlas como fin no se refiere ahora a aquello que yo pretendo alcanzar por medio o a través de la

<sup>29</sup> Coherentemente con la presente lectura, y como lo ha mostrado De Roover, Alberto Magno y Tomás de Aquino habrían explicado en qué medida el precio justo se determina tanto por el precio de mercado como por los costes de producción: si el precio de mercado no es lo suficientemente alto como para cubrir dichos costes, entonces el bien no se hubiese producido. Cf. Raymond de Roover, *La pensée économique des scolastiques*, 58-62.

<sup>30</sup> Se quieren de forma “inmediata” pero solo debido a lo que se busca de forma “mediata”, como explica de forma bastante luminosa Collingwood en ocasión de elaborar una teoría sobre la esencia de la acción económica. Cf. Collingwood, “Economics as a Philosophical Science”: 168-169.

recogida y venta de perlas. Este último fin es, para efectos de nuestra investigación, más remoto y, por lo mismo, irrelevante. Por lo demás, el fin que yo quiero alcanzar a través de la venta de perlas puede cubrir, en realidad, un sinnúmero de propósitos diferentes: comprar comida, hacerme rico, ganar una apuesta, hacer un regalo, etcétera. Este sentido del fin “venta de perlas” es infinito. El fin relevante ahora es más preciso y, si se quiere, más próximo: es poder satisfacer un deseo, un gusto o una necesidad de otro. Digamos, entonces, que poder satisfacer un deseo, un gusto o necesidad de otro opera al modo de la causa formal del precio, del mismo modo que el objeto moral opera como la causa formal de una acción moral<sup>31</sup>. De este modo, puede decirse que yo incurro en los costes de la venta de perlas porque creo que con ello podré satisfacer el deseo o el gusto de otro. Luego, el precio emerge de mi propia estimación que necesariamente tendrá que ser confrontada con aquel que desee el bien producido por los motivos que sean.

En suma, para dar una expresión sintética de nuestra interpretación, puede afirmarse que Vitoria tiene una teoría del valor que puede explicarse en analogía con la teoría hilemórfica, en la que los factores objetivos representan la materia y los factores subjetivos la forma del precio<sup>32</sup>. Solo los factores subjetivos expresados en la común estimación pueden considerarse, en sí mismos, como criterios normativos de justicia en el precio. En lo que sigue daremos argumentos adicionales a favor de esta tesis. Ello requiere explicar los factores subjetivos y, más específicamente, la estimación común de que habla Vitoria. Para ello, examinaremos primero algunos pasajes que parecen contradecir nuestra interpretación, pero intentaremos probar por qué de hecho la corroboran.

<sup>31</sup> No debe abusarse la analogía que hemos hecho aquí entre la causa formal del precio y el objeto moral como causa formal de la acción. Una diferencia importante entre ambos es que yo puedo errar al suponer que tal o cual bien será demandado por otros. En tal caso, estoy atribuyendo una eficacia formal a algo que en realidad no lo tiene. Esto no sucede del mismo modo en el caso del objeto moral. Dicho objeto es simplemente bueno o malo.

<sup>32</sup> Pero, podría preguntarse alguien ¿cuáles son las causas eficientes y finales del precio? La causa eficiente es el mismo agente. Podría decirse también que es su trabajo. Sin embargo, el trabajo nos lleva de nuevo a la causa material, en la medida en que puede ser subsumido dentro de los factores objetivos del precio. En cualquier caso, adviértase que el caso del trabajo permite ilustrar la distinción hecha aquí entre la causa material y la causa formal del valor, pues el trabajo bien puede ser la *causa* del valor (eso incluso puede concederse como una verdad trivial) sin que ello signifique, sin embargo, que sea al mismo tiempo la *medida* del valor. Por otra parte, la causa final del precio es el bien común. La operatividad de esta causa depende de ciertas condiciones que, dicho rápidamente, dependen precisamente de lo que Vitoria llama “estimación común”. Volveremos sobre este asunto.

#### IV. EL PRECIO LEGAL Y EL VARÓN PRUDENTE

Una vez que ha expuesto lo esencial de su doctrina, Vitoria plantea varios problemas que va resolviendo uno por uno. En ocasión de resolver esos problemas, defiende la conveniencia de recurrir, en ciertos casos, a un “varón honesto” para determinar un precio e incluso afirma que donde hay un “precio legal” establecido por la autoridad civil este se puede considerar el precio justo. Estas dos tesis, sin duda, se vinculan entre sí porque podemos asumir que todo precio legal requiere de algún “varón honesto” que lo proponga. ¿No debiera Vitoria oponerse a esta clase de medidas si es correcto que la común estimación, tal como la hemos interpretado, es el único criterio normativo en sí mismo válido para la determinación del precio justo? ¿Puede tener sentido legitimar, para ciertos casos, la fijación de precios si los factores objetivos carecen, *a priori*, de relevancia moral?

Para resolver estas preguntas, solo revisaremos algunos ejemplos. En su tercera conclusión, el autor se pregunta qué ocurre en aquellos casos en los cuales hay muchos vendedores, pero uno o muy pocos compradores. En estos casos, la naturaleza específica del contexto impide que se genere una estimación común dentro de esa comunidad concreta. El precio del bien queda así al arbitrio de un solo comprador o de un número extremadamente pequeño de ellos. Vitoria estima que, en estos casos, se justifica que un “varón honesto”, atendiendo a ciertos factores – que coinciden con los 15 de Conrado – defina un precio razonable con el fin de que la circunstancia no perjudique gravemente al vendedor<sup>33</sup>. Como se puede ver, en esta clase de situación, los factores objetivos cobran una relevancia normativa.

Lo primero que se puede decir respecto de lo anterior es que se trata de casos excepcionales, ya que, mientras exista una común estimación, es esta la que cuenta. No obstante, no basta con ello para resolver el problema porque, si los factores objetivos son aptos para definir *a priori* un precio justo, ¿por qué insistir tanto en dar toda la prioridad a la común estimación? Lo que sugerimos es que el varón honesto puede hacer uso de esos factores objetivos de una manera que recree la común estimación que suele tener lugar en situaciones similares.

Tenemos un pasaje en el que parece confirmarse de manera bastante explícita esta última interpretación. En su quinta conclusión, Vitoria ejemplifica con la venta de una casa en una ciudad en la que solo hay una persona que pueda

<sup>33</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 89).

comprarla. En este caso, dice el autor, “convendría considerar otras cosas”, es decir, otros criterios que no corresponden a la común estimación de esa ciudad y no sería lícito que el comprador intente “comprar al menor precio que pueda”. Ahora bien, lo que habría que considerar es “cuánto está establecido y cuánto vale en una ciudad una casa semejante, y otras circunstancias de este tipo, porque *todavía no hay una estimación común* sobre el precio de aquella casa”<sup>34</sup> (la cursiva es nuestra). En este caso, el criterio principal sigue estando íntimamente ligado a la estimación común. Al no haber una estimación en la ciudad, si se quiere evitar que una de las partes no salga perjudicada, se vuelve necesario revisar la estimación de una casa semejante en otra ciudad —o algo de esta clase— si el comprador quiere que el intercambio sea justo. Con ello, se está proponiendo que lo más apropiado en contextos de este tipo sería consultar una circunstancia que informe acerca de la que podría esperarse razonablemente que fuera la estimación del bien si en la primera ciudad existiese la demanda normal. El criterio, por lo tanto, consiste en una especulación basada en la experiencia que se posee de otras estimaciones previas. Por ende, cuando se dan casos en los cuales hay muchos vendedores, pero casi no hay compradores, como el que vimos más arriba, la consideración de factores objetivos por parte de un varón honesto para determinar un precio justo no se hace por la aptitud que tales factores tienen en sí mismos para definir un precio justo, sino que en la medida en que se puede recrear el modo en que se habrían tenido bajo consideración por las personas en situaciones normales.

Algo similar se podrá decir probablemente del precio legal que, cuando existe, para Vitoria es el que se debe aplicar en los casos del tipo que estamos examinando. Primero que todo, porque solo menciona este precio legal cuando está revisando los casos excepcionales. Segundo, porque Vitoria es claro al afirmar que este precio prima “cuando existe”<sup>35</sup>, lo que parece indicar que su prioridad no se debe a que sea considerado como la forma naturalmente adecuada de averiguar lo que sea el precio justo. Así, se podría suponer que todo lo que hace con ello el teólogo salmantino es aplicar otro principio más general según el cual las leyes civiles, si no son claramente injustas, deben respetarse, aun cuando puedan no ser las más apropiadas<sup>36</sup>. Ahora bien, lo más importante es

<sup>34</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 90).

<sup>35</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 90).

<sup>36</sup> Cf., por ejemplo, Francisco de Vitoria: “Ciertamente, parece que las leyes que son convenientes a la república obligan aun cuando las dé un tirano, no porque las dé un tirano sino por el consenso de la república, puesto que es mejor cumplir las leyes dadas por un tirano que no cumplir ninguna”. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*, 2ª ed. (Madrid: Tecnos editorial, 2007), 52.

que, en conformidad con lo explicado más arriba, cabe esperarse que, para Vitoria, si se considera admisible que la ley civil fije un precio, entonces esa fijación no debería ser arbitraria. Si el autor es coherente con su propia doctrina, la fijación tendrá que ceñirse a los criterios que ha de aplicar el varón honesto. La aceptación de Vitoria a la fijación legal de precios podrá entenderse, por consiguiente, como una medida subsidiaria aplicable a ciertas situaciones en las que falta una común estimación.

En definitiva, nada impide interpretar los casos en los que Vitoria parece justificar la fijación de precios en un sentido en el cual la estimación común sigue jugando un rol fundamental. Más aún, podemos incluso agregar otro punto que permite clarificar la teoría de Vitoria. Arriba hemos indicado que la voluntariedad de las partes juega un rol fundamental en la determinación de la justicia de los intercambios y, en particular, en la determinación del precio justo. Pero, ¿se puede decir que esa voluntariedad sea el criterio último que se encuentra supuesto en la doctrina de la común estimación? Al parecer, ahí está la clave para comprender la teoría de Vitoria. En efecto, si una de estas partes se halla en una situación de desventaja que puede considerarse inusual, es claro que se vea muy perjudicada si esa circunstancia impide que el precio obtenido por la venta sea aquel que le proporcionaría la misma utilidad que a su comprador en los casos normales. Si seguimos con el ejemplo de la casa, el comprador tiene amplias posibilidades de abusar del hecho de ser el único, porque tiene el poder de hacer que el precio de aquella caiga muy por debajo de lo que normalmente él estaría dispuesto a pagar. La necesidad de recurrir a un tercero para fijar el precio justo responde, por ende, al hecho de que una de las partes no parece estar en condiciones de tomar una decisión perfectamente voluntaria, lo que imposibilita que se llegue a un acuerdo en el que las partes puedan sacar la misma ventaja. Está rota la igualdad y, por ende, se imposibilita la justicia.

Lo anterior también parece confirmarlo el mismo Vitoria en otro caso que examina. Según él, si, a diferencia de los casos descritos, hubiese un solo vendedor y muchos compradores dentro de una ciudad y, sin embargo, el primero – contra todo pronóstico – tuviese que venderla por seiscientas monedas de oro en lugar de ochocientas – que era el precio que quería –, porque nadie daba más, en ese caso el precio sería justo. La razón es que, habiendo más compradores, “esto va a favor de la casa”<sup>37</sup>, es decir, a favor del vendedor. El supuesto del argumento no parece ser otro que la ausencia de injusticia se debe a que el resultado

<sup>37</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 4 (trad. Zorroza, 90).

desventajoso para el vendedor deriva de una situación previa que le era ventajosa. El precio sería perfectamente justo porque la naturaleza de la situación autoriza a considerarlo como el promedio de la combinación de las distintas valoraciones. Si bien la situación inicial era, de hecho, ventajosa para el vendedor –lo que eventualmente podría haber traído consigo una injusticia en perjuicio de los compradores– queda compensada por la resistencia de estos últimos por pagar el precio que quería el primero. Por ende, lo que ha quedado resguardado en este caso y que vuelve justo el intercambio, a pesar de que no se da una situación normal de oferta y demanda del bien, es que quien salió perjudicado con el precio no se hallaba en una situación estructuralmente desventajosa: el precio fue solo el resultado de que no hubo, entre los muchos compradores, alguno que quisiera pagar más por el bien. Que hayan sido muchos compradores y el vendedor uno solo es garantía de que el precio que obtuvo no resultó de un aprovechamiento que encubre lo que su comprador realmente quería y vuelve la transacción desigualmente provechosa para él.

Este último caso revela con bastante claridad que, cuando lo que está en juego es la justicia del precio, la condición última que ha de cumplirse es que las partes hagan su intercambio con completa voluntariedad. Esto es, para que el precio sea justo, la clave es que exprese el acuerdo al que efectivamente llegaron las partes, sin fraude ni presión de algún tipo. Ahora bien, la existencia de una estimación común, que solo tiene lugar bajo ciertas condiciones de oferta y demanda de un bien, permite que haya igual voluntariedad de las partes, porque ninguna de las dos podrá aprovecharse de la otra en razón de su necesidad. La ausencia de estimación común, por su parte, solo es signo de que esas condiciones no se dan. Por ende, que el precio deba ajustarse a dicha estimación se debe principalmente a que ha de adaptarse a un rango cuantitativo que, independientemente de las variaciones que puede tener en cada caso individual, es expresión de una serie de intercambios en los que cada cual ha expresado lo que quería sin ninguna presión. Trataremos de probar este último punto en la última sección de este artículo.

## V. VOLUNTARIEDAD COMO CRITERIO ÚLTIMO DE JUSTICIA DEL PRECIO

Hay otro punto que es clave para comprender la doctrina de Vitoria. El autor se pregunta si acaso es lícito “vender una cosa en lo que la misma pueda ser



vendida, excluido el fraude, el engaño y la ignorancia”<sup>38</sup>, es decir, si un vendedor puede lícitamente intentar vender un bien al mayor precio que le puedan pagar<sup>39</sup>. Par responder, Vitoria distingue dos clases de cosas vendibles: por un lado, aquellas que son “necesarias para los usos humanos, como el trigo, el aceite, el vino, el pan, etc.” (citar 91); por otro lado, las cosas que no son necesarias, pero “sirven solamente o al adorno o a la curiosidad, como el halcón, la espada, el caballo y otras cosas”<sup>40</sup>. La respuesta a la pregunta planteada es doble. Comenzaremos ocupándonos en profundidad del primer grupo. Según el autor, “es lícito vender la cosa en cuanto se pueda según el precio establecido y común”, pero esto cambia si las “mercancías no están más que en poder de uno o dos”, caso en el cual, por no haber una estimación común previa, “no es lícito vender en cuanto se puede”. Para estos casos, según Vitoria, no es lícito vender la cosa al mayor precio posible, “sino en cuanto vale según la estimación común de los hombres, teniendo en consideración de los gastos y de otras cosas”.

Como se puede ver, esta respuesta adopta el mismo modelo de solución para los casos que acabamos de ver en los cuales, por falta de oferta o de demanda suficiente, no hay un precio dado por la común estimación. En efecto, en estos casos, se puede atender a factores objetivos como, por ejemplo, los gastos. Ahora bien, si observamos con atención la respuesta de Vitoria, veremos que primero afirma que el precio se ha de establecer “en cuanto vale la estimación común” y es para ello que se debe atender a factores objetivos como los gastos. Esto parece indicar nuevamente que la consideración de tales factores solo sirve para recrear la estimación común, lo que no podría hacerse sin aludir a una experiencia previa de otros casos normales.

Para el segundo grupo, es decir, el de las cosas superfluas, la respuesta es distinta. Lo interesante es que acá Vitoria entrega los principios en virtud de los cuales se debe resolver el problema, principios que parecen tener validez para el primer grupo. Son tres los principios:

1. Habiendo consentimiento en el precio entre las partes, excluido el fraude y el engaño, si una cosa se vende por mucho más de lo que vale

<sup>38</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 5 (trad. Zorroza, 91).

<sup>39</sup> En esas páginas, Vitoria articula su teoría con aquellas tres máximas del derecho romano que normalmente encontramos en todos los textos escolásticos que se ocupan del justo precio: 1) *Res tantum valet quantum vendi potest*; 2) *Volenti ac consentienti non fit iniuria*; 3) *In re sua unusquisque est moderator et arbiter*. Sobre estas máximas y su recepción desde la primera escolástica, cf. Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, 30-42. Para Vitoria y la escolástica salmantina, cf. José Luis Cendejas Bueno, “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española”, *Studia Historica. Historia Moderna* 44-1 (2022): 153-183.

<sup>40</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 5 (trad. Zorroza, 91).

- y si el comprador acepta de buen grado, entonces no hay necesidad de restitución, porque “al que consiente no se le hace injuria”.
2. No basta con que el intercambio sea voluntario *simpliciter*, sino que es necesario que “no tenga mezclado algo de involuntario”, con lo que se refiere a los casos en que existe lo que se ha denominado “voluntad mixta” a partir de un texto de la *Ética a Nicómaco* que Vitoria parece estar teniendo aquí en cuenta. Esta mezcla con lo involuntario se refiere a los intercambios en los cuales una de las partes sufre alguna clase de ignorancia o está directamente coaccionada. Su consentimiento no puede ser considerado como auténticamente voluntario, aun cuando formalmente sí tiene lugar un consentimiento – en el sentido en que no se actúa por una fuerza externa.
  3. La necesidad que, por la razón que sea, se tenga de un bien, también implica que no haya una perfecta voluntariedad, aunque haya consentimiento *simpliciter*. En efecto, la necesidad de un bien en un determinado momento también puede hacer que el consentimiento quede viciado, en la medida en que “hay algo de violencia por causa de necesidad”.

De estos tres principios, se pueden sacar varias conclusiones, pero remitámonos, por el momento, a la conclusión general que extrae Vitoria: en los bienes no necesarios o superfluos, es lícito vender al mayor precio que se pueda siempre y cuando el consentimiento no se halle mezclado con lo no voluntario por causa de la ignorancia, la violencia o la necesidad. Vitoria revisa varios ejemplos, entre los cuales solo tendremos en cuenta uno. Si alguien tuviese un caballo que vale mil monedas, pero su dueño no lo quiere vender por considerarlo “el mejor caballo que tiene hombre en España”, ¿qué pasaría si alguien viniera y “por su carácter voluble y antojadizo” decidiera pagar dos mil monedas de oro y le ruega al otro, que no se desprendería por menos de él, que se lo venda, porque quiere poseer al mejor caballo de España? Vitoria estima que, no habiendo necesidad ni coacción, sería lícito vender ese caballo por dicho precio (pp. 95-96).

Una primera conclusión que podemos sacar de aquí es que está entregando un principio general que no solo sirve para los bienes no necesarios, sino que también para los necesarios. ¿Por qué los bienes necesarios solo pueden venderse lícitamente por el precio más alto posible cuando existe una común estimación? Porque la necesidad que de ellos tenemos implica que, si una de las partes se halla en una situación ventajosa, la parte en desventaja no podrá decidir su compra con total voluntariedad. Su necesidad la obligará a aceptar cualquier

precio que le proponga la parte aventajada. Un intercambio de esa índole no será completamente voluntario y, por ende, será injusto.

Ahora bien, si de lo anterior queremos sacar una conclusión más general, se puede confirmar lo que previamente sugerimos: la voluntariedad de las partes es el criterio último de justicia del precio, dado que permite expresar lo que auténticamente están dispuestas a pagar las partes por obtener lo que quieren luego de la negociación. El papel de la estimación común, que constantemente es afirmada como el principal criterio de justicia, es doble: 1) expresa el valor promedio que las personas asignan a un bien dentro de una comunidad en virtud de sus intercambios; 2) su existencia garantiza las condiciones que en general permiten a las partes contratar voluntariamente. Al ser el resultado de una oferta lo suficientemente grande de un bien y de una demanda proporcional, ninguna de las partes se verá obligada a vender o comprar por un precio que no le conviene por necesidad, ya que cada una siempre tendrá la opción de vender o comprar a otro vendedor. En efecto, el hecho de que Vitoria considere lícito vender al precio más alto posible cuando se trata de bienes no necesarios es una muestra de que, excluida la necesidad, prima directamente la mera voluntariedad, sin que tenga siquiera que mediar la común estimación cuando esta no existe. Y si se diera el caso de que una persona necesitara urgentemente uno de estos bienes superfluos, inmediatamente volvería a primar el criterio de la común estimación, al menos en su forma “recreada”.

Examinemos un último texto para terminar de confirmar lo anterior. Podría pensarse que no es la voluntariedad lo que prima cuando hay necesidad, sino que la necesidad misma. Es decir, que, habiendo necesidad, lo que se considera justo es también el hecho mismo de que el precio permita a la parte necesitada quedar satisfecha. No obstante, una interpretación de esta índole queda descartada cuando Vitoria explica, más tarde, que no es lícito que, en razón de la necesidad que el comprador tiene de un caballo, se le venda este más caro, pero que sí se le puede vender más caro el caballo si la necesidad de él fuera generalizada. Es decir, si en algún momento la necesidad de caballos fuera muy grande, es perfectamente lícito que se aumente el precio, porque esa necesidad común hace aumentar para todos el precio del caballo<sup>41</sup>. ¿Qué puede significar esto, sino que todas las partes se hallan en las mismas condiciones, incluida la parte que vende, por cuanto la necesidad generalizada de caballos también le afecta volviendo más arduo desprenderse de él?

<sup>41</sup> Vitoria, *De justitia*, q. 77, a. 1, n. 13 (trad. Zorroza, 101).

Por ende, el criterio principal que cuenta para determinar que un precio sea justo es que sea el resultado de un acuerdo voluntario de las partes. Pero no basta con una voluntariedad formal, sino que la voluntariedad debe ser tal que no sea el resultado ni de la ignorancia, ni de la coacción ni de una necesidad apremiante. Esas circunstancias inmediatamente ponen en desventaja a una de las partes, por lo que, si la parte aventajada intenta vender al mayor precio posible, la parte en desventaja no podrá expresar de forma auténtica lo que estaría realmente dispuesta a pagar por el bien o, en todo caso, no podrá expresarlo en las mismas condiciones que su contraparte. La injusticia, considerada como igualdad proporcional, no podrá tener lugar porque la utilidad obtenida por cada parte fue asimétrica: una de las partes obtuvo más que la otra. No obstante, debe recalcar que la razón de que una haya obtenido “más” no es porque objetivamente se pueda determinar que obtuvo más utilidad que la otra, sino que es porque solo ella tuvo oportunidad de sacar toda la utilidad que pudo, mientras que la otra se tuvo que conformar con aceptar mucho menos en razón de su situación concreta de apremiante necesidad.

## VI. CONCLUSIÓN

La teoría del precio justo de Francisco de Vitoria tiene todos los elementos para poder ser calificada como una teoría subjetiva del valor, y en un doble sentido. En línea con nuestra propuesta de distinguir los planos descriptivo y normativo, se puede decir que esta teoría es subjetiva en los dos sentidos. Primero, en un sentido descriptivo. Es decir, se trata de una teoría que explica la génesis de los precios atendiendo a la valoración subjetiva que cada individuo asigna, en cada intercambio concreto, a una cosa vendible y a los acuerdos que cada uno logra concertar con otros en dichos intercambios. El precio “real” de un bien es así el precio que emerge del conjunto de intercambios que tienen lugar en el seno de una sociedad en la medida en que ese precio expresa el promedio de valoraciones que concretamente han hecho las personas. La estimación común no es nada más que esto y lo menos que se puede afirmar es que no es otra cosa que el precio de mercado. Se puede objetar que, dentro de esta teoría, no valdría llamar a dicha estimación común “precio de mercado” porque este último concepto no incluye, como sí lo hace la teoría de Vitoria, factores objetivos que le garanticen una dimensión ética. Sin embargo, lo anterior equivale a confundir los planos descriptivo y normativo. Descriptivamente hablando, los factores objetivos que los individuos tienen en consideración cuando, llegado un momento, expresan su deseo de obtener un bien por un determinado precio, solo explican esa valoración. Más aún, esos factores objetivos podrían ser tenidos en cuenta

por las personas por razones de orden moral. Incluso puede ser deseable que así fuera. No obstante, en cuanto tales, solo sirven para explicar por qué una persona concreta, llegado un momento en que va a intercambiar un bien, valora una cosa con un determinado precio. Esa valoración no es ni predecible ni igual en cada persona, porque depende de muchos factores objetivos que se combinan. Por cierto, cabe mencionar que todos esos factores solo son objetivos en cuanto causa de la valoración, pero en la medida en que se presentan a una persona como los motivos que la llevan a valorar un bien de una determinada forma, se vuelven subjetivos. Por esto mismo, el mero gusto, incluso caprichoso, que alguien puede tener por una cosa no debiera considerarse como el paradigma de lo que se denomina una “valoración subjetiva”, sino que solo como un factor más a tener en cuenta. La descripción de la doctrina vitoriana como una “teoría hilemórfica” del valor captura así lo esencial de nuestra interpretación: los factores objetivos tienen un rol importante en la determinación del precio, pero lo determinante es la valoración misma que cada persona individual realiza.

En segundo lugar, la teoría en cuestión también es una teoría del valor subjetivo en el plano normativo. No solamente explica el origen de los precios — ni siquiera es su principal objetivo—, sino que, sobre la base de lo que explica en aquel plano, ofrece un criterio normativo para definir lo que es un precio justo. Lo que hemos propuesto en este trabajo es que ese criterio radica primeramente en la igual voluntariedad de cada intercambio. No basta con la voluntariedad *simpliciter*, sino que es necesario que cada parte pueda expresar su propia estimación sin ignorancia, violencia ni necesidad apremiante. Por esta razón, la estimación común, en la medida en que permite que las partes puedan negociar sobre la base de un precio “dado”, se presenta como un criterio, aunque inexacto y cambiante, al que las partes se deben intentar ajustar. La estimación común no se identifica, por lo tanto, con el precio justo, sino que es una guía común que ha tenerse en cuenta por cada parte en los intercambios concretos y que permite que aquellos que intercambian puedan negociar en igualdad de condiciones y expresar así su propia estimación sin ignorancia, violencia o necesidad apremiante. Aquí es necesario enfatizar un punto que podría olvidarse en el análisis y suscitar errores. El precio justo, en la medida en que se halla vinculado a los intercambios, siempre es el precio concreto que se pagó en un intercambio concreto. Desde este punto de vista, aun cuando se encuentre un criterio general para establecer cuándo un precio concreto es justo o no, tal criterio no se identifica con el precio justo. Cada precio concreto será justo en la medida en que cumpla con ese criterio, pero no se identifica con él. Ese es precisamente el rol de la estimación común que, como indicábamos, no es el precio justo, pero entrega el criterio más importante por representar una situación habitual que, por

ser común, equilibra las posiciones de las personas que, en sus negociaciones, podrían verse afectadas por factores que les impidan expresar su auténtica voluntad.

De lo anterior se desprende, como hemos dicho, que la estimación común se ofrece como el criterio más importante para definir un justo precio concreto porque es la mejor garantía de que los intercambios tienen lugar guardando lo que los define, la reciprocidad, es decir, el deseo que cada persona tiene de sacar una ventaja proporcional de un bien que intercambia por otro. Por esta razón, lo que principalmente determina la justicia del precio no es la estimación común misma, sino que el hecho de que las partes han acordado, con el mismo grado de voluntariedad, el precio de la transacción.

En atención a una teoría que explica la génesis de los precios subjetivamente, creemos que, en el plano normativo, el criterio no puede sino ser también subjetivo. En efecto, los factores objetivos pueden explicar por qué una persona estima un bien determinado, pero no sirven, en esta teoría, para definir *a priori* un precio. Dicho de otro modo, tales factores dan cuenta de ciertas causas que dan racionalidad al querer concreto de una persona, pero lo que cuenta en el precio solo puede ser ese querer. El precio que un individuo cree que representa su valoración de un bien no representa un cálculo que objetivamente combina esos factores. Es meramente una estimación que pretende no ser completamente arbitraria, es decir, que pretende tener cierta racionalidad. Lo único determinante, por lo tanto, para conocer el valor económico de algo es la voluntad expresada efectivamente por las personas en sus intercambios y que supone un proceso de reajuste fundado en una negociación libre. Esa negociación dará con un justo precio en la medida en que sea realmente voluntaria y que las partes hayan determinado, de cada lado, que han sacado la misma ventaja que la otra buscaba. Algo así no podría jamás ser establecido *a priori* comparando los factores objetivos que cada una de las partes ha considerado para ello. De la misma manera que se puede decir que los bienes intercambiados son ontológicamente inconmensurables, se puede decir también que la utilidad proporcionada por ese bien que cada parte ha obtenido gracias al intercambio es inconmensurable. Eso lo definirá cada cual en la medida en que haya podido expresar libremente su voluntad.

Quisiéramos terminar con una pequeña reflexión que nos puede ayudar a evitar posibles malentendidos vinculados con el carácter moral de la teoría estudiada, en el que, con razón, tanto se insiste. Por más que esta teoría sea una “moral” económica, no hay que olvidar la especificidad de la acción económica. La acción económica toma su especificidad del deseo legítimo que cada persona

tiene de administrar sus recursos de la manera más eficiente posible. Como es obvio, la acción económica, en cuanto humana, no puede desligarse de una dimensión moral, pero esa dimensión moral también se debe ver especificada por la económica. De este modo, dos personas pueden acordar un precio que es, desde un punto de vista económico-moral, perfectamente justo, sin que ello implique que el intercambio sea íntegramente bueno. Si un hombre pide a una prostituta sus servicios y paga el precio consentido libremente por los dos y se ajusta a todas las condiciones descritas, nada impide que sea justo, como el mismo Vitoria sugiere. No obstante, que el intercambio sea, desde el punto de vista de la moral económica, justo no lo vuelve moralmente lícito, por más que no sea todo lo malo que podría ser si, además, no fuera justo.

Por consiguiente, el concepto de la justicia en los precios, por tener este elemento específicamente económico, no tiene sentido si se le mezcla con elementos morales que se salen de la esfera económica. Por ejemplo, si alguien necesita urgentemente un vaso de agua y no puede pagar el precio en que este se está vendiendo, no significa que ese precio no sea justo. Ni siquiera se puede decir que sea injusto quien vende este vaso de agua si no acepta desprenderse de él sin que se le pague el precio que pide, aun a la vista de que quien tiene al frente morirá de sed. Sin embargo, el que acá no se viole la justicia conmutativa no implica que el vendedor haya actuado correctamente en sentido absoluto. En realidad, no lo ha hecho y la razón es que la situación le exigía precisamente salir de la esfera de lo estrictamente económico y darse cuenta de que debía dar gratuitamente ese vaso de agua. No será injusto si no lo hace, pero sin duda no estará actuando bien.

Creemos que es necesario comprender que la esfera de lo moral-económico tiene su propia especificidad, por más que esta depende, en último término, de la moral *simpliciter*. No es que estos planos estén separados en la realidad, pero un análisis teórico preciso exige hacer esta separación para no caer en confusiones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES PRIMARIAS

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Summenhart, Conradus. *De contractibus licitis atque illicitis. Venetiis: Franciscum Zilettum*, 1580.

- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, tomo IV: *De justitia*. Edición de R. P. Vicente Beltrán de Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934.
- Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*. Traducido por María Idoya Zorroza. Eunsa: Pamplona, 2006.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. 2ª ed. Madrid: Tecnos editorial, 2007.

#### FUENTES SECUNDARIAS

- Alves, André Azevedo, and José Manuel Moreira. *The Salamanca School*. New York / London: Continuum, 2010.
- Castillo Córdova, Genara, y María Idoya Zorroza. “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, no. 1 (2015): 77-83
- Cendejas Bueno, José Luis. “Ciencia económica y pensamiento económico de la Escuela de Salamanca.” *Relecciones* 7 (2020): 93-111.
- Cendejas Bueno, José Luis. “De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la escolástica española”. *Studia Historica. Historia Moderna* 44, no. 1 (2022): 153-183.
- Cendejas Bueno, José Luis. “Justice and just Price in Francisco de Vitoria’s Commentary on Summa Theologica II-II q. 77.” *The Journal of Philosophical Economics* 14, no. 1-2 (2021): 1-32.
- Chafuén, Alejandro Antonio. “Just Pricing.” In *Brill’s Companions to the Christian Tradition*, edited by Christopher M. Bellito, 498-521. Leiden / Boston: Brill, 2021.
- Chafuén, Alejandro Antonio. *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Santiago de Chile: Fundación por el Progreso, 2013.
- Collingwood, R. G. “Economics as a Philosophical Science.” *International Journal of Ethics* 36, no. 2 (1926): 162-85.
- De Roover, Raymond. “The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy.” *The Journal of Economic History* 18, no. 4 (1958): 418-434.
- De Roover, Raymond. *La pensée économique des scolastiques: Doctrines et méthodes*. Montréal / Paris: Institut d’études médiévales / Vrin, 1971.
- De Roover, Raymond. *San Bernardino of Siena and Sant’Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*. Boston: Harvard University Press, 1967.
- Elegido, Juan Manuel. “The Just Price: Three Insights from the Salamanca School.” *Journal of Business Ethics* 90 (2009): 29-46.



- Gómez Camacho, Francisco. “Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal”. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* 2 (1998): 47-66.
- Gómez Rivas, León M. “La teoría del valor en la Escuela de Salamanca”. En *Modernidad de España: apertura europea e integración atlántica*, editado por Antonio Miguel Bernal Rodríguez, 293-300. Madrid: Marcial Pons, 2017.
- González Fabre, Raúl. “La teoría del precio justo según Francisco de Vitoria”. *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997): 601-654.
- Gordon, Barry. *Economic Analysis before Adam Smith: Hesiod to Lessius*. London: George Allen and Unwin, 1975.
- Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Grice-Hutchinson, Marjorie. *Early Economic Thought in Spain*. Indianapolis: Liberty Fund, 2015.
- Iparraguirre, Demetrio. *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico*. Bilbao: Mensajero del Corazón de Jesús, 1957.
- Kaye, Joel. *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Kaye, Joel. *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Langholm, Odd. “Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory.” *Journal of the History of Economic Thought* 31, no. 2 (2009): 131-141.
- Langholm, Odd. *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money, and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1992.
- Langholm, Odd. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Marín Arribas, Daniel. “Breve análisis comparativo sobre la teoría del valor y del precio de la Escuela Hispánica y la Escuela Austriaca”. *Revista Razón Española* 181 (2013): 153-189.
- Marín Arribas, Daniel. *Destapando al liberalismo. La Escuela Austriaca no nació en Salamanca*. Madrid: SND Editores, 2018.
- Monsalve, Fabio. “Scholastic Just Price Versus Current Market Price: is it Merely a Matter of Labelling?” *The European Journal of the History of Economic Thought*, 21, no. 1 (2014): 4-20.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Perpere Viñuales, Álvaro. “Caballos, ratones, gemas y pulgas: un debate olvidado sobre el fundamento último del valor económico y de los precios entre Tomás de Aquino,

- Conrado Summenhart, Domingo de Soto y Diego Covarrubias”. *Cauriensia* 15 (2020): 529-549.
- Perpere Viñuales, Álvaro. “Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su *Tractatus de contractibus*”. *Cauriensia* XI (2016): 263-278.
- Rafael Ramis Barceló. “Estudio preliminar.” En Pedro Olivi, *Tratado de los contratos*. Madrid: Dykinson, 2017.
- Roldán-Ponce, Antonio. “Moral y teoría económica en la Escuela de Salamanca”. En *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, coordinado por Ángel Poncela González, 356-362. Madrid: Verbum, 2015.
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. Oxford University Press: New York, 1994.
- Stark, Andrés. “Del homo aeconomicus al homo reciprocans. Propuestas para una ampliación de la racionalidad económica”. En *Filosofía de la economía. Principios fundamentales*, editado por José Antonio Valdivia Fuenzalida, 89-110). Gijón: Trea, 2019.
- Valdivia Fuenzalida, José Antonio, y Felipe Schwember. “Voluntariedad, justicia y bien común en *De contractibus* de Pedro Olivi”. *Convivium* 35 (2022): 75-104.
- Widow, José Luis. “Derecho natural e ideologías de la economía. La teoría económica marginalista como ideología de la economía”. En *Derecho natural y economía*, editado por Miguel Ayuso, 51-66. Madrid: Marcial Pons, 2021.
- Zalba Marcelino. “El valor económico en los escolásticos”, *Estudios Eclesiásticos* 18, n.º 68 (1944): 5-35.
- Zorroza Huarte, María Idoya. “Introducción”. En Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, traducido por María Idoya Zorroza. Eunsa: Pamplona, 2006.

Felipe Schwember A.

Faro, Núcleo de Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad del Desarrollo, Chile

Avenida La Plaza #680

7610658 Santiago de Chile

<https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>

José Antonio Valdivia Fuenzalida

Facultad de Artes Liberales

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Avenida Padre Hurtado #750

2562340 Viña del Mar

<https://orcid.org/0000-0002-4502-0713>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.791>

## **MELANCHTHON Y LOS ARISTOTELISMOS PROTESTANTES: EL CASO DE LOS COMENTARIOS A LA *ÉTICA* Y LA *POLÍTICA***

### ***MELANCHTHON AND PROTESTANT ARISTOTELIANISMS: THE CASE OF THE COMMENTARIES ON THE ETHICS AND THE POLITICS***

MANFRED SVENSSON

*Universidad de Los Andes, Chile*

Recibido: 30-6-2023

Aceptado: 2-1-2024

#### **RESUMEN**

Contrariamente a lo sugerido por el mito de una radical ruptura, la tradición aristotélica de filosofía práctica fue ampliamente cultivada en el protestantismo temprano. El reconocimiento de ese hecho suele, sin embargo, ir de la mano de una monolítica reducción de ese aristotelismo a sus orígenes en Melanchthon. El presente artículo busca hacer fructífera para el caso de los comentaristas protestantes la atención de Charles Schmitt a la multiplicidad de aristotelismos renacentistas, ofreciendo así una visión más precisa del lugar de Melanchthon en dicha tradición.

*Palabras clave:* Aristotelismo protestante, Aristóteles, *Ética* a Nicómaco, Charles Schmitt, Felipe Melanchthon.

## ABSTRACT

Contrary to what is suggested by the myth of a radical break, the Aristotelian tradition of practical philosophy was widely cultivated in early Protestantism. Recognition of this fact, however, often goes hand in hand with a monolithic reduction of Protestant Aristotelianism to its Melanchthonian origins. The present article seeks to make Charles Schmitt's attention to the multiplicity of Renaissance Aristotelianisms fruitful for the case of the Protestant commentators of Aristotle, thus offering a more precise view of Melanchthon's place in that tradition.

*Keywords:* Protestant Aristotelianism, Aristotle, Nicomachean Ethics, Charles Schmitt, Philip Melanchthon.

## I. INTRODUCCIÓN

La identificación de Felipe Melanchthon como fuente y motor del aristotelismo protestante es un tópico bien conocido en la historia la filosofía. Melanchthon “funda una nueva escuela peripatética alemana”, afirmaba Dilthey<sup>1</sup>. Por su influencia, escribía Enrico Berti, “un aristotelismo filológicamente refinado fue transmitido en Alemania por dos siglos”<sup>2</sup>. En contraste con el radical antiaristotelismo que se imputa a Lutero, su principal colaborador es recurrentemente presentado como el responsable de que el estudio de Aristóteles no se perdiera de modo irremediable en aquellos territorios –virtualmente la mitad de Europa– que adhirieron a la Reforma. Qué peso se atribuya a Lutero y Melanchthon obviamente repercute sobre la importancia que se conceda al conjunto del aristotelismo protestante. Si Melanchthon es una figura excepcional en el protestantismo, el aristotelismo que lo sigue será una tradición de importancia apenas anecdótica. Si más bien Lutero es excepcional, este aristotelismo podría ser de importancia capital. ¿Pero puede Lutero ser considerado una figura excepcional para la historia del protestantismo? Aunque la pregunta parece clamar por una respuesta negativa, en una materia como esta puede ser respondida de modo afirmativo. Así es como la tendencia creciente durante las últimas décadas ha

1 Wilhelm Dilthey, “Melanchthon y la primera elaboración del sistema natural en Alemania”, en Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947), 198.

2 Enrico Berti, *Filosofía pratica* (Napoles: Guida, 2004), 67.

sido la de un reconocimiento cada vez más amplio de la relevancia del aristotelismo protestante<sup>3</sup>. Entre 1550 y 1650, sugería célebremente Charles Schmitt, la tradición aristotélica habría estado más viva en los territorios protestantes que en los católicos<sup>4</sup>. El mismo Schmitt, con todo, introdujo en la discusión contemporánea la convicción de que hay no uno, sino múltiples aristotelismos renacentistas<sup>5</sup>. Una mejor comprensión de la temprana cultura intelectual del protestantismo bien puede pasar por hacer fructífera dicha observación para el caso protestante: hay múltiples aristotelismos protestantes, y su perfil está aún lejos de estar adecuadamente descrito.

En la literatura secundaria sigue, en efecto, encontrándose con frecuencia una imagen monolítica. Se ha sugerido que entre los protestantes Aristóteles mismo “apenas seguía siendo estudiado”, dado el deber de seguir dogmáticamente la exposición que del mismo hicieran Beza para el calvinismo y Melanchthon para el luteranismo<sup>6</sup>. En la medida en que se imagina las cosas así, es poco el incentivo existente para atender de modo suficientemente minucioso a este capítulo de nuestra historia intelectual. En su historia de la Facultad de Filosofía de Jena, por ejemplo, Max Wundt afirmaba que los autores de este periodo se acercaban a la filosofía solo “con gran cuidado” y “sin investigación independiente”<sup>7</sup>. Ilustra este punto con Victor Strigel, uno de los dos catedráticos de la etapa fundacional de la universidad, una porción importante de cuya obra consiste en comentarios y síntesis de los manuales melanchthonianos<sup>8</sup>. Pero de entre los escritos de Strigel, Wundt omite un importante comentario a la *Ética a Nicómaco*<sup>9</sup>. Se trata de un comentario influenciado por Melanchthon, pero que ilustra muy bien la medida en que los discípulos del *praeceptor Germaniae* podían en realidad trascenderlo: esta obra incluye una traducción propia

3 Para una mirada atenta al contexto confesional véase Richard Muller, “Reformation, Orthodoxy, ‘Christian Aristotelianism,’ and the Eclecticism of Early Modern Philosophy,” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 81, no. 3 (2001): 306-25.

4 Charles Schmitt, *Aristóteles y el renacimiento* (León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2004), 46-47.

5 Schmitt, *Aristóteles y el renacimiento*, 29-54.

6 Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland 1550-1650*, 2a ed. (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 147. Para otro juicio similar Bo Lindberg, “Political Aristotelianism in the Seventeenth Century,” en *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, ed. Marianne Pade (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001), 242.

7 Max Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde, Beiheft 15 (Jena: Fischer, 1932), 9-10.

8 Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena*, 11.

9 Victor Strigelius, *Aristotelis Stagiritae ad filium Nicomachum, de vita et moribus scripti libri X* (Leipzig: Ioannes Steinman, 1572).

intercalada con el comentario, y se nutre en parte de los comentadores bizantinos a los que Melanchthon no considera. Por fuerte que fuese la presencia y autoridad de Melanchthon, en otras palabras, había también “investigación independiente”. Prestándole la debida atención, el panorama general del aristotelismo protestante adquiere contornos considerablemente más variados que la imagen monolítica aún presente en gran parte de la literatura.

El presente estudio tiene el doble propósito de fortalecer la tesis de Schmitt y de precisar el papel desempeñado por Melanchthon en este amplio movimiento. En efecto, del hecho de que el antiaristotelismo de Lutero sea excepcional, no se sigue que la norma entre los aristotélicos protestantes fuese seguir los pasos de Melanchthon. La tradición de estudio protestante de Aristóteles excede con mucho a Melanchthon y sus discípulos. Por lo mismo, los esfuerzos actuales serán más provechosos si se orientan a reconocer que el aristotelismo protestante bebió de varias fuentes –sin un único punto de origen en Wittenberg–, y que el efecto de ese origen múltiple se mantiene en el tiempo. Dentro de esta amplia tradición aristotélica nos ocuparemos aquí del género específico de los comentarios. Entre 1529 y 1670 autores protestantes publicaron alrededor de 55 comentarios a la *Ética* y cerca de 15 a la *Política*<sup>10</sup>. Los comentarios no son la única manifestación de este aristotelismo, ni se encuentra la tradición de comentario restringida a la filosofía práctica. Pero los comentarios dedicados a estas dos obras constituyen una base textual sustantiva y a la vez abordable, que nos permite poner de relieve algunos aspectos fundamentales del desarrollo protestante del aristotelismo y del papel desempeñado por Melanchthon en él.

La estructura del presente artículo es la siguiente. Ofrecemos, en primer lugar, un panorama general tanto de los comentarios del mismo Melanchthon como de la restante tradición. No se trata, desde luego, de un panorama exhaustivo, sino de uno concentrado en puntos de continuidad y contraste con la obra de Melanchthon. En segundo lugar, atenderemos a las referencias explícitas a Melanchthon en la tradición de comentario posterior, con miras a entender el papel que sus sucesores le asignan cuando reflexionan de modo expreso respecto de su lugar, y con el propósito de elucidar el tipo de materias por las que Melanchthon es objeto de referencia en estas obras. Finalmente, consideraremos el modo en que el aristotelismo medieval y el renacentista confluyen en la tradición protestante, y el lugar de Melanchthon en dicho proceso.

10 Estas cifras aproximadas pueden ser hoy más recomendables que un intento de clasificación exhaustiva. Para un panorama general de los comentarios a la *Ética*, puede verse Manfred Svensson, “Aristotelian Practical Philosophy from Melanchthon to Eisenhart. Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics 1529-1682,” *Reformation and Renaissance Review* 21, no. 3 (2019): 218-238.

## II. MELANCHTHON ENTRE LOS COMENTADORES

Comencemos por una descripción breve del trabajo de Melanchthon como comentador de la filosofía práctica de Aristóteles. Notemos, en primer lugar, que, bajo la influencia de Lutero, Melanchthon se distancia de Aristóteles entre 1519 y 1525<sup>11</sup>. De este modo, bien cabe decir que Melanchthon, célebre por introducir a Aristóteles en el protestantismo, más bien se distingue de sus correligionarios aristotélicos por haber tenido una etapa de expreso antiaristotelismo. Su posterior aristotelismo no es una herencia acríticamente perpetuada, sino una vuelta consciente a Aristóteles tras haberse distanciado de él. Acabada esa etapa, en 1529, publica el primero de sus comentarios, una breve pieza dedicada a los libros I y II de la *Ética*, a la que se suman en ediciones siguientes los libros II y V. La *Política*, por su parte, es objeto de un comentario publicado en 1530, con foco exclusivo en los libros I-III. En 1535, por último, los comentarios a la *Política* y la *Ética* son publicados en volumen único<sup>12</sup>. Cabe aquí recordar que además Melanchthon tiene una obra propia en el campo de la filosofía y teología moral, que integra elementos de sus comentarios a Aristóteles. Pero incluso al margen de esa obra propia, estos comentarios constituyen una producción de influencia considerable, con 21 ediciones del comentario a la *Ética* solo en el siglo XVI<sup>13</sup>. Y aunque el comentario a la *Política* tiene un impacto menor, cabe notar que no solo es recibido en territorios protestantes sino que también es publicado en París<sup>14</sup>.

Más allá de su significativa presencia, estos comentarios de Melanchthon pueden caracterizarse por algunos rasgos peculiares. El primero es una fuerte orientación práctica: basta considerar qué libros de la *Ética* comenta para notar su preocupación por aquellos que puedan servir a una instrucción moral más inmediata: lo mueve la pregunta por la virtud moral en el libro II y la discusión sobre la justicia en el libro V, no las posteriores elucubraciones sobre las virtudes intelectuales o la debilidad de la voluntad. Un segundo rasgo característico

11 Para este desarrollo y la vuelta a Aristóteles, véase Nicole Kuropka, *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 24-29.

12 Philip Melanchthon, *Commentarii in Primum, Secundum, Tertium, et Quintum Ethicorum Philippi Melanthonis, Eiusdem in Aristotelis aliquot libros Politicos commentaria* (Strasbourg: Johann Albrecht, 1535).

13 Los comentarios que aquí reseñamos en sus ediciones principales son objeto de múltiples revisiones. Para un panorama completo, puede verse Günter Frank, "Praktische Philosophie, en *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, ed. Günter Frank (Berlín: De Gruyter, 2017), 457-68; y Nicole Kuropka, "Melanchthon und die Ethik", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113, no. 3 (2016): 235-257.

14 Philip Melanchthon, *In Aristotelis aliquot libros Politicos Philippi Melanthonis Commentaria* (Paris: Christian Wechel, 1531).

se desprende muy naturalmente de aquí: los de Melanchthon no son comentarios textuales preocupados primariamente por la intelección del texto. Este es más bien usado como punto de partida para disquisiciones en que Aristóteles puede desempeñar un papel secundario. Esto no significa que toda preocupación textual esté ausente, y por momentos ella puede ser significativa. Pero la organización es por tópicos sugeridos por Aristóteles, sin interacción concreta alguna con la previa tradición de comentario. Notemos, por último, el modo en que estos comentarios se relacionan con la teología. Esta relación está determinada por la distinción entre ley y evangelio, típicamente formulada por Melanchthon en los prólogos a sus comentarios. Esta distinción tiene una importancia tal, que no solo se encuentra presente en los prólogos de Melanchthon a sus comentarios sobre filosofía práctica, sino también en textos de filosofía teórica<sup>15</sup>. Al así análogo la filosofía con la función teológica de la ley, y ello en medio de las disputas del siglo XVI sobre esta, se cumple un doble propósito: la filosofía queda por un lado legitimada, pues es tan indispensable como la ley, mientras por otro lado se subraya su carácter no salvífico.

Pero la pregunta que abordamos aquí es por la medida en que el subsiguiente aristotelismo protestante depende de esta fuente melanchthoniana. Su influencia es efectivamente enorme, pero en cuestión está aquí su alcance exacto en el campo de los comentarios a la filosofía práctica aristotélica. Y al levantar tal pregunta se nos ofrece un panorama notoriamente mixto. Consideremos a Johannes Lonicer, el primero de los comentaristas protestantes en cubrir la *Ética a Nicómaco* completa (1540). Se trata de un autor que años antes había colaborado con Melanchthon en Wittenberg, pero que, desempeñándose ahora en la recién fundada universidad protestante de Marburgo, escribe un comentario completamente independiente del suyo. Se trata, en primer lugar, de una publicación integrada en una serie de comentarios a la filosofía natural aristotélica, lo que ya constituye un giro respecto de la inmediata preocupación práctica de Melanchthon. El comentario de Lonicer a la *Ética*, que ocupa la porción mayor de la publicación, de hecho no es nombrado siquiera en el título de este *Compendium*<sup>16</sup>. El texto de Lonicer carece asimismo de la elaborada reflexión teológica de Melanchthon. Ella está ausente tanto de la introducción como del conjunto del texto; donde en Melanchthon hay referencias bíblicas, en Lonicer las hay a Homero y Hesíodo. Al ponderar este hecho cabe notar que cuando Lonicer

15 Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, CR 13, 198.

16 Johannes Lonicerus, *Librorum Aristotelis de physica auscultatione, de generatione et corruptione, de longitudine et brevitate vitae, de vita et morte animalium, de anima Compendium* (Marburg: in officina Christiani Egenolphi, 1540).



escribe este comentario quedaban aún veinte años de producción melanchthoniana por delante. No estamos en un contexto post-melanchthoniano, sino ante una primera muestra de las múltiples formas en que la tradición aristotélica de filosofía práctica fue continuada durante los primeros años de la Reforma. Otro tanto cabría decir de Joachim Camerarius, tal vez el único humanista alemán de estatura comparable a la de Melanchthon en el periodo<sup>17</sup>. Poseemos robustos comentarios póstumos a la *Ética* y la *Política* por parte de Camerarius, ambos de una riqueza y detalle muy superior al comentario de Lonicer. Pero de la estrecha colaboración entre Camerarius y Melanchthon no se encuentra huella en estos textos<sup>18</sup>.

La mejor ilustración de este aristotelismo independiente de Melanchthon se obtiene, sin embargo, alejándonos más de Wittenberg. En Estrasburgo, en efecto, existe un polo de productividad de significativa importancia. La explicación de este hecho en buena medida se encuentra en que la escuela superior de la ciudad tenía en Johann Sturm una figura cuya visión pedagógica es comparable a la de Melanchthon<sup>19</sup>. Su propia preocupación por Aristóteles, cabe notar, es menor pero no irrelevante. Si bien no comenta la *Ética*, sí es autor de una edición del texto<sup>20</sup>. Por otro lado, un comentario de Michael Toxites al libro I de la *Política* se presenta como íntegramente sacado de las lecciones de Sturm<sup>21</sup>. Se trata de un comentario escueto, con breve explicación de cada capítulo, sin referencia a otros autores, alguna referencia a cuestiones de historia griega y ninguna alusión al cristianismo. Con todo, lo que más nos interesa aquí es que si bien Aristóteles es menos central para Sturm que para Melanchthon, ello no tuvo por efecto una menor producción aristotélica en la tradición de Estrasburgo, sino una mayor independencia entre los diversos comentadores de Aristóteles que operaron en

17 Para una revisión de su actividad como clasicista véase Thomas Baier, *Camerarius Polyhistor. Wissensvermittlung im deutschen Humanismus*, NeoLatina (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017); para la relación con Melanchthon Torsten Woitkowitz, "Die Freundschaft zwischen Philipp Melanchthon und Joachim Camerarius", en *Philipp Melanchthon und Leipzig. Beiträge und Katalog zur Ausstellung*, ed. Günter Wartenberg (Leipzig: Universität Leipzig, 1997), 29-39.

18 Joachim Camerarius, *Ethicorum Aristotelis Nicomachiorum explicatio accuratissima* (Frankfurt: Andreas Wechel, 1578); Joachim Camerarius, *Politicorum et oeconomorum Aristotelis interpretationes et explicationes accuratae* (Frankfurt: Wechel, 1581).

19 Para su visión pedagógica véase Lewis W. Spitz and Barbara Sher Tinsley, *Johann Sturm on Education. The Reformation and Humanist Learning* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1994); para la trayectoria de la institución y de los estudios aristotélicos en su seno Anton Schindling, *Humanistische Hochschule und freie Reichstadt. Gymnasium und Akademie in Strassburg 1538-1621* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).

20 Johannes Sturm and Johannes Ludovicus Vives, eds., *De moribus ad Nicomachum libri decem* (Strasbourg: Rihelius, 1540).

21 Michael Toxites, *Aristotelis Politicorum liber primus, graece et latine, que est oeconomicus, cum commentario utilissimo... ex scholis Ioannis Sturmii matutinis*. (Zürich: Christoph Froschauer, n.d.).

su entorno. Consideremos, en breve bosquejo, este conjunto de autores. En los primeros años puede mencionarse un comentario de Justus Velsius (1510-1581), una figura más bien al margen del protestantismo ortodoxo, pero que enseñó la *Ética* en Estrasburgo entre 1544 y 1548<sup>22</sup>. El suyo es un comentario de muy exclusiva concentración teórica, en contraste con el interés práctico que guía a otros comentadores. De importancia considerablemente mayor entre los comentarios de Estrasburgo es el de Pedro Mártir Vermigli. Del amplísimo elenco de comentadores protestantes, este caso es singular –junto a Melanchthon, Hyperius y Walaeus– por tratarse de un teólogo. Se trata, cabe además señalar, de uno formado por un trasfondo intelectual pronunciadamente distinto del de Melanchthon: su trasfondo en el humanismo es más italiano que nórdico, y esa misma formación itálica lo familiariza con Tomás de Aquino y con Gregorio de Rimini<sup>23</sup>. Escrito durante su segunda estadía como profesor en Estrasburgo –de 1553 a 1556–, su comentario a la *Ética* cubre apenas los dos primeros libros y el comienzo del tercero (se origina en lecciones que dedicaban el año completo a un libro de esta obra). Su estructura, en tanto, se caracteriza por incluir traducción de Vermigli del pasaje comentado, un comentario literal, pero también por terminar cada uno de sus capítulos con una moderada evaluación teológica de la enseñanza de Aristóteles<sup>24</sup>. A esto se suma una serie de excursos sobre problemas filosóficos fundamentales –como la disputa con Platón sobre la idea de bien– que pueden ser leídos con cierta independencia<sup>25</sup>.

Pero Vermigli y Velsius constituyen solo una muestra de la intensa actividad que tiene lugar en torno a la filosofía práctica en Estrasburgo en el periodo. Johann Ludwig Havenreuter, por ejemplo, publica una serie de 36 disputaciones sobre la *Ética* entre 1590 y 1603. Si bien en su caso esto no se traduce en un volumen que reúna las disputaciones, esa práctica sí es seguida por su discípulo Laurentius Walliser, cuya algo más extensa serie es publicada en 1597/8<sup>26</sup>. Tam-

22 Justus Velsius, *In Aristotelis de virtutibus librum Commentariorum libri III* (Coloniae: Martinus Gymnicus, 1551).

23 Para su trasfondo itálico, véase Philip McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

24 Hay edición crítica Petrus Martyr Vermigli, *Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, ed. Luca Baschera y Christian Moser, *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 158 (Leiden: Brill, 2011).

25 Para una evaluación general de la obra véase Luca Baschera, *Tugend und Rechtfertigung: Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie* (Zürich: TVZ, 2008).

26 Laurentius Walliser, *Analysis Aristotelicae Doctrinae de Moribus, Libris decem ad Nicomachum filium scriptis comprehensae* (Strasbourg: Typis Antonii Bertrami, 1597).

bién la *Política* es objeto de atención por un importante estudioso, el jurista Hubert van Giffen, cuyo póstumo comentario a esta obra proviene de su tiempo como profesor en Estrasburgo<sup>27</sup>. Como los comentarios de Strigel y Vermigli a la *Ética*, se trata además de un comentario con traducción intercalada, una traducción que sería reeditada por Hermann Conring en 1637<sup>28</sup>. Por último, mencionemos al más influyente de los comentadores de Estrasburgo, Theophilus Golius (1528-1600), cuyo comentario a la *Ética* tuvo 14 ediciones, seguido por las siete de su comentario a la *Política*. Estas obras de Golius no solo son usadas en los primeros años de Harvard College, sino que son también vueltas a editar en el siglo XIX inglés<sup>29</sup>. Toda esta tradición de Estrasburgo, debemos una vez más subrayar, es independiente de Melanchthon.

Consideremos, por último, dos casos de relación estrecha con Melanchthon. El ya mencionado Strigel es una figura central en los primeros años de la Universidad de Jena, en la que desempeña un importante papel antes de dejarla por Heidelberg<sup>30</sup>. Melanchthon mismo había enseñado en Jena cuando Wittenberg se traslada ahí por la peste, de modo que la voz conjunta de estos dos comentadores imprime un sello melanchthoniano a la naciente institución. Podría imaginarse, como lo hace Wundt, que los dos autores hablan con una sola voz, pues una parte importante de la obra de Strigel está dedicada a comentar manuales de Melanchthon. Pero como señalamos ya en la introducción, hay también diferencias importantes: Strigel comenta la obra completa, la traduce, e interactúa con la tradición bizantina de comentario. También otro discípulo directo de Melanchthon, Otto Werdmüller, publica en Zürich un comentario que cubre la obra completa. Esta obra se divide en una primera mitad de exposición sistemática

27 Para su tiempo en Estrasburgo véase Wolfgang Mährle, *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575-1623)* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000), 152-154 y 316-319.

28 Conring no comenta la *Política*, pero la introducción suya que acompaña a la traducción de van Giffen constituye una importante contribución en la historia del aristotelismo protestante. Hermann Conring, ed., *Aristotelis politicorum libri octo, Oberto Giffanio ICto interprete. Cum proaemio H. Conringii, et in politica Aristotelis introductione* (Helmstedt: Lucius, 1637); al respecto véase Constantin Fasolt, "Political Unity and Religious Diversity: Hermann Conring's Confessional Writings and the Preface to Aristotle's Politics of 1637," in *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, ed. John Headley, Hans Hillerbrand, y Anthony Papalas (Aldershot: Ashgate, 2016).

29 Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard. A Discipline in Transition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 67.

30 Para su trayectoria, véase Günter Frank, "Fragmentierung und topische Neuordnung der aristotelischen Ethik in der frühen Neuzeit: Ethik bei Viktorin Strigel und Abraham Scultetus", en *Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*, ed. Christoph Strohm, Herman J. Selderhuis, y Joseph Freedman (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 153-168.

de la filosofía moral de Aristóteles y una segunda mitad de comentario por capítulos de la obra<sup>31</sup>. Como en Strigel, cabe aquí destacar tanto la cercanía y admiración por el maestro como las singularidades de Werdmüller (entre ellas el adornar la explicación de la *Ética* con pasajes de los salmos en hebreo).

El breve bosquejo presentado hasta aquí ilustra solo una fracción de lo que ocurre en el campo de los comentarios protestantes a Aristóteles: nos hemos limitado a Melanchthon y a algunas figuras de la generación inmediatamente siguiente. Pero la publicación de tales comentarios constituye un fenómeno constante durante las décadas que siguen. En ese contexto hay figuras individuales de primera importancia, como Johannes Magirus, Walter Donaldson, Andrew Aidy o Wolfgang Heider, todos autores de reputados comentarios<sup>32</sup>. Pero también hay en las décadas que siguen casos de instituciones que, como lo fue Estrasburgo al comienzo, son centros principales del aristotelismo protestante. Uno de ellos, Altdorf/Nürnberg, nos ha legado dos comentarios a la *Política*, los de Scherb y Piccart<sup>33</sup>. Cabe notar que tampoco aquí hay huella de Melanchthon, pues ambos comentadores operan bajo influencia más bien paduana. Pero el más importante y más estudiado de estos centros de aristotelismo protestante es la Universidad de Helmstedt. Ahí el impulso melanchthoniano existe desde que sus estatutos fundacionales, de 1576, impusieran la enseñanza de la *Ética a Nicómaco*. Tal tarea recae en primer lugar en el discípulo de Melanchthon Owen Günther, pero es además impulsada por el humanista Johannes Caselius, que asume como *Professor philosophiae aristotelicae et oratoriae*<sup>34</sup>. Al primer comentario helmstedtiano a la *Ética*, publicado por Günther en 1585, sigue una larga serie: de Conrad Horneius hay un comentario con diez ediciones entre 1618 y 1666; de Cornelius Martini hay comentario póstumo a la *Ética* publicado en 1647; Samuel Rachel publica una extensa introducción a la *Ética* (1660) y una edición de los comentadores bizantinos (1662). La *Política*, en tanto, es comentada por Christopher Heidmann (1638) y Johannes von Felden (1654), y la serie cierra con los comentarios a la *Política* (1668) y a la *Ética* (1670) por parte

31 Otto Werdmüller, *De dignitate, usu et methodo philosophiae moralis* (Basel: Hieronymus Curio, 1545); Sobre este comentario véase Luca Baschera, "Shaping Reformed Aristotelianism: Otto Werdmüller's Evaluation of the Nicomachean Ethics in *De Dignitate, usu et methodo philosophiae moralis* (1545)," in *Following Zwingli. Applying the Past in Reformation Zurich*, ed. Luca Baschera, Bruce Gordon, y Christian Moser (Farnham: Ashgate, 2014), 209-231.

32 Para un panorama más completo véase Svensson, "Aristotelian Practical Philosophy."

33 Philipp Scherb, *Discursus politici in Aristotelis de Republica Libros* (Frankfurt: Schönwetter, 1610); Michael Piccart, *In politicos libros Aristotelis commentarius* (Leipzig: Bömer & Rehefeld, 1615).

34 Para su trayectoria Merio Scattola, "Gelehrte Philologie vs. Theologie: Johannes Caselius in Streit mit den Helmstedter Theologen", en *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 155-181.

de Gebhard Theodor Meier<sup>35</sup>. Como indirectamente nos recuerda el ejemplo de Helmstedt —en cuyos inicios hay una fuerte presencia de figuras filo-melanchthonianas—, la influencia de Melanchthon ha de medirse no solo por sus escritos, sino también por su papel en la formación o reforma de instituciones<sup>36</sup>. La ausencia de una tradición protestante de comentarios en Inglaterra, de hecho, puede en parte explicarse por la ausencia de figuras como Sturm o Melanchthon en la isla<sup>37</sup>. Pero sea que se mire los escritos o la estructura institucional, parece haber buenas razones para precisar el papel específico —crucial, pero delimitado— desempeñado por Melanchthon en este capítulo de la historia del aristotelismo.

### III. MELANCHTHON EN LA MEMORIA DE LOS COMENTADORES

En 1660, una comisión visitadora planteaba su preocupación porque en la Universidad de Jena los manuales melanchthonianos habían caído en desuso<sup>38</sup>. La fecha es reveladora, pues en esa década, como hemos notado, también la tradición de comentario aristotélico llega al ocaso de su etapa tempranomoderna con los comentarios de Meier en 1668 y 1670. De modo paralelo se deja de usar los manuales de Melanchthon y se deja de escribir comentarios a la filosofía práctica de Aristóteles. ¿Pero cuán vinculados están los dos fenómenos? ¿Cuán central es para esta tradición de comentadores el papel formativo de Melanchthon?

Esta pregunta admite respuesta diferenciada según se trate de la *Ética* o la *Política*. Ya hemos notado el caso de algunos comentadores de la *Política* que operan con completa independencia respecto de Melanchthon. Y en efecto, a pesar de que esta tradición de comentadores muestra una razonable comprensión de la unidad de la filosofía práctica aristotélica, hay varios sentidos en que la política sigue una trayectoria propia. Aunque se esté comentando su obra, la

35 Nos limitamos aquí a los comentarios. Para las disputaciones sobre la obra de Aristóteles véase Ulrike Zeuch, “Aristotelismus an der Universität Helmstedt”, en *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576-1810*, ed. Jens Bruning y Ulrike Gleixner (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 232-239. Por otro lado, es de esta institución que nace también el “aristotelismo político” moderno cuyos representantes más célebres son Arnisaeus y Conring.

36 En Altdorf, para ilustrarlo con un solo ejemplo, fue Melanchthon quien elaboró el plan de estudios y los primeros profesores son todos alumnos suyos. Su primer rector había sido alumno de Melanchthon y de Sturm en Estrasburgo. Mährle, *Academia Norica*, 52-53 y 189.

37 Así lo ha sugerido Schmitt a propósito del excepcional caso de John Case, quien comentó las dos obras. Charles Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1983), 20.

38 Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, 38.

política es tratada con más independencia respecto de Aristóteles que la ética. Es revelador que el comentarador inglés John Case comentara ambas obras pero que solo el comentario a la *Ética* fuera tratado como tal en el título (*in universam Aristotelis ethicen...*), mientras su obra sobre la *Política* se presenta como una obra sistemática (*Sphaera civitatis*)<sup>39</sup>. Las circunstancias políticas radicalmente distintas de las de Aristóteles pueden en buena medida explicar este fenómeno<sup>40</sup>. Pero además la reflexión política de estos comentarios es más independiente del cristianismo que la reflexión ética (esto se manifiesta, por ejemplo, en que los comentarios a la *Política* no suelen incluir la discusión sobre ley y evangelio que precede a los de la *Ética*)<sup>41</sup>. Por último, hay también más independencia respecto de Melanchthon, cuyo comentario a la *Política* no es considerado por la posterior tradición de comentario. En síntesis, en los comentarios a la *Política* hay más independencia de Aristóteles, del cristianismo y de Melanchthon. Es, entonces, ante todo sobre los comentarios a la *Ética* que debemos volcarnos en este apartado para responder a la pregunta por la huella de Melanchthon en esta tradición.

En dichos comentarios a la *Ética*, Melanchthon está presente de múltiples maneras. El profesor de Altdorf Mathias Bergius, por ejemplo, escoge el día de conmemoración de los 30 años de la muerte de Melanchthon para publicar su edición de la obra<sup>42</sup>. Un comentario como el de Theophilus Aenetius, publicado en 1604, no solo vuelve sobre Melanchthon a propósito de diversas discusiones, sino que introduce su obra con tres epígrafes tomados de Melanchthon<sup>43</sup>. Como es natural, en sus discípulos más inmediatos esta huella es incluso más explícita. El prólogo de un alumno al póstumamente publicado comentario de Strigel indica que este elogiaba por sobre todo pensador previo a Melanchthon, cuyas lecciones y escritos le habrían abierto el camino por igual a la sacra doctrina y a toda la filosofía<sup>44</sup>. Sigue a esto una discusión, de mediana extensión sobre las virtudes por las que se le concede tal lugar: el carácter de su discurso, el orden

39 John Case, *Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis philosophi summi ethicen* (Frankfurt: ex officina typographica Egenolfi Emmolii, impensis Petri Kopffii, 1616); John Case, *Sphaera civitatis* (Oxford: Excudebat Iosephus Barnesius, 1588).

40 Varios otros comentaradores de la *Ética*, como Franco Burgersdijk o Wolfgang Heider, escriben también tratados políticos que incluyen elementos aristotélicos pero dejan el género del comentario.

41 La excepción más notoria es Martin Borrihaus, *In Aristotelis Politicorum, sive de Republica libros octo* (Basel: Oporinus, 1545).

42 Así lo señala en Matthias Bergius, *Aristotelis ethicorum, sive de moribus, ad nicomachum libri decem* (Frankfurt: Johann Wechel et al., 1591), 15.

43 Theophilus Aenetius, *Περί ηθών πραγματεία seu doctrinae de moribus, ab Aristotele, in decem libris Nicomachicis propositae, delinatio, & explanatio* (Halle: Typis Erasmi Hynitzij, 1604).

44 Strigelius, *De vita et moribus*, B3 (prólogo firmado por IMVS).

o *via docendi*, y las cosas mismas de las que trata<sup>45</sup>. ¿Pero qué ocurre con la voz de Melanchthon al tocar estas “cosas mismas”? Hay múltiples tópicos por los que su nombre es invocado de modo ocasional. Pero hay dos tópicos para cuya discusión se recurre de modo reiterado a su obra: la relación de la ética con el cristianismo y la fundamentación de la ley natural. Veamos.

Como ya hemos visto, Melanchthon hereda a los posteriores comentadores la distinción ley-evangelio como marco dentro del cual realizar su labor filosófica<sup>46</sup>. Aquí debe subrayarse por igual dos propósitos de la distinción. Ella busca mostrar tanto la legitimidad de la filosofía como los límites de su aspiración, y conviene notar que de diversos modos los comentadores posteriores se hacen eco de esta doble preocupación de Melanchthon. Aenetius, por ejemplo, atribuye expresamente a Melanchthon el haber mostrado que la filosofía moral es fundamental también para “una adecuada explicación de la doctrina celestial”<sup>47</sup>. Samuel Heiland, de la Universidad de Tübingen, subraya que la filosofía no orientada a la teología es “manca” y vacía<sup>48</sup>. Esta fórmula es un nítido eco de Melanchthon, quien también escribe que *philosophica sunt manca*<sup>49</sup>. Si todos los comentadores comparten la convicción del carácter incompleto de la perspectiva filosófica, hablar de ella como manca es un singular modo de tratar dicho carácter: sugiere una incompletitud antinatural, que clama por ser subsanada.

Cabe, por otro lado, notar que otros de nuestros comentadores levantan objeciones de raíz respecto del modo en que Melanchthon enfrenta la relación entre el cristianismo y la ética filosófica. Quien mejor ilustra esta aproximación es Antonius Walaeus, autor de un influyente comentario del primer tercio del siglo XVII. En su *Compendium ethicae aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum* hay una explícita toma de distancia respecto de Melanchthon en esta materia. Lo trata de modo elogioso, tal como lo hace con el esfuerzo de Lambert Daneau como equivalente calvinista de Melanchthon: ambos son tratados como cristianizadores de la ética de Aristóteles. A juicio de Walaeus, sin embargo, dicha aproximación los ha llevado a “hacer hablar a Aristóteles contra su propia

45 Strigelius, B4-5.

46 Si en general los comentadores se limitan a seguir a Melanchthon en lo que a esta distinción se refiere, Strigel es el único que amplía la distinción con precisiones no presentes en Melanchthon. Strigelius, 22.

47 Aenetius, *Peri ethon pragmateia*, Epist. dedic.

48 Samuel Heiland, *Ethica ad Nicomachum libri decem...*, breviter et perspicue per quaestiones expositi (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1579), Praef. authoris.

49 Philip Melanchthon, *Philosophiae moralis libri duo... Item, Enarratio Aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis* (Strasbourg: apud Paulum Machaeropaeum, 1559), 324.

mente”<sup>50</sup>. Así, nota Walaeus, se aporta poco a la comprensión del texto aristotélico. Su propia obra se presenta explícitamente en el título como una corrección de Aristóteles, o como su revocación a la norma de la verdad cristiana. Dicha corrección, sin embargo, descansa al menos sobre la pretensión de una más fiel exposición inicial del texto. Aunque se trata de un caso singular, muestra que la reverencia por Melanchthon era compatible no solo con diferencias puntuales respecto de su exposición, sino con cuestionamientos del enfoque completo.

¿Qué hay, en tanto, de la fundamentación de la ley natural? Si bien alguna doctrina de ley natural es común a todos los comentadores protestantes de la *Ética*, en las apelaciones a Melanchthon lo que sobresale es su fundamentación a partir de ciertas noticias generales o primeros principios prácticos impresos en la mente humana. Como es sabido, se trata aquí de un injerto más bien estoico que se integra en la tradición aristotélica. En el caso de la recepción protestante, esta integración se debe de modo significativo, aunque no exclusivo, a Melanchthon<sup>51</sup>. Entre sus primeros discípulos Strigel y también Werdmüller lo siguen en esta materia<sup>52</sup>. Es en razón de este mismo tópico que se continúa volviendo de modo expreso sobre la obra de Melanchthon también en el siglo siguiente. Cuando Wolfgang Heider, por ejemplo, ofrece su caracterización de la ley – tanto de la natural como de la positiva – recurre a series de definiciones clásicas donde el nombre de Melanchthon aparece en un mismo aliento junto a definiciones de Aristóteles, Demóstenes, Cicerón y Lactancio<sup>53</sup>. Samuel Rachel, comparándolo con un elenco de autores más recientes, subraya el acierto de Melanchthon por definir el *ius naturae* a partir de las *notitiae*<sup>54</sup>.

Tres breves conclusiones pueden sacarse de lo visto hasta aquí. En primer lugar, el carácter general de la influencia de Melanchthon: el suyo es un impulso

50 Antonius Walaeus, *Compendium ethicae aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum* (Lugduni Batavorum: Impensis Asingae Elhardi, 1625), 7.

51 Entre sus primeros discípulos Strigel y también Werdmüller lo siguen en esta materia Strigelius, *De vita et moribus*, 458 y 478; Cabe además notar que en el caso de Werdmüller la entusiasta referencia a Melanchthon no nos remite a los pasajes en que Melanchthon postula tales *notitiae* en el contexto de sus propios comentarios a Aristóteles, sino que nos dirige a lo que “mi maestro digno de la más alta alabanza” ha dicho en sus obras sistemáticas: el *Epitome philosophiae moralis* y los *Loci communes*. Werdmüller, *De dignitate*, 25.

52 Véase, por ejemplo, Strigelius, *De vita et moribus*, 458 y 478.

53 A un siglo de distancia sigue siendo aludido con el familiar “Philippus”. Wolfgang Heider, *Philosophiae moralis systema seu commentationes in universam Aristotelis ethicam* (Jena: Impensis Johannis Reiffenbergeri, 1629), 882-883 y 894-896.

54 Samuel Rachelius, *Aristotelis ethicorum ad Nicomachum libri decem, cum Dionysii Lambini versione Latina a Matthia Bergio interpolata* (Helmstedt: Typis et sumptibus Henning Muller, 1660), 15.



general que tiene un efecto considerable sobre las generaciones siguientes, pero que no constituye una escuela de interpretación del Estagirita. En segundo lugar, cabe notar que los tópicos por los que es invocado de modo más recurrente en estos comentarios –la relación con el cristianismo y la fundamentación de la ley natural– tienen una historia de integración previa con la tradición aristotélica, pero no son elementos propiamente aristotélicos. No es para interpretar a Aristóteles, sino para complementarlo que se invoca a Melanchthon. Así, también los pensadores más cercanos a Melanchthon conservan plena libertad a la hora de interpretar al filósofo griego. Por último, cabe notar que en la apelación a las *notitiae* no hay solo herencia estoica, sino también canalización –probablemente inconsciente– de un conocido argumento medieval, aquel por el que de la existencia de unos primeros principios teóricos se desprende la necesidad paralela de unos primeros principios prácticos<sup>55</sup>. Con esto en mente, podemos volcarnos a nuestra última pregunta, aquella por el cruce entre el aristotelismo medieval y el renacentista.

#### IV. ¿ARISTOTELISMO RENACENTISTA VS. ARISTOTELISMO MEDIEVAL?

Hacia el último tercio del siglo XVII, como hemos señalado, cesa la tradición de comentarios a la obra de Aristóteles. La explicación para dicho ocaso incluye múltiples factores que no pueden ser tocados aquí. Sí podemos notar, con todo, el tipo de discurso que comienza a prevalecer en las referencias de las décadas siguientes a la extinta tradición. Una disputación de la Universidad de Kiel sobre “la insuficiencia de la ética de Aristóteles”, publicada en 1706 por el profesor Matthias Bützer, nos puede servir para ilustrarlo. Ahí se denuncia, en primer lugar, el error de quienes han alabado en demasía los logros de Aristóteles en la filosofía moral. Hay, afirma su autor, quienes han sugerido que de perderse el texto evangélico, este podría reconstruirse a partir de la *Ética* de Aristóteles. La denuncia no es nueva, y el autor de la tesis reconoce expresamente que la advertencia se encuentra ya en Camerarius y Melanchthon<sup>56</sup>. Acto seguido, sin embargo, afirma que “el mismo Melanchthon, gran admirador del Estagirita, no se liberó en esto de los errores de su siglo”<sup>57</sup>. La acusación no es

55 Melanchthon, *Philosophiae moralis libri duo... Item, Enarratio Aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis*, 200.

56 Matthias Bützer, *Dissertatio inauguralis de insufficientia ethices Aristotelis. Specimen primum* (Kiel: Barthold Reuther, 1706), 3.

57 Bützer, Matthias Bützer, *Dissertatio inauguralis*, 4.

mucho más concreta que eso, pero contiene un detalle más: la falta de distancia crítica respecto de Aristóteles por parte de Melanchthon se debería a haber creído los errores de los “escolásticos pontificios”<sup>58</sup>. En esta toma de posición respecto de Melanchthon confluyen así tres maneras en que un protestantismo ilustrado considera el pasado y su propia relación con él. En primer lugar, Bützer se presenta como heredero de voces centrales de la Reforma, como Melanchthon y Camerarius. En segundo lugar, muestra la reforma realizada por éstos como insuficiente: se debe de algún modo “profundizar la Reforma”, una retórica que admite proyectos de profundización muy distintos. Por último, la insuficiencia de ese impulso inicial es explicada en términos de una incapacidad para librarse de la herencia medieval, ilustrada aquí por un Melanchthon cautivo de los escolásticos.

Importantes preguntas podrían ser levantadas a propósito de cada uno de estos tres elementos. El primero de ellos implica, por lo pronto, preguntarse por la existencia de distancia crítica respecto de Aristóteles entre sus comentaristas protestantes. Ella existe, como reconoce el mismo Bützer ¿pero es tan insignificante como lo sugiere su tesis? ¿O las advertencias de Camerarius y Melanchthon son recogidas a lo largo de la posterior tradición de comentario, de modo que puede hablarse de una tradición continua de aprecio crítico por el Estagirita?<sup>59</sup> Pero es del tercero de los ingredientes mencionados que nos ocuparemos principalmente en lo que sigue: la crítica a Melanchthon por su dependencia respecto de la escolástica medieval. Se trata, después de todo, de una crítica que recorre los siglos siguientes, con Melanchthon frecuentemente descrito como quien reintroduce la escolástica en el protestantismo<sup>60</sup>. Abordar esta crítica nos permite, además, precisar los modos en que el aristotelismo medieval y el renacentista se cruzan en la historia del aristotelismo protestante.

Lo primero que salta a la vista al plantear esta última pregunta es lo singular que resulta la descripción de Melanchthon como un aristotélico dependiente de los escolásticos. Hay razones, sin duda, para asignar a Melanchthon un papel en

58 Bützer, 4; Bützer remite a la página 71 del tratado *De agenda ethica*, de Vincent Placcius, en que esta crítica a Melanchthon se encuentra formulada en virtualmente los mismos términos. Dado que dicha obra es un comentario a Bacon, bien cabe hablar de un origen baconiano de esta crítica. Vincent Placcius, *De Morali Scientia Agenda: Commentarium In Francisci Baconi ... De Dignitate et Augmentis Scientiarum Librum Septimum, Ethicae doctrinae Originem ... repraesentans* (Frankfurt: Zunnerus, 1677).

59 Como ilustración de tal aprecio crítico puede nombrarse a Aenetius, cuyas advertencias contra una apología frívola del Estagirita incluye críticas a quienes lo citan en sus sermones. Aenetius, *Peri ethon pragmateia*.

60 Así, por ejemplo, Herman Dooyeweerd, *Raíces de la cultura occidental* (Barcelona: CLIE, 1998), 146.

el surgimiento de la escolástica protestante –en el campo dogmático, no en el filosófico–, pero son razones que poco tienen que ver con su aristotelismo. Su formación intelectual en Tübingen y Heidelberg, como recientemente lo ha puesto de relieve Mads Jensen, transcurrió en ambientes en que la relación entre la escolástica y el humanismo era más bien cordial, y su propia obra no se caracteriza por las diatribas antiescolásticas de otros humanistas protestantes<sup>61</sup>. Su obra se enmarca, no obstante, de modo inequívoco en el horizonte del aristotelismo humanista, no del medieval. Esto es notorio, en primer lugar, en la viva preocupación por el texto griego: a veces este es citado por Melanchthon sin traducción, mientras que del libro V elabora traducción propia para acompañar su exposición<sup>62</sup>. El carácter determinante del humanismo sobre su trabajo se percibe también en que omite toda referencia a la tradición medieval de comentario. Tampoco están presentes sus formas típicas como el comentario en *quaestiones*. Por último, cabe notar como típico rasgo humanista la manera en que el texto incluye referencias clásicas con función exhortativa, textos que pueden mover no solo la razón sino el ánimo del lector<sup>63</sup>.

¿En qué medida esta inscripción inequívoca en el aristotelismo renacentista es adecuada también para los restantes comentadores? Una vez más, Strigel ofrece un adecuado primer punto de contraste. En su obra el humanismo de Melanchthon se ve en parte intensificado. El ya citado prólogo de uno de sus discípulos subraya el modo en que cultivaba la lectura de Pontano, Séneca, Vives y Cicerón<sup>64</sup>. Si atendemos a su trabajo de traducción, notaremos que si de Melanchthon tenemos apenas traducción del libro V, Strigel acompaña su comentario completo de una traducción propia<sup>65</sup>. Sin embargo, como ya hemos notado, también encontramos en Strigel un recurso a los comentadores bizantinos que lo separa de Melanchthon. Se trata, además, de un uso que no es puramente decorativo: como él mismo subraya al comienzo del comentario, Strigel sigue a Eus-

61 Mads Langballe Jensen, *A Humanist in Reformation Politics. Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law* (Leiden and Boston: Brill, 2020), 13.

62 Como norma habría ocupado la traducción de Bruni, lo que refuerza el punto de su fuerte orientación humanista. Eckart Schütrumpf, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), 64.

63 Para este rasgo distintivo de la filosofía moral y política humanista véase James Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2019), 1-30.

64 Strigelius, *De vita et moribus*, B2 (prólogo firmado por IMVS).

65 Es solo en el caso del libro V que Melanchthon consideró necesario realizar una traducción propia para que sus alumnos siguieran de modo adecuado las lecciones. Vale la pena notar que en Italia el mismo camino es seguido por Muret. David A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650): The Universities and the Problem of Moral Education* (Leiden and Boston: Brill, 2002), 103.

tracio de Nicea en ofrecer primero el sentido general, luego el texto y el comentario (*dianoia*, *lexis* y *hypomnemata*)<sup>66</sup>. Su estructura sigue, pues, un modelo medieval tanto como Melanchthon uno más propio del humanismo. Como ya este caso sugiere, la tradición protestante de comentario aristotélico se inscribe de modo primordial en el aristotelismo renacentista y es deudora en esto de Melanchthon, pero en el camino se reconecta con el aristotelismo medieval de múltiples maneras.

La posición de Strigel es, en efecto, bien ilustrativa de una tendencia común: aunque la mayoría de estos comentadores no suele elaborar traducciones propias, hay amplias muestras de los restantes rasgos del humanismo, y en cierto número de autores esto es combinado con aspectos de la tradición medieval. Entre los comentadores no tocados por la influencia de Melanchthon, esto puede constatar en primer lugar en Vermigli. Su inconcluso comentario comparte con el de Strigel tanto el poseer una propia traducción intercalada como la constante interacción con Eustracio. También Averroes es tenido en cuenta por Vermigli, aunque entre los comentadores protestantes su presencia se volvería mucho más recurrente en el siglo XVII<sup>67</sup>. La presencia de Tomás de Aquino, en tanto, aunque menor, se encuentra parejamente distribuida entre comentadores del siglo XVI y XVII. El tomismo del siglo XVI no es, en efecto, solo un aspecto de la Contrarreforma. Como notara ya Cranz hace varias décadas, nuevas traducciones humanistas de la *Ética*, como la de Bruni, podían corrientemente publicarse en conjunto con el comentario de Tomás a la obra<sup>68</sup>. El aristotelismo de Tomás está así presente para un amplio público humanista en ambas confesiones. Aunque escasas, las referencias a su obra en los comentarios protestantes a la *Ética* y la *Política* son invariablemente positivas<sup>69</sup>. Si nos limitamos a las universidades de Altdorf y Helmstedt, tenemos una importante muestra de cómo se articulan ahí las influencias medievales y renacentistas. Como otros profesores de Altdorf, Piccart es deudor de un entorno primordialmente humanista, en su

66 Strigelius, *De vita et moribus*, 34.

67 Para Averroes como el “mayor de los peripatéticos” véase Peter Martyr Vermigli, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (Kirkville, MO.: Truman State University Press, 2015), 141; Para alusiones del siglo XVII puede verse Johannes Trygophorus, *Concertationes ethicae ex Aristotelis X. libris Nicomachiis, una cum applicatione ad ethicam Christianam* (Greifswald: Ferber, 1606), 3; o Hubmeyer Hyppolitus, *Repetitio ethicorum Nicomachiorum Aristotelis XXVIII. disputationibus instituta* (Coburg: Kaspar Bertsch, 1623), disp. I, q. 1.

68 F. Edward Cranz, “The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas”, *Traditio* 34 (1978): 157-192.

69 Como ejemplo puede verse la discusión sobre el aborto en Case, *Sphaera civitatis*, 684; Llamativo por su conocimiento y uso de más recónditos textos de Tomás resulta Andrew Aidy, *Clavis philosophiae moralis sive in Aristotelis nicomacheia commentarius* (Oppenheim: sumtibus ac typis Hieronymi Galleri, 1614), 789, 805, 815.

caso incluso con cierta simpatía por Maquiavelo. Sin embargo, cita de modo natural a Tomás de Aquino como autoridad que confirma el valor de la analogía náutica para la comunidad política<sup>70</sup>. Lejos de haber una secuencia de la escolástica al humanismo y de ahí a la Ilustración –una simple progresión lineal que hemos visto ya sugerida por Bützer–, la interacción con fuentes medievales es un fenómeno que se fortalece en el siglo XVII.

La trayectoria del aristotelismo en la Universidad de Helmstedt permite confirmar este diagnóstico a una escala mayor. Ahí tenemos una institución cuyos orígenes se enmarcan de modo pronunciado en el humanismo, pero en la que gradualmente va aumentando la presencia de voces medievales. Es revelador en este sentido el ejemplo de Christopher Heidmann, quien en su comentario a la *Política* cita a Tomás de Aquino para explicar la distinción entre las necesidades cotidianas a las que responde el hogar y las no cotidianas a las que responde la aldea<sup>71</sup>. La tesis, puede decirse, es trivial, y no hay nada de distintivamente tomista en ella; pero fuera de una referencia a Caselius –el humanista fundador de la universidad– se trata de la única referencia a un autor cristiano en toda la obra (un comentario sencillo y adornado con escasas referencias clásicas). Una generación más tarde, esa tendencia se encuentra viva: cuando en 1662 Samuel Rachel edita los comentarios bizantinos a la *Ética*, no puede sino lamentar la ausencia de conocimiento de la lengua griega entre los comentaristas escolásticos, pero escribe que a pesar de eso Tomás alcanzó una adecuada comprensión de Aristóteles<sup>72</sup>. En su Introducción al estudio de la *Ética*, en tanto, el mismo Rachel remite a Melanchthon, pero de un modo que –a diferencia de otros comentaristas– le quita ya todo carácter excepcional: es elogiado como uno más de los múltiples comentaristas del siglo XVI<sup>73</sup>. Estos ejemplos son reveladores respecto de cómo aún puede ir ganando en precisión nuestro conocimiento del temprano aristotelismo protestante, también en el caso de una institución tan ampliamente explorada como Helmstedt. Porque de esta institución se ha estudiado el humanismo de la generación fundadora, el “aristotelismo protestante” (modernizante) de Arnisaeus y Conring, y también la transición hacia

70 Piccart, *In politicos libros Aristotelis commentarius*, 358.

71 Christopher Heidmann, *Dissertationes politicae VII. ex octo libris Politicorum Aristotelis* (Helmstedt: Johann Heitmüller, 1658), 18.

72 Samuel Rachelius, *Veterum scholiastarum Graecorum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii aliorumque commentationes eruditissimae in Aristotelis opus Ethicum ad Nicomachum* (Helmstedt: Muller, 1662), Carta introductoria a los estudiosos de la filosofía moral aristotélica.

73 Su extensa introducción general a la *Ética* (y a la tradición de comentario) se encuentra incluida en su reedición de la edición de Bergius. Rachelius, *Aristotelis ethicorum*, 141.

el eclecticismo ilustrado a fines del siglo XVII<sup>74</sup>. Figuras como Heidmann, Rachel o Meier, sin embargo, nos recuerdan que en el siglo XVII siguió habiendo ahí un aristotelismo fiel al humanismo melanchthoniano de los inicios, pero atento también a las fuentes medievales. También en esto vale la tesis general que aquí hemos buscado mostrar: Melanchthon desempeña un papel crucial, pero no constituye el caso ejemplar a partir del cual comprender la trayectoria posterior del aristotelismo protestante.

## V. CONCLUSIÓN

En el prefacio de su *Teodicea*, publicada en 1710, Leibniz evocaba el hecho de que “Melanchthon, un hombre de ideas sanas y moderadas, creó pequeños sistemas de las diversas partes de la filosofía, adaptada a las verdades de la revelación y útil para la vida pública”. Según Leibniz, el resultado serían obras que “todavía hoy merecen ser leídas”<sup>75</sup>. Aunque este texto muestra el aprecio que un fundador de la filosofía moderna podía manifestar por Melanchthon, hemos visto también la distancia que comenzaba a encontrarse ya en la generación previa. Pocos años más tarde, en la obra de alguien como Christian Thomasius, ya existía un articulado programa en cuyo centro estaba la crítica al proyecto melanchthoniano<sup>76</sup>.

El contraste entre los juicios de Leibniz y Thomasius resulta especialmente iluminador porque ambos tuvieron por maestro al padre de Thomasius, Jacob, quien a su vez publicó en 1658 uno de los últimos comentarios protestantes a la *Ética a Nicómaco*<sup>77</sup>. Hubo un tipo de modernidad, representada aquí por Leibniz, que siguió relacionándose de modo positivo con esta herencia. Pero si en Jacob Thomasius había plena conciencia de una amplia tradición de comentario protestante, en Leibniz la relación del protestantismo con la filosofía clásica ya co-

74 Para estos tres momentos puede verse Peter Baumgart, “David Chyträus und die Gründung der Universität Helmstedt”, en *Universitäten im konfessionellen Zeitalter. Gesammelte Beiträge* (Münster: Aschendorff, 2006), 141-202; Horst Dreitzel, “Hermann Conring und die Politische Wissenschaft seiner Zeit”, en *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, ed. Michael Stolleis (Berlin: Duncker & Humblot, 1983), 135-72; Jens Bruning, *Innovation in Forschung und Lehre. Die philosophische Fakultät der Universität Helmstedt in der Frühaufklärung 1680-1740* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012).

75 Leibniz, *Teodicea*, Pref., secc. 12.

76 Al respecto, véase Ian Hunter, *The Secularization of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

77 Jacob Thomasius, *Breviarium ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Leipzig: Hahnus, 1658).

mienza a retratarse de un modo que la reconduce de modo único a Melanchthon<sup>78</sup>. Cuando en el siglo XIX Dilthey celebra a Melanchthon como el gran moralista o el “ético de la Reforma”, esa mirada se encuentra ampliamente consolidada<sup>79</sup>. La admiración expresada por Leibniz y Dilthey revela un talante muy distinto del de Christian Thomasius, pero coincide en la tendencia a reducir una amplia tradición intelectual a un monolítico origen melanchthoniano.

El resultado de este proceso es paradójico. La tradición filosófica posterior con frecuencia ha reprochado el carácter manualístico del periodo cubierto en el presente artículo. Una mirada más atenta muestra, sin embargo, que es precisamente este periodo el que ha sido descrito con un simplismo manualístico, ocultando la enorme variedad de formas en que el protestantismo de los primeros dos siglos se apropió de Aristóteles. Esta tradición es homogénea en un solo sentido: en que atraviesa de modo parejo estos dos siglos, se extiende de modo equilibrado por los distintos territorios protestantes, y se encuentra igualmente presente en el luteranismo y el calvinismo. En los tipos de comentarios, los modos de interactuar con la tradición precedente, y en la relación con el mismo Melanchthon, se trata de un mundo cuya variedad recién comenzamos a descubrir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aenetius, Theophilus. *Περὶ ἠθῶν πραγματεία seu doctrinae de moribus, ab Aristotele, in decem libris Nicomachicis propositae, delinatio, & explanatio*. Halle: Typis Erasmi Hynitzij, 1604.
- Aidy, Andrew. *Clavis philosophiae moralis sive in Aristotelis nicomacheia commentarius*. Oppenheim: sumtibus ac typis Hieronymi Galleri, 1614.
- Baier, Thomas. *Camerarius Polyhistor. Wissensvermittlung im deutschen Humanismus*. NeoLatina. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017.
- Baschera, Luca. “Shaping Reformed Aristotelianism: Otto Werdmüller’s Evaluation of the Nicomachean Ethics in *De Dignitate, usu et methodo philosophiae moralis* (1545)”. En *Following Zwingli. Applying the Past in Reformation Zurich*, edited by Luca Baschera, Bruce Gordon, and Christian Moser, 209–31. Farnham: Ashgate, 2014.

<sup>78</sup> La relación de Jacob Thomasius con los comentaristas previos es visible no tanto en su *Breviarium* como en sus *Annotationes in philosophiam practicam suam continuis tabellis comprehensam*, incluidas en Walter Sparr, ed., *Jakob Thomasius. Gesammelte Schriften. Band I. Philosophia practica* (Hildesheim, Zürich, New York: Olms-Weidmann, 2005).

<sup>79</sup> Dilthey, “Melanchthon y la primera elaboración del sistema natural en Alemania”, 204.

- Baschera, Luca. *Tugend und Rechtfertigung: Peter Martyr Vermigli's Kommentar zur Nikomachischen Ethik im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie*. Zürich: TVZ, 2008.
- Baumgart, Peter. "David Chyträus und die Gründung der Universität Helmstedt". En *Universitäten im konfessionellen Zeitalter. Gesammelte Beiträge*, 141-202. Münster: Aschendorff, 2006.
- Bergius, Matthias. *Aristotelis ethicorum, sive de moribus, ad nicomachum libri decem*. Frankfurt: Johann Wechel et al., 1591.
- Berti, Enrico. *Filosofia pratica*. Napoles: Guida, 2004.
- Borrhaus, Martin. In *Aristotelis Politicorum, sive de Republica libros octo*. Basel: Oporinus, 1545.
- Bruning, Jens. *Innovation in Forschung und Lehre. Die philosophische Fakultät der Universität Helmstedt in der Frühaufklärung 1680-1740*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Bützer, Matthias. *Dissertatio inauguralis de insufficientia ethices Aristotelis. Specimen primum*. Kiel: Barthold Reuther, 1706.
- Camerarius, Joachim. *Ethicorum Aristotelis Nicomachiorum explicatio accuratissima*. Frankfurt: Andreas Wechel, 1578.
- Camerarius, Joachim. *Politicorum et oeconomicorum Aristotelis interpretationes et explicationes accuratae*. Frankfurt: Wechel, 1581.
- Case, John. *Speculum quaestionum moralium in universam Aristotelis philosophi summi ethicen*. Frankfurt: ex officina typographica Egenolfi Emmolii, impensis Petri Kopffii, 1616.
- Case, John. *Sphaera civitatis*. Oxford: Excudebat Iosephus Barnesius, 1588.
- Conring, Hermann, ed. *Aristotelis politicorum libri octo, Oberto Gifanio ICto interprete. Cum proaemio H. Conringii, et in politica Aristotelis introductione*. Helmstedt: Lucius, 1637.
- Cranz, F. Edward. "The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas". *Traditio* 34 (1978): 157-192.
- Dilthey, Wilhelm. "Melanchthon y la primera elaboración del sistema natural en Alemania". En Wilhelm Dilthey. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Dooyeweerd, Herman. *Raíces de la cultura occidental*. Barcelona: CLIE, 1998.
- Dreitzel, Horst. "Hermann Conring und die Politische Wissenschaft seiner Zeit". En *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, editado por Michael Stolleis, 135-72. Berlin: Duncker & Humblot, 1983.
- Fasolt, Constantin. "Political Unity and Religious Diversity: Hermann Conring's Confessional Writings and the Preface to Aristotle's Politics of 1637". En *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*,



- edited by John Headley, Hans Hillerbrand, y Anthony Papalas. Aldershot: Ashgate, 2016.
- Fiering, Norman. *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard. A Discipline in Transition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.
- Frank, Günter. "Fragmentierung und topische Neuordnung der aristotelischen Ethik in der frühen Neuzeit: Ethik bei Viktorin Strigel und Abraham Scultetus". En *Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert*, editado por Christoph Strohm, Herman J. Selderhuis, y Joseph Freedman, 153–68. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Frank, Günter. "Praktische Philosophie". En *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, editado por Günter Frank, 457–68. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Hankins, James. *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- Heider, Wolfgang. *Philosophiae moralis systema seu commentationes in universam Aristotelis ethicen*. Jena: Impensis Johannis Reiffenbergeri, 1629.
- Heidmann, Christopher. *Dissertationes politicae VII. ex octo libris Politicorum Aristotelis*. Helmstedt: Johann Heitmüller, 1658.
- Heiland, Samuel. *Ethica ad Nicomachum libri decem..., breviter et perspicue per quaestiones expositi*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1579.
- Hunter, Ian. *The Secularization of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hyppolitus, Hubmeyer. *Repetitio ethicorum Nicomachiorum Aristotelis XXVIII. disputationibus instituta*. Coburg: Kaspar Bertsch, 1623.
- Jensen, Mads Langballe. *A Humanist in Reformation Politics. Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law*. Leiden and Boston: Brill, 2020.
- Kuropka, Nicole. "Melanchthon und die Ethik". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113, n° 3 (2016): 235–57.
- Kuropka, Nicole. *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Lindberg, Bo. "Political Aristotelianism in the Seventeenth Century". En *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, edited by Marianne Pade, 241–254. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001.
- Lines, David A. *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650): The Universities and the Problem of Moral Education*. Leiden and Boston: Brill, 2002.
- Lonicerus, Johannes. *Librorum Aristotelis de physica auscultatione, de generatione et corruptione, de longitudine et brevitate vitae, de vita et morte animalium, de anima Compendium*. Marburg: in officina Christiani Egenolphi, 1540.

- Mährle, Wolfgang. *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575-1623)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- McNair, Philip. *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Melanchthon, Philip. *Commentarii in Primum, Secundum, Tertium, et Quintum Ethicorum Philippi Melanchthonis, Eiusdem in Aristotelis aliquot libros Politicos commentaria*. Strasbourg: Johann Albrecht, 1535.
- Melanchthon, Philip. *In Aristotelis aliquot libros Politicos Philippi Melanchthonis Commentaria*. Paris: Christian Wechel, 1531.
- Melanchthon, Philip. *Philosophiae moralis libri duo... Item, Enarratio Aliquot Librorum Ethicorum Aristotelis*. Strasbourg: apud Paulum Machaeropaeum, 1559.
- Muller, Richard. "Reformation, Orthodoxy, 'Christian Aristotelianism,' and the Eclecticism of Early Modern Philosophy". *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 81, n° 3 (2001): 306-325.
- Piccart, Michael. *In politicos libros Aristotelis commentarius*. Leipzig: Börner & Rehefeld, 1615.
- Placcius, Vincent. *De Morali Scientia Augenda: Commentarium In Francisci Baconi ... De Dignitate et Augmentis Scientiarum Librum Septimum, Ethicae doctrinae Originem ... repraesentans*. Frankfurt: Zunnerus, 1677.
- Rachelius, Samuel. *Aristotelis ethicorum ad Nicomachum libri decem, cum Dionysii Lambini versione Latina a Matthia Bergio interpolata*. Helmstedt: Typis et sumptibus Henning Muller, 1660.
- Rachelius, Samuel. *Veterum scholiastarum Graecorum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii aliorumque commentationes eruditissimae in Aristotelis opus Ethicum ad Nicomachum*. Helmstedt: Muller, 1662.
- Scattola, Merio. "Gelehrte Philologie vs. Theologie: Johannes Caselius in Streit mit den Helmstedter Theologen". En *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, 155–81. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Scherb, Philipp. *Discursus politici in Aristotelis de Republica Libros*. Frankfurt: Schönewetter, 1610.
- Schindling, Anton. *Humanistische Hochschule und freie Reichstadt. Gymnasium und Akademie in Strassburg 1538-1621*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977.
- Schmitt, Charles. *Aristóteles y el renacimiento*. León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones, 2004.
- Schmitt, Charles. *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1983.
- Schütrumpf, Eckart. *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.

- Sparn, Walter, ed. *Jakob Thomasius. Gesammelte Schriften. Band I. Philosophia practica*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms-Weidmann, 2005.
- Spitz, Lewis W., y Barbara Sher Tinsley. *Johann Sturm on Education. The Reformation and Humanist Learning*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1994.
- Strigelius, Victor. *Aristotelis Stagiritae ad filium Nicomachum, de vita et moribus scripti libri X*. Leipzig: Ioannes Steinman, 1572.
- Sturm, Johannes, y Johannes Ludovicus Vives, eds. *De moribus ad Nicomachum libri decem*. Strasbourg: Rihelius, 1540.
- Svensson, Manfred. "Aristotelian Practical Philosophy from Melanchthon to Eisenhart. Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics 1529-1682". *Reformation and Renaissance Review* 21, no. 3 (2019): 218-238.
- Thomasius, Jacob. *Breviarium ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Leipzig: Hahnus, 1658.
- Toxites, Michael. *Aristotelis Politicorum liber primus, graece et latine, que est oeconomicus, cum commentario utilissimo... ex scholis Ioannis Sturmii matutinis*. Zürich: Christoph Froschauer, n.d.
- Trygophorus, Johannes. *Concertationes ethicae ex Aristotelis X. libris Nicomachiis, una cum applicatione ad ethicam Christianam*. Greifswald: Ferber, 1606.
- Velsius, Justus. *In Aristotelis de virtutibus librum Commentariorum libri III*. Coloniae: Martinus Gymnicus, 1551.
- Vermigli, Peter Martyr. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Kirksville, MO.: Truman State University Press, 2015.
- Vermigli, Petrus Martyr. *Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Editado por Luca Baschera y Christian Moser. Studies in Medieval and Reformation Traditions 158. Leiden: Brill, 2011.
- Walaëus, Antonius. *Compendium ethicae aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum*. Lugduni Batavorum: Impensis Asingae Elhardi, 1625.
- Walliser, Laurentius. *Analysis Aristotelicae Doctrinae de Moribus, Libris decem ad Nicomachum filium scriptis comprehensae*. Strasbourg: Typis Antonii Bertrami, 1597.
- Werdmüller, Otto. *De dignitate, usu et methodo philosophiae moralis*. Basel: Hieronymus Curio, 1545.
- Woitkowitz, Torsten. "Die Freundschaft zwischen Philipp Melanchthon und Joachim Camerarius". En *Philipp Melanchthon und Leipzig. Beiträge und Katalog zur Ausstellung*, editado por Günter Wartenberg, 29–39. Leipzig: Universität Leipzig, 1997.
- Wollgast, Siegfried. *Philosophie in Deutschland 1550-1650*. 2ª ed. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Wundt, Max. *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*. Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde, Beiheft 15. Jena: Fischer, 1932.

Zeuch, Ulrike. "Aristotelismus an der Universität Helmstedt". En *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576-1810*, editado por Jens Bruning y Ulrike Gleixner, 232-239. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Manfred Svensson  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de los Andes, Chile  
Álvaro del Portillo #12.455  
7620001 Santiago de Chile (Chile)  
<https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>



**CONSTANTE RETORNO DEL OBJETIVISMO EN LA  
RESPONSABILIDAD. CRÍTICA DESDE APORTES DE MORALISTAS  
Y JURISTAS ESCOLÁSTICOS ANTE UNA CONCEPCIÓN ASUMIDA  
DE *VERSARI IN RE ILLICITA***

***CONSTANT RETURN OF OBJECTIVISM IN RESPONSIBILITY.  
CRITICISM FROM CONTRIBUTIONS OF SCHOLASTIC MORALISTS  
AND JURISTS TO AN ASSUMED CONCEPTION OF  
VERSARI IN RE ILLICITA***

TATIANA VARGAS PINTO\*

*Universidad de los Andes, Chile*

Recibido: 30-9-2022

Aceptado: 31-12-2022

RESUMEN

La fácil atribución de consecuencias a partir de una conducta ilícita se refleja bien en la comprensión objetiva usual de *versari in re illicita*. El estudio muestra cómo una serie de imprecisiones en tal comprensión lleva a mantener una imputación objetiva que afirma la responsabilidad por resultados. Si bien se hallan referencias canónicas objetivas, la asignación de lo fortuito no es realmente cierta en el uso escolástico. El contexto de desarrollo del *versari*, la confusión sobre la idea de *casus*, así como explicaciones desde fuentes tomistas, permiten contradecir la interpretación objetiva tradicional de la

\* El trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación Fondecyt N° 1181621.

máxima. En cambio, en la concepción escolástica tomista se advierte una necesaria relación entre aspectos objetivos y subjetivos desde el *versari* como regla de imputación.

*Palabras clave:* imputación, responsabilidad objetiva, *versari in re illicita*, *voluntas per accidens*, intención indirecta.

## ABSTRACT

The easy attribution of effects from illicit conduct is well reflected in the usual objective understanding of *versari in re illicita*. The study shows how a series of inaccuracies from that meaning leads to maintaining an objective imputation that affirms responsibility (and liability) for results. Although similar objective canonical references are found, the assignment of chance is not true in the scholastic use. The context of development of the *versari*, the confusion about the idea of *casus*, as well as explanations from Thomistic sources, make it possible to contradict the traditional objective interpretation of the maxim. Instead, in the Thomistic scholasticism there is a necessary relationship between objective and subjective aspects from the *versari* as an imputation rule.

*Keywords:* imputation, strict liability, *versari in re illicita*, *voluntas per accidens*, indirect intention.

## INTRODUCCIÓN

La existencia de un acto voluntario al asignar las consecuencias parece indispensable para exigir una respuesta a su autor si los efectos ofenden a otras personas. Esta necesidad subjetiva destaca con el rechazo del *versari in re illicita* como regla que supondría establecer responsabilidad solo por resultados, particularmente en caso de delitos<sup>1</sup>. Sin embargo, el alcance de lo voluntario es complejo. La crítica de los penalistas actuales hacia la máxima *versanti in re illicita imputantur omnia quae sequuntur ex delicto*<sup>2</sup> se dirige a la concepción

1 En general, Alexander Löffler, *Die Schuldformen des Strafrechts in Vergleichend-Historischer Darstellung* (Leipzig, C.L.: Hirschfeld, 1895), 279. Edmund Mezger, *Strafrecht. Ein Lehrbuch*. 3. Aufl. (Berlin, München: Duncker & Humblot, 1949), 247-250; Manuel Cobo, “‘Praeter intentionem’ y principio de culpabilidad”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 18 (1965): 87; Alfonso Cardenal, “Naturaleza y límite de los delitos cualificados por el resultado”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 42 (1989): 593; Manuel Cancio, *Estudios de Derecho penal* (Lima: Palestra, 2010, 157); Stephen P. Garvey, “Versari Crimes”, en *Arizona State Law Journal* 53 (2021): 480.

2 *Corpus Juris Canonici*, tit. cap. 7-10, 12, 13, 19, 23; Decretal. Gregor. IX. Lib. V, tit. XII, Cap. VIII-X; Sexti Decretal, Lib. V, Tit. IV.

objetiva generalizada, que supone asignar todas las consecuencias que se deriven de conductas ilícitas, aun cuando fueren imprevisibles o casuales<sup>3</sup>. El poner una causa ilícita sería lo único concluyente para imputar y exigir respuesta.

La contundente proscripción de la máxima enseña la importancia de la imputación subjetiva. La voluntariedad del acto es central. Sin embargo, la fuerza del rechazo del *versari* se debilita en la práctica<sup>4</sup>. La realización de un acto ilícito parece suficiente para asignar cualquier resultado, especialmente en los casos más graves, como delitos de lesiones que producen la muerte o comportamientos peligrosos prohibidos; por ejemplo, conducir vehículos a exceso de velocidad —sea o no delito<sup>5</sup>—, si causa lesiones o muertes. La admisión en concreto de cualquier efecto por una conducta ilícita diluye consideraciones subjetivas.

La causalidad entre acto y efecto es evidente. Sin embargo, es un piso mínimo<sup>6</sup>. Es una limitación solo material, pues no procede responder por un efecto sin un vínculo fáctico entre antecedente y consecuente<sup>7</sup>. El comportamiento ilícito supone la infracción de una norma, un riesgo prohibido, que reclama una relación (valorativa) con el resultado para cargarlo al sujeto que obró ilícitamente<sup>8</sup>. El problema es que en el *versari* la ilicitud parece bastar para atribuir todos los efectos producidos. Así puede ocurrir si un sujeto conduce un vehículo fuera de los límites de velocidad permitidos y da muerte a otra persona que, a

3 Específicamente como *versanti in re illicita etiam casus imputatur*. Se trata de una interpretación más bien literal, así, Gonzalo Rodríguez, “Hacia una nueva interpretación de la eximente de caso fortuito”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 2 (1963), t. XVI: 287 y 289.

4 Enseña ya el problema práctico Julián Pereda, *El “versari in re illicita” en la doctrina y en el Código Penal. Solución suareciana* (Madrid: Instituto Editorial Reus, 1948), 73.

5 En algunas legislaciones la conducción temeraria es delito, como la española (art. 380 CP). También contextos de riesgos ilícitos considerados como ocasiones para ciertos efectos, como muertes o lesiones en el robo, pueden llevar a imputaciones solo objetivas. Sobre exigencias legales, Stephen P. Garvey, “Versari Crimes”: 478 y 479.

6 Como contenido mínimo de la imputación, en general, ver Heiko Lesch, *El concepto de delito*, trad. por Juan Carlos Gemignani (Madrid: Barcelona, Buenos Aires y Sao Paulo: Marcial Pons, 2016), 16.

7 Aunque la causalidad suele negarse en las omisiones, donde prima una imputación normativa por infracción de un mandato, también se evidencia un antecedente en dejar que las cosas pasen. Honig, aun al rescatar modernamente la imputación normativa, advierte que la causalidad es una relación lógico-gnoseológica entre dos datos, que solo declara que el resultado es debido a algo, pero no “qué es o cómo está constituido este algo subyacente”. Richard Honig, “Causalidad e imputación objetiva”, trad. por M. Sancinetti, en *Causalidad, riesgo e imputación*, comp. Por Marcelo Sancinetti (Buenos Aires: Hammurabi, 2009), 122-123.

8 El mérito del desarrollo de la imputación objetiva en el ámbito jurídico penal, con Roxin y desde Honig, fue reconocer los necesarios filtros normativos contra la responsabilidad penal por causalidad física. Sin embargo, veremos que mantiene juicios separados que merman la unidad de la conducta como objeto de juicio.

su vez, incumple normas al cruzar por una vía no habilitada o con luz roja. En la aplicación práctica es sencillo afirmar que la infracción de la norma sobre límites de velocidad cubre la muerte, aunque la víctima también haya violado una norma.

Resurge la pregunta sobre la imputación de las consecuencias de un acto ilícito. La infracción normativa es necesaria, pero luego su relación con el resultado no es efectiva si el incumplimiento de la norma abarca automáticamente todo efecto<sup>9</sup>. La voluntad se pierde cuando una dirección consciente inicial del acto ilícito cubre cualquier resultado y el fin de la prohibición no sirve de filtro integral, material y subjetivo<sup>10</sup>. La imputación se torna realmente objetiva cuando la ilicitud original alcanza todo resultado sobre la base de una relación de riesgo prohibida con una conducta que se asume peligrosa<sup>11</sup>, aun sin advertir los límites de la peligrosidad y su relevancia respecto de la conducción consciente del agente. No hay mayor reflexión en investigaciones jurídicas actuales respecto de la tendencia de la conducta hacia los resultados producidos, aunque no fueren los inicialmente buscados. Falta atender al nexo entre aspectos objetivos y aspectos subjetivos, que influyen en los juicios de imputación. En este trabajo se mostrará que una de las razones por las que prima una concepción objetiva del *versari* es la inexistencia de una conducta peligrosa real. Otro de los motivos por los que se sigue tal comprensión proviene de un examen descontextualizado de la regla, con una indeterminación histórica del *casus* vinculado con el obrar ilícito, que comprendería todo lo que excede de la intención<sup>12</sup>, el caso fortuito y también la culpa. Se suma la falta de cuestionamientos sobre la asunción de la noción objetiva para una máxima que sería de imputación, sobre todo si tiene origen canónico<sup>13</sup>.

9 Esta teoría no responde realmente a la pregunta por la relación que ha de existir entre el comportamiento que crea el riesgo prohibido y el resultado normativo. Ingeborg Puppe, “El sistema de imputación objetiva”, trad. por Marta Pantaleón, *InDret* 1 (2021): 592-593.

10 Ellas sí están en el origen del desarrollo actual de tal imputación en 1930, con Honig, “Causalidad e imputación objetiva”, 115-120.

11 El retorno a consideraciones solo objetivas se advierte frente a peligros de excesos subjetivos desde mediados del siglo XX. Así, Mezger, *Strafrecht*, §14, 105 y 106. Más recientemente, el riesgo se evidencia en la normativización de elementos subjetivos, primero con la culpa y luego con el dolo. Cancio, *Estudios de Derecho Penal*, 158-163. El proceso se engarza dentro de un juicio de responsabilidad normativo, con una culpabilidad abstracta respecto de un sujeto como persona; Lesch, *El concepto de delito*, 22, 26-30.

12 El sentido amplio de *casus* se evidencia en el Derecho romano, Contardo Ferrini, *Diritto penale romano, Teorie generali* (Milán: Ulrico Hoepli, 1899), 103 y ss. También se concibió así en el Derecho canónico, Pereda, *El “versari in re illicita”*, 32-34; Juan Antonio Martos Núñez, “La preterintencionalidad”, en *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 3 (1993): 555 y 556.

13 La máxima normalmente se remite a la *Summa Decretalium* de Papiense (*Titulus X*), s. XII. Stephan Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX, Systematisch auf*



El rechazo generalizado del *versari in re illicita* se dirige hacia la imputación de efectos fortuitos. Igualmente es criticable la atribución de resultados culposos si se hace a título de dolo, con una respuesta mayor. Dentro del *versari* se integran diversos supuestos, sin mayor distinción. También versan en cosa ilícita consecuencias buscadas, dolosas, como supuesto más claro de imputación al agente. El problema central es determinar si hay un acto voluntario respecto de efectos no intentados que se siguen de un obrar ilícito y, si lo hay, qué clase de voluntad sería.

En el contexto de un acto ilícito con efectos distintos de los buscados incide de la doctrina tomista de lo voluntario indirecto (específicamente desde *Summa Theologiae*, II-II, q. 64. a. 7 y a. 8). Si bien la voluntariedad indirecta o *per accidens* no es del todo precisa en cuanto al alcance subjetivo del acto ilícito inicial sobre todos los efectos conectados materialmente con él, veremos que quienes se ocupan por analizar los aportes tomistas no contemplan realmente atribuciones objetivas. La imputación de efectos fortuitos, en sentido propio, no se condice tampoco con la doctrina de Tomás de Aquino. Evidenciaremos la relevancia de una conducta ilícita peligrosa respecto de todos los resultados producidos, que suponga al menos un deber de previsión a la hora de atribuirlos al agente como propios. Con ello se redescubre una noción integral de *versari in re illicita*, como máxima de imputación real, que excluye imputaciones casuales.

## I. EL PROBLEMA DE EXCESOS Y LA COMPRENSIÓN USUAL DE *VERSARI*

La pregunta que guía el examen es si procede responder por todas las consecuencias de un acto ilícito, aunque ellas fueren imprevisibles o fortuitas. Existe cierto consenso en aceptar responsabilidad solo si se trata de consecuencias imprevistas pero previsibles<sup>14</sup>. La previsibilidad sería la exigencia subjetiva mínima. El problema es que la sola posibilidad de ver antes los resultados es insuficiente para cargarlos al agente. La delimitación del alcance subjetivo tiene especial interés en casos de homicidio casual, como el supuesto de la pócima

*Grund der Quellen handschriftlichen dargestellt*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1935, 185; Löffler, *Die Schuldformen*, o. c., 139. Hay evidencias previas, como el caso de la tala ilegal de un árbol que mata a una persona en dos concilios del s. IX, de Worms y de Tribur. Se establece la irresponsabilidad de quien tala un árbol y provoca la muerte de otro sin voluntad ni culpa cuando la tala era “necesaria”. Serían casos lícitos. La ilicitud del trabajo permite creer que se imputa la muerte en ese supuesto sin culpa.

<sup>14</sup> Incluso se ha exigido desde el desarrollo moderno de la imputación objetiva con Karl Larenz, *Hegels, Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. (Leipzig: Werner Scholl, 1927), 68 y ss.

amatoria (*poculum amatorium*) de las Sentencias de Paulo (D. 48, 19, 38, 5)<sup>15</sup>. Destaca la consideración de Gómez<sup>16</sup>, por su influencia en la tesis de dolo indirecto en derecho penal con Carpzov<sup>17</sup> en el siglo XVII, para semejantes supuestos de exceso objetivo. Aun sin referencias tomistas sobre voluntariedad indirecta, afirma que en ese caso “interviene un dolo al menos implícito (*dolus saltem implicitus*) por parte de quien hace una cosa ilícita dando el *poculum amatorium*, de lo cual es verosímil que pueda seguirse la muerte”.

Tal dolo se distingue del dolo presunto desarrollado por los prácticos, sobre la base de indicios, sin mayores pruebas<sup>18</sup>. El dolo implícito descrito, en cambio, toma una conducta ilícita que tiende al efecto mortal, un comportamiento del que plausiblemente se sigue la muerte. Igualmente, Gómez refiere este “dolo” a una voluntad que va más allá de la intención (*ultra intentionem*)<sup>19</sup>. No se identifica con dolo en términos de intención, pero es compatible con una idea de voluntariedad indirecta que deja fuera el acaso. Una comprensión de voluntariedad indirecta para efectos que sobrepasan la intención del agente puede explicar el nexo que algunos hacen con la creación del dolo indirecto y con la preterintencionalidad<sup>20</sup>. Sin embargo, las definiciones y conexiones son distintas en las referencias de juristas al dolo indirecto y a lo preterintencional. La voluntariedad indirecta atendería un problema de resultados mayores a los buscados con cierta relación subjetiva, que puede comprenderse en sentido general o más particular.

15 *Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia mali exempli res test, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur, quos si eo mulier out homo periit summo supplicio adficiuntur.*

16 Antonio Gómez, *Commentariorum variarumque resolutionum iuris civilis, communis et regii, Venetiis, Salamandrae Infigne*, 1572, tomos 3, cap. 3, num. 33, 364. El problema es que mantiene la pena ordinaria del homicidio doloso. La dureza de la respuesta puede explicarse por su desconexión de textos tomistas, como advierte Alejandro Miranda, “*Versari in re illicita* y voluntario indirecto en la escolástica tomista y su primera influencia en los juristas”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XLIV (2022): 699, 702. Ya desde aportes tomistas, considera el caso de la pócima frente al peligro de muerte, Diego de Covarrubias, *Omnium Operum*. In *Clementinae, Si furiosus, De homicidio, Relectio*, Lugdun [s.n], 1584, Secunda Partis. Relect, Initium, n.ºs 2, 10, 11, § Quartus N.º 10, 460, 461, 465 y 481 (*aut voluntate comprehensus magis tendat ad ipsius homicidii periculum*).

17 Benedict Carpzov, *Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium* (Wittebergae: Tobiae Mevii, 1646), Pars Prima, quaestio I, Observatio I, num. 15 y 16, 3; num. 29-36, 5, quaestio III, num. 21, 17 y 18. A pesar de seguir a Gómez con la pena ordinaria, toma a Covarrubias para la noción de dolo indirecto, con referencias a la voluntad indirecta.

18 En todo caso, se imponía una pena extraordinaria. La ordinaria solo procedía respecto del dolo probado. Ver Woldemar Engelmann, *Die Schuldlehre der Postglossatoren und ihre Fortentwicklung* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1895), 49-51, 135 y ss.

19 Gómez, *Commentariorum variarumque resolutionum iuris civilis*, tomos 3, cap. 3, num. 17, 358v.

20 Anselm von Feuerbach, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts* (Giessen: Verlag von Georg Friedrich Heyer, 1826), § 60, 58, nota 2.

De modo amplio, Carrara<sup>21</sup> ya en el siglo XIX entiende que esta voluntariedad, aunque como intención, alcanzaría el dolo indirecto y la preterintencionalidad. Distingue una intención indirecta positiva (*intenzione indiretta positiva*), para el dolo indeterminado, de otra negativa (*intenzione indiretta negativa*), para la preterintencionalidad, según si los efectos mayores son previstos como posibles o si son solo previsibles. Así, el dolo indeterminado supone que el agente se representa el resultado como posible, como quien conduce un vehículo fuera de los límites permitidos en una zona concurrida, precisamente cuando hay niños corriendo. La representación de la eventual muerte de uno de ellos sería un elemento positivo, que se ha de probar y que asimila este dolo a la usual concepción vigente del llamado dolo eventual<sup>22</sup>. En la preterintencionalidad, el agente realiza una conducta peligrosa sin advertir la posibilidad de lesiones concretas, como conducir un vehículo a exceso de velocidad por una zona no muy transitada, sin la concurrencia actual de peatones o de otros vehículos. En estos casos el conductor puede no prever muertes o lesiones producidas. La falta de previsión del efecto sería el elemento negativo, pero el resultado era al menos previsible. Ambas comprensiones de dolo indeterminado y de preterintención son compatibles con una voluntariedad indirecta.

La distinción del jurista italiano influyó en la concepción jurídica vigente en general de preterintencionalidad en el sistema continental, que limita los efectos no buscados a los culposos<sup>23</sup>. Asimismo, se ha extendido la exigencia de previsión de un efecto posible para una forma de dolo no directa, que coincide con el citado dolo eventual. En términos simples, la preterintencionalidad se asocia a efectos culposos, que son solo previsibles o previstos de modo general; mientras que la previsión de efectos más concreta se considera una forma de dolo (eventual), con una exigencia general de voluntad en términos de conformidad con el resultado<sup>24</sup>. Sin embargo, la comprensión clásica de *praeter intentionem*<sup>25</sup> es amplia, para todo aquello que no se quiere como fin ni como medio.

21 Francesco Carrara, *Programma del corso di diritto criminale. Parte generale*. 3ª ed. (Lucca: Tipografia Giusti, 1867), Vol. I, §§ 66, 70, 271.

22 La mención del dolo eventual en casos complejos se hace precisamente por su construcción subjetiva, por la previsión del resultado que excluiría la determinación objetiva de *versari*. Stefano Canestrari, “La estructura del dolo eventual y las nuevas fenomenologías de riesgo”, *Revista Ius et Praxis* 10, no. 2 (2004): 65-66.

23 Juan de Udaondo, “La preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 7, 19 (1952), 61.

24 Además de la difícil separación de este dolo con una culpa consciente, por la previsión común, se discute la relación entre el saber y el querer. Más C. Roxin, *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Band 1 (München: C.H. Beck, 2006), § 12, 436, 437, 445-467.

25 Desde santo Tomás, *Summa Theologiae*. II-II, q. 64, a. 8.

Puede integrar efectos previsibles y previstos como posibles, aunque no intentados; al igual que consecuencias involuntarias, producidas *per accidens*<sup>26</sup>. Ahora la preterintencionalidad podría abarcar una idea de dolo indirecto definido por la previsión de posibles efectos, pero también incluye efectos casuales que no se condicen con voluntad alguna. En cambio, la doctrina clásica de la voluntariedad indirecta o *per accidens* remite a un efecto que se sigue *per se*, inmediatamente, de la conducta<sup>27</sup>. Esta voluntad refiere a efectos previsibles y previstos como posibles, mas no a los fortuitos. Su eventual relación con el dolo indirecto excluye efectos fortuitos.

Antes de seguir con las posibles relaciones subjetivas frente a problemas de excesos objetivos, es importante delimitar los supuestos de *versari in re illicita* asociados a esos excesos e indagar en los antecedentes de su concepción objetiva extendida.

## 1. MANIFESTACIONES DE *VERSARI*

En términos generales, la máxima del *versari* supone imputar toda consecuencia de un acto ilícito. Pereda<sup>28</sup> advierte dos corrientes. Una referida a concausas, que considera la más típica modalidad, ya que el mayor daño no se imputa de suyo sino como un “principio implícito” por haber obrado mal, pues no hubiere ocurrido la desgracia. La otra manifestación refiere a una relación causal que coincide con la noción vigente más compartida de los delitos preterintencionales<sup>29</sup>, por la realización de una conducta ilícita de la que se sigue un resultado más grave no buscado pero que es de la misma naturaleza o está en la misma línea del efecto intentado, asociada a efectos culposos. No supone una mera cuestión de gravedad respecto de la afectación de un mismo bien<sup>30</sup>. Pueden

26 En general, referido a lo casual, Tomás de Vío (cardenal Cayetano), *Summa Theologica cum Commentariis. Secunda Secundae Partis*, Patavii, Ex Typographia Seminarii, 1698, q. 64, a. 8, n. 60, 380. Así también en textos de Tomás de Aquino, como el caso del ebrio, *Summa Theologiae*. I-II, q. 73 a. 8 co; I-II q. 76 a. 4 co.; II-II. q. 150 a. 4 co.

27 Diego de Covarrubias, *Omnium Operum*, Secunda partis, Initium, n. 1, 2, t. II, 460. Además, las referencias *per se* y *per accidens* son imprecisas, no solo porque pueden referirse a objetos distintos. Respecto de los efectos, que explicaría la voluntad indirecta según Covarrubias, Julián Pereda, “Covarrubias penalista”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 3 (1957), t. X: 487, afirma que se debió precisar qué supone el que el efecto se siga *per se* y no *per accidens*.

28 Pereda, *El “versari in re illicita”*, 63.

29 En general, Cobo, ““Praeter intentionem””, 86, 87; Martos Núñez, “La preterintencionalidad”, 557 y ss.

30 Es interesante la consideración de afectaciones de distinta naturaleza ante la legislación italiana que refería la preterintencionalidad a un resultado más grave (art. 43 CP), sin que suponga excluir la perturbación de bienes diferentes, de Udaondo, “La preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, 54.

afectarse bienes distintos, como se desprende del ejemplo de mandar a azotar a un sujeto que fallece (salud y vida), que el mismo Pereda toma.

Reservar la comprensión típica de *versari* a situaciones de concausas puede explicar el rechazo de la máxima por la mayor separación entre conducta y efecto, como quien dispara contra otro que fallece producto del choque de la ambulancia que lo traslada al hospital, con la posible admisión de imputaciones casuales. Sin embargo, es más sencillo excluir efectos fortuitos en estos supuestos cuando se recurre a una relación normativa entre la infracción y el efecto, que atiende a la clase de norma infringida<sup>31</sup>: si este el resultado producido es la realización de la conducta infractora del agente. En el caso citado, la muerte por el choque queda fuera de la infracción de quien dispara. La imputación de efectos cuando no hay concausas no parece problemática en principio, si se exige culpa respecto del efecto mayor, según la referencia usual de delito preterintencional. Recordemos que la idea clásica de *praeter intentionem*, en cambio, remite a concausas<sup>32</sup>, a efectos que no se buscan como fin ni como medio por la concurrencia de otra causa, los que suceden *per accidens*. En realidad, la existencia de una sola relación causal puede facilitar la suposición de la culpa respecto de efectos no intentados, como precisamente vemos en los casos de azotes que producen la muerte de otro, donde no siempre aparece la culpa, como cuando el mandante delimita el mandato y el ejecutor lo excede. Si el mandato es, en cambio, amplio y no se encarga a alguien diligente, la conducta de lesionar con azotes podría cubrir la muerte.

No hay razón para limitar el *versari* a alguna de esas alternativas, una causa o concausas, mientras el efecto no buscado surja de un obrar ilícito. La dificultad de atribución de consecuencias mayores a las intentadas se mantiene. Con este marco, examinaremos las contradicciones que enseña la concepción vigente más extendida de la máxima desde sus orígenes.

Igualmente, algunos refieren la preterintencionalidad a una cuestión de magnitud y dejan la afectación de bienes de distinta naturaleza a la cualificación por el resultado criticable, por admisión de responsabilidad objetiva. E. Bacigalupo, *Justicia penal y derechos fundamentales* (Madrid: Marcial Pons, 2002), 132; M. Sanz-Díez, *Dolo e imprudencia en el Código Penal español, Análisis legal y jurisprudencial* (Valencia: Tirant lo blanch, 2006), 111; D. M. Luzón, *Lecciones de Derecho penal, Parte general*, 2ª ed. (Valencia: Tirant lo blanch, 2012), 326.

31 Así se procede frente a criterios de imputación normativa desarrollados desde C. Roxin, por ejemplo, en *Strafrecht*, o. c., Rn. 44, 371 y ss.

32 Igual lo advierte Pereda, *El "versari in re illicita"*, 133.

## 2. ANTECEDENTES OBJETIVOS DEL *VERSARI*

Hay referencias canónicas en las que se sigue la imputación de muertes casuales de una obra ilícita. Los casos más graves se hallan en los libros penitenciales, aunque sin alcance general<sup>33</sup>. Destaca el primer ejemplo que aparece en el cuerpo de las Decretales de Gregorio IX<sup>34</sup>: el sacerdote que monta a caballo y atropella a una mujer que lleva un niño. No responde por la muerte del niño al montar lícitamente. Entonces, parece que la muerte se imputaría al sacerdote que hubiera conducido de forma ilícita. La interpretación objetiva se fomenta al hablar de imputación de homicidio casual, aunque se agreguen elementos de restricción subjetiva, como aparece en las mismas Decretales: “Homicidium casuale imputatur ei, qui dabat operam rei licita, si non adhibuit diligentiam, quam debuit”.

La comprensión objetiva a partir de estas referencias explica la preocupación de Pereda por investigar el sentido del *versari*, que no calza con consideraciones canónicas morales ni jurídicas, por el énfasis canónico en la necesidad de un comportamiento voluntario, que exige imputación a dolo o culpa para sancionar<sup>35</sup>. Así se aprecia desde un examen contextualizado de respuestas canónicas, además de su tradición humanitaria<sup>36</sup>. Junto con advertir sobre análisis descontextualizados, recuerda que la relevancia de aspectos subjetivos, espirituales, exigió mayor desarrollo los estudios más primitivos miran hacia afuera, lo externo<sup>37</sup>. Respecto del contexto de apreciaciones del *versari*, veremos que la dureza germánica de la época en la que se insertan las consideraciones canónicas evidencia, en realidad, un avance al resolver casos<sup>38</sup>. Igualmente, los escritos de algunos canonistas no son del todo claros, principalmente al conservar

33 Su procedencia frente a irregularidades permite advertir que la concepción objetiva no procedió como máxima general de imputación. Horst Kollmann, “Die Lehre vom versari in re illicita im Rahmen des Corpus juris canonici”, en *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 35 (1914,) 46 y ss. Incluso quienes hablan de una teoría general de atribución admiten un tratamiento más estricto de los homicidios casuales, restringidos a irregularidades. Ver, con reconocimiento de los límites desde Löffler, aunque tiene antecedentes canónicos, H. Schmitz, *Versari in re illicita* (Münster: WWU, 2019), 16.

34 Decretales de Gregorio IX de 1234, Lib. V, Título XII, Cap. XIII, 1706.

35 La restricción se registra expresamente en el canon 2.199 Código de Derecho Canónico de 1917: “Imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex eiusdem culpa in ignorantia legis violatae aut in omissione debita diligentiae; quare omnes causae quae augent, minuunt, tollunt dolum aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem.”

36 Así se refleja con un particular fin del castigo en los supuestos más graves, los penales, con la resocialización del delincuente Antonio Huerta, *La relación de causalidad en la teoría del delito* (Madrid: Ministerio de Justicia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948), 241-243.

37 Julián Pereda, “Vestigios actuales de la responsabilidad objetiva”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*. t. IX, Fasc/Mes 2 (1956): 213-216; el mismo, *El “versari in re illicita”*, 14 y 15.

38 Pereda, *El “versari in re illicita”*, 67 y 68.

la atribución de semejantes resultados a conductas ilícitas<sup>39</sup>. Ante la imputación de efectos casuales desde un obrar ilícito, se ha de tener presente igualmente la imprecisión del *casus*<sup>40</sup>, como todo lo que no es dolo, que integraría la culpa y el caso fortuito.

Hay también juicios objetivos en el Derecho romano, a pesar de la relevancia de aspectos subjetivos. Lo interesante es que la asignación objetiva no aparece conectada con el *versari*<sup>41</sup>, que se distingue de la preterintencionalidad como dos posiciones en la evolución de la teoría de la imputación. La imputación objetiva se daría en casos complejos de *praeter intentionem*. Esta idea coincide con una visión más clásica de preterintencionalidad respecto de efectos que están fuera de la intención. El *versari*, en cambio, aparece como una respuesta para resolver los problemas siempre que se convierta en un principio general de imputación compatible con las exigencias subjetivas de aquel orden normativo. Dentro de esos requerimientos surgen alusiones a otras formas de dolo, un dolo general, indirecto o indeterminado<sup>42</sup>.

El problema es que parecen asimilarse todos los casos de efectos no intentados, los previstos, los previsibles y los causales. Así se evidencia desde una comprensión inexacta del dolo indirecto de Carpzov<sup>43</sup>, por la remisión de *dolo in genere* a casos en los que se imputa la muerte por una conducta dirigida a lesionar y sin voluntad homicida. Sin embargo, la expresión *dolus generalis* se desarrolla después del dolo indirecto para resolver una dificultad particular

39 Así se comprende la determinación objetiva desde Peñafort que hace Garvey, “Versari Crimes”, 480 y 481. Aunque el *versari* tiene referencias previas al trabajo de aquel canonista, semejante proceder se asigna a estudiosos del derecho canónico. En este sentido la crítica de Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, ed. bilingüe (Madrid: Instituto Estudios Políticos, 1968), L. 5, q. 1, a. 9, 408. En contra, Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes* (Salamanca: Casa de Andrea de Portonariis, 1556), Cap. 27, n° 231-240, 765-770.

40 En principio, Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*. § 270, advierte que el caso fortuito puede imputarse por culpa cuando el agente obra ilícitamente, pero precisa que procede imputar en ciertas circunstancias. Luego aclara que el problema está en las imprecisiones del caso fortuito. Advierte que se tomó en sentido impropio, suponiendo que el agente podía prever y prevenir el efecto, el único que sería imputable Francesco Carrara, “Sul caso fortuito”, en *Opuscoli di Diritti Criminale*, 2ª ed. 7-32, Lucca, Tipográfica Giusti. Vol. III, 31 (1870), 19 y ss.

41 Huerta, *La relación de causalidad*, 252 y 253.

42 Se habla de dolo indeterminado a modo de dolo indirecto, por ejemplo, Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*. §70.

43 Por ejemplo, Carpzov, *Practica Nova Imperialis Pars Prima*, Quaestio I, num. 30. Sus aportes también se encasillaron dentro de manifestaciones bárbaras, como en la reacción de Cesare Bonesana (Marqués de Beccaria), *Tratado de los delitos y penas*, 2ª ed. (Paris: Casa de Rosa Librero, 1828), Prólogo, XIX, que alude a “heces de los siglos más bárbaros”. En este sentido, el *dolus generalis* y el *dolus indirectus* se asocian con el *versari* a modo de responsabilidad por resultados, así H. Lesch, *El concepto*, o. c., 167.

cuando un sujeto obra ilícitamente con intención directa (dolo directo) de producir el resultado, pero yerra sin advertirlo<sup>44</sup>. Luego, realiza otro comportamiento que produce el efecto buscado originalmente. El supuesto no coincide con hipótesis de *versari*, que obedecen a una sola conducta. En cambio, el dolo indirecto se mantiene para el problema de excesos, como nexo subjetivo de una conducta con efectos no intentados<sup>45</sup>. Aquí se evidencia una importante influencia de la doctrina tomista de la voluntariedad indirecta, por las referencias que hace Carpzov<sup>46</sup> de Covarrubias y las remisiones a los textos de Tomás de Aquino, de los que proviene la voluntariedad indirecta (*Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 5; I-II, q. 64, a. 8; I-II, q. 76, a. 4).

Observamos que las anotaciones subjetivas son imprecisas y requieren una revisión en su contexto, con varias distinciones. Junto con el examen histórico, procede revisar indeterminaciones que pueden motivar la usual concepción objetiva del *versari*. En este estudio se ha de separar el rechazo de tal comprensión, que lleva a una responsabilidad por resultados, del redescubrimiento de una noción de *versari* compatible con juicios de imputación que rescatan aspectos subjetivos de la conducta como base de responsabilidad.

## II. AMBIGÜIDADES SUBJETIVAS

La interpretación objetiva vigente del *versari* se sostiene aun desde textos tomistas. La relación se da con varios supuestos asociados con la máxima y con una determinada idea de voluntad indirecta, que lleva a imputar efectos casuales

44 Hellmuth Weber von, “Über die verschiedenen Arten des dolus”, en *Neues Archiv des Criminalrechts*, 7 (1825), 549 y ss. De hecho, se advierte que no se trata de un dolo general, sino de una valoración general del caso, que se concibe como dolo alternativo, Ángel Sanz, “Aproximación al problema del denominado ‘dolus generalis’”, *InDret* 3 (2016): 2, 4-5.

45 Igualmente, se ha extendido una noción objetiva de dolo indirecto de Carpzov, respecto de consecuencias no previstas, que normativiza la voluntad para facilitar problemas probatorios. Ver Lesch, *El concepto de delito*, 77 y 78. Extraña la sentencia cuando Lesch toma la cita de Carpzov de efectos que suelen acontecer, a los que tiende la conducta, y que el agente posiblemente los previó, pudo preverlos o al menos debió tenerlos presente. Incluso recoge la referencia se Tomás de Aquino respecto de efectos que se siguen *per se* y que se suman a la maldad o malicia del acto (Lesch, *El concepto de delito*, 160 y 161). La determinación objetiva puede explicarse en el examen de la tesis de Hegel, que muestra cómo la tendencia general llega a lo universal de la acción con relación a expectativas normativas, al esperar que el agente conozca la generalidad de las circunstancias, que lleva a imputar consecuencias imprevistas en cuanto sean necesarias solo externamente (Lesch, *El concepto de delito*, 161-167).

46 Carpzov, *Practica Nova Imperialis*., Pars Prima, Quaestio I, Observatio I, num. 13-18, 28-35.



o a atribuir consecuencias culposas como dolosas. Así, se advierten manifestaciones de extensión de la culpa precedente, básicamente con ciertas ideas de preterintencionalidad y de dolo indirecto.

## 1. IMPRECISIONES SOBRE *VERSARI IN RE ILLICITA*

Hay varias referencias tomistas sobre imputación de homicidios casuales por un obrar ilícito, cuya consideración aislada puede llevar a interpretaciones extensivas. En este sentido, interesa la alusión de quien por ignorancia mata a un hombre por homicidio casual. No es homicidio ni incurre en irregularidad, a menos que se haya ocupado de cosa ilícita o haya omitido la debida diligencia, porque de alguna manera es voluntario (*nisi dederit operam rei illicitae, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium*. Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3.). El obrar ilícito parece suficiente para cometer homicidio e incurrir en irregularidad, como otra hipótesis distinta de la falta de cuidado debido. La imputación de efectos casuales por un obrar ilícito se refuerza al contemplar luego la irregularidad sin culpa<sup>47</sup>. En este último punto se cita de ejemplo a quien en defensa propia mata, el agente no peca al cometer homicidio, pero es irregular. Aquí la respuesta se restringe a una irregularidad<sup>48</sup>, sin admitir otra responsabilidad en un supuesto lícito.

La dificultad está en el obrar ilícito si se mantienen consideraciones de homicidio casual<sup>49</sup>, con independencia de las precisiones posteriores sobre *casus*. En los textos de Tomás de Aquino se reconoce cierta voluntad, que se aprecia más fácilmente en la falta de diligencia debida. Una anotación similar a la de matar por ignorancia, sobre la conducta ilícita o la falta de cuidado, se halla para imponer penas a quienes matan de manera casual (*Summa Theologiae*. II-II, q. 64 a. 8 ad 3)<sup>50</sup>. En esa misma cuestión hay más consideraciones que completan el caso. Antes separa el acto ilícito de la falta de cuidado y precisa el primero. Se trata de aquellas conductas que, al obrar cosas ilícitas, debía haber evitado

47 En varios supuestos se recurre a la causa, si no hay culpa, para imponer irregularidades. Así ver Alfonso de Castro, *La fuerza de la Ley Penal*, trad. por Laureano Sánchez (Murcia: Sucesores de Nogués, 1931), Libro I, 316, 339 y 340.

48 Las irregularidades impiden el ejercicio de las órdenes a los sacerdotes. Así Pedro Benito Golmayo, *Instituciones de Derecho canónico*, Madrid, Librería Gabriel Sánchez, 1999, Capítulo XXX.

49 Más allá de la imprecisión del *casus*, las referencias tomistas a homicidios casuales restringen lo casual a ciertos aspectos precisamente al conectarlo con la voluntad indirecta. Así, Azpilcueta, *Manual de confesores*, Cap. 27, n° 220 y 221, 759, habla de deformación mixta o simple casual, en parte voluntaria y en parte no. Antes, de Soto, *De iustitia et iure*., L 5, q 1, a 9, 407, distingue lo casual no absoluto.

50 *Ad tertium dicendum secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam*.

(*quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, Summa Theologiae. II-II, q. 64 a. 8 co.*). En ese caso incurre en homicidio. Continúa tal imputación con el ejemplo de quien golpea a una mujer embarazada si ella o el niño muere (*Summa Theologiae. II-II, q. 64 a. 8 ad 2*). Incurre en crimen de homicidio, especialmente porque la muerte sigue a tal golpe (*non effugiet homicidii crimen, praecipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur*). Interesa la relación de la conducta ilícita con el resultado, la peligrosidad del comportamiento, que intérpretes de esos textos rescatan y que explica el deber de evitación que algunos demandan. En esa relación entre conducta y efecto aparecen nexos subjetivos, especialmente ante consideraciones sobre ignorancia. En principio, la intención no puede referirse a lo que se desconoce y el actuar en ignorancia es accidental (*Summa Theologiae. I-II q. 76 a. 3 arg. 2*).

La ignorancia se excusaría en cierto sentido, en la medida en que se provoca involuntariamente (*Super Sent., lib. 2 d. 22 q. 2 a. 2 co.*). No excusa si hay culpa, si conserva el carácter voluntario (*non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet*). Añade que la ignorancia puede ser invencible en sí misma o en su causa, siempre que no obre cosa ilícita cuando incurre en ignorancia (*dum tamen rei illicitae operam non dedit quando ignorantiam incurrit*). Si la conducta es ilícita cuando incurre en ignorancia, ella no sería invencible. Son relevantes las distinciones sobre ignorancia voluntaria, directa o indirecta (*Summa Theologiae. I-II q. 76 a. 3 co.*). Es voluntaria directa cuando se desea ignorar algunas cosas y lo es indirectamente cuando un hombre, por otras ocupaciones, descuida conocer lo que debía. Aparece un descuido específico, referido al conocimiento. Destaca una negligencia que hace que la ignorancia misma sea voluntaria y pecado, siempre que sea de aquellas cosas que uno puede y debe conocer (*Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest*). Con ello no solo sería relevante la previsibilidad de los efectos, sino un deber de previsión.

Luego conecta esta ignorancia voluntaria indirecta con el caso del ebrio (*Summa Theologiae. I-II q. 76 a. 4 co.*)<sup>51</sup>. Es voluntaria indirecta o *per accidens* cuando uno desea beber vino de forma inmoderada, de lo que se sigue que está ebrio y carece de discreción. Tal ignorancia respecto de los efectos que se siguen disminuye la voluntad y en consecuencia el pecado; pues la voluntad no tiende

51 Este supuesto del ebrio fue objeto de preocupación desde consideraciones aristotélicas sobre si comete o no injusticia quien daña por ignorancia. Aristóteles, *Magna Moralia*, trad. por Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá (Madrid: Gredos, 2011), 176. El ebrio sería responsable de su desconocimiento y, en tal sentido, comete injusticia.

a pecar directamente y por sí misma, sino sólo accidentalmente (*Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens, unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum*). Hay voluntad, solo que disminuida frente al efecto<sup>52</sup>. En el mismo supuesto del ebrio reitera esta idea respecto de una pena menor, luego de presentar el caso (*Summa Theologiae*. II-II. q. 150 a. 4 co.): no imputa el acto subsecuente de la embriaguez sin culpa, pero no exime el pecado subsiguiente del ebrio si se ocupa de cosa ilícita<sup>53</sup>. Añade que el pecado subsiguiente disminuye, al igual que disminuye la razón de voluntario (*Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii*).

Un texto brinda luces sobre estos aspectos subjetivos en la relación del obrar ilícito como base de imputación: *Summa Theologiae* I-II, q. 73 a. 8 co, con la admisión de daños no previsibles ni intencionados a partir de un pecado. Si es accidental a un pecado no agrava el pecado directamente, sino que, por su negligencia al considerar los daños que pudieran obtener, se le imputan al hombre a pena los males que suceden fuera de su intención, si cometió un acto ilícito (*imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae*). Los males fuera de su intención se conectan con un descuido diferente a la falta de cuidado externa, asociada con la conducción de la conducta; se trata de una culpa en la consideración de los daños posibles. Ella refiere, al menos, a la previsibilidad de los riesgos de una conducta peligrosa. El problema es que luego alude al daño que se sigue *per se* del pecado (*nocumentum per se sequatur ex actu peccati*), que agrava directamente el pecado, aunque no sea intencionado o previsible. La relación entre obra ilícita y efecto parece solo material, una peligrosidad objetiva. Sin embargo, explica la agravante, en cuanto todo lo que *per se* es consecuencia del pecado pertenece en cierto modo a la misma especie de pecado (*quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem*). La pertenencia del efecto a la misma clase de conducta refleja una relación que, por ello, no puede dejar de ser objeto de la voluntad. En tal sentido es relevante el reconocimiento de una modalidad de voluntad distinta de la directa, aunque las referencias tomistas tampoco resultan determinantes.

52 Este examen se inserta en el problema de si dos pecados aumentan la falta y la advertencia de que el primer pecado puede disminuir el segundo, como sucede con el ebrio que daña, porque la embriaguez disminuye la naturaleza del pecado posterior (*Summa Theologiae*. I-IIae q. 76 a. 4 ad 2).

53 ... *quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitae, incidit in sequens peccatum*.

## 2. INDETERMINACIÓN DE LO VOLUNTARIO INDIRECTO

En los textos de Tomás de Aquino se distingue una cosa voluntaria en sí misma o *secundum se*, cuando la voluntad va directamente a ella, de otra voluntaria *secundum suam causam*, si la voluntad se dirige a la causa y no al efecto, como el que se embriaga y se le imputa como voluntario lo que en la embriaguez ejecuta (*Summa Theologiae*. I-II, q. 77 a. 7). También en esos pasajes separa voluntario directo, para aquello a lo que la voluntad se dirige, de voluntario indirecto para “lo que puede impedir y no impide”.

Se diferencian dos ideas asociadas con una voluntad indirecta: la voluntad que se dirige a la causa y la remisión a omisiones, efectos que el agente puede impedir y no impide<sup>54</sup>. La primera manifestación se refiere al efecto, que no es objeto directo de la voluntad, y en tal sentido es relevante frente al *versari*. Igualmente, estas expresiones aparecen conectadas, cuando el santo doctor alude a lo que se quiere *per accidens* y no *per se*, en la medida en que se dice que una causa accidental elimina un obstáculo (*secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens*). Por tanto, el que no quita las cosas de las que se sigue el asesinato, si deben ser quitadas, será en cierto modo homicida voluntario (*Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat remove, erit quodammodo homicidium voluntarium. Summa Theologiae*. II-II q. 64 a. 8 co.).

Sin perjuicio de que nos interese la relación de la voluntad con el efecto, la existencia de una obra ilícita complica su consideración. El problema es la evidencia de tal voluntad en comportamientos ilícitos, al asumirse de la sola causa ilícita. Las imprecisiones explican la relevancia de las interpretaciones de moralistas y juristas escolásticos. Justamente desde las reflexiones de Covarrubias sobre voluntad indirecta, que recoge Carpzov, se evidencia un nexo con el *dolus indirectus* para problemas de excesos a partir de un acto ilícito. El vínculo explica que la paternidad del dolo indirecto se asigne también a Covarrubias<sup>55</sup>;

54 En ocasiones exige que el sujeto pueda y deba obrar y en otras oportunidades solo alude al poder obrar. Más sobre estas distinciones, Miranda, “*Versari in re illicita*”, 692.

55 Huerta, *La relación de causalidad*, 254; Udaondo, “La preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, 48, 59; Lesch, *El concepto de delito*, 76-77.

quien no alude a este dolo, como sí lo hace Carpzov<sup>56</sup> y Glaentzer<sup>57</sup>. Las advertencias tomistas sobre voluntariedad indirecta inciden en esta clase de dolo específicamente a través de las consideraciones de Carpzov<sup>58</sup>. Se basa en Covarrubias para su comprensión de dolo indirecto, pero se separa de él en la respuesta, al no asumir la pena extraordinaria y extender la ordinaria del homicidio intencional<sup>59</sup>. Refiere el dolo indirecto a conductas ilícitas que necesaria o muy posiblemente debían producir el resultado muerte<sup>60</sup>. Expresa que quien se ocupa de una obra ilícita es responsable de cualquier consecuencia que resulte de la conducta que por su semejanza el autor previó, pudo haber previsto o al menos debió haber previsto (*ita quod delicti autor verosimilite aut cogitavit aut cogitare potuit aut saltem cogitavit debebat*), si sucediera fácilmente de tal conducta (*de eo quod inde facile successurum erat*)<sup>61</sup>. Remite a efectos que se siguen *per se*, no *per accidens*. Rescata la tendencia del ilícito hacia la producción del re-

56 Carpzov, *Practica Nova Imperialis*, Pars prima, quaestio I, III, IV, V, X, 25, 27 y 142. También se considera el primero en emplear esta denominación, Friedrich. Schaffstein, *La ciencia europea del Derecho penal en la época del humanismo*, trad. por José María Rodríguez (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957), 174.

57 Christianus Glaentzer, *De homicidio ex intentione indirecta commissio*, Ioannis Hilligeri, Halae Magdeburgicae, 1756. Distingue la intención indirecta por el conocimiento de efectos que no se quieren *per se*, pero que pueden seguirse fácilmente de la acción. (*Directam dicunt, qua id intenditur propter quod agens agit, indirectam vero, qua agens quidem per se non vult, quod ex actione suasequitur, quod tamen perinde, ac id, quod per se vult, ex eadem sequi potest*. Ibíd., §IX, 8). El apoyo de Nettelblatt puede explicar que también a él se asigna del dolo indirecto (Feuerbach, *Lehrbuch*, o. c., § 60, 58, nota 2). Aunque Carpzov es anterior, puede compartirse la consolidación en el ámbito jurídico penal de voluntariedad indirecta como dolo con Glaentzer, como afirma Miranda, “*Versari in re illicita*”, 706. Igualmente, Glaentzer § XVII, XVIII toma la intención indirecta del filósofo Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, (Francofurti & Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana, 1738), § 623 y 624. Destaca la consideración de una consecuencia menor que la que procede para la intención directa. Se contrapone a la dura equivalencia de pena de Carpzov, a pesar de su referencia tomista. Recordemos que sigue a Gómez en este punto. En cualquier caso, la relación de voluntariedad indirecta con dolo directo no proviene de Covarrubias, ni de textos tomistas, pues intención, dolo, solo comprende aquello buscado directamente como fin o como medio.

58 Si bien Glaentzer no recoge aportes escolásticos sobre voluntad indirecta, lo concibe como forma de dolo de menor intensidad que acerca su tesis más a los escolásticos en este punto.

59 Vimos que Carpzov sigue a Gómez en este punto. También se aprecia una relación con la dureza de alguna doctrina italiana, aunque son casos más bien aislados como Bartolo, así Huerta, *La relación de causalidad*, 263 y 264.

60 Carpzov, *Practica Nova Imperialis*, Pars Prima, Quaestio I, num. 31 y 32 quaestio III, num. 2, quaestio XXVI, 6.

61 Carpzov, *Practica Nova Imperialis*, Pars Prima, Quaestio I, num. 29.

sultado, que contempla al menos la posibilidad de prever, concretada en exigencias de previsión. Esta comprensión no integra realmente efectos fortuitos y es coherente con apreciaciones subjetivas de Covarrubias<sup>62</sup>.

El dolo indirecto se desarrolla en supuestos de preterintencionalidad en su acepción más extendida con Feuerbach a comienzos del siglo XIX<sup>63</sup>, ante una conducta dolosa que provoca un resultado más grave que el buscado, pero previsto como posible o previsible. Esta consideración explica la remisión del *dolus indirectus* tanto a la culpa como al dolo eventual<sup>64</sup>. La noción más difundida de dolo eventual supone conocer el efecto como posible y esta previsión es la circunstancia que dificulta su distinción de la denominada culpa consciente.

La propuesta de Feuerbach se inserta precisamente en la discusión sobre imputación de efectos mayores a los buscados por un obrar ilícito, particularmente ante el proyecto de Código Penal de Kleinschrod<sup>65</sup>. Por eso sus aportes, que excluyen la atribución de efectos casuales, se conciben como nuevas acepciones de *versari*<sup>66</sup>. Las consideraciones subjetivas en el dolo indirecto se fueron difuminando con diversas remisiones al dolo eventual, concebido incluso como culpa<sup>67</sup>. Igualmente hay asociaciones de *dolus indirectus* con resultados ni siquiera previsibles por el agente. Estos supuestos no solo se desvinculan del dolo eventual, sino que ya no contemplan la culpa. Una vez más, se abre paso a la inclusión de efectos casuales.

62 Es coherente con precisiones de comentaristas tomistas sobre voluntad indirecta. Así se comprende la restricción de dolo indirecto a efectos previsibles, que se siguen *per se*, a pesar de estimarse expresión de *versari* en términos de responsabilidad por resultados. Ver H. Lesch, *El concepto*, o. c., 167.

63 Feuerbach, *Lehrbuch*, o. c., § 60, 57 y 58. En la doctrina italiana el nexo del dolo indirecto con los delitos preterintencionales suele referirse a la culpa por el tratamiento legal del art. 43 CP italiano, Filippo Gramática, *Principios de Derecho penal subjetivo*, trad. por Juan del Rosal; Víctor Conde, (Madrid, Reus, 2003), 269 y 270.

64 Así, Carrara refiere el dolo indirecto a efectos posibles no previstos o “previstos en general” y distingue una voluntad indirecta positiva para el dolo, cuando el agente quiso los medios, de una negativa, por falta de previsión, para la culpa o el caso fortuito, según la previsibilidad, Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*. §§ 66-68).

65 A. von Feuerbach, *Kritik des kleinschrodischen Entwurfs zu einem peinlichen Gesetzbuch für die Chur-Pfalz-Bayrischen Staaten*, Giessen, Tasché und Müller, 1804.

66 Huerta, *La relación de causalidad*, 272.

67 Rodrigo Suárez Montes, “Aplicación del nuevo artículo 1 del Código Penal al aborto con muerte en la reciente jurisprudencia del Tribunal Supremo”, *Estudios Penales y Criminológicos*, vol. IX Cursos e Congresos no. 40, Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela (1986), 228.

Huerta<sup>68</sup> destaca un último intento de mantener el dolo indirecto en el Derecho penal moderno, con la noción de Löffler<sup>69</sup>, por la previsión del resultado en virtud de la generalidad de la conducta respecto de su producción (*Wissentlichkeit*). Con posterioridad, el problema se reserva a una preterintencionalidad construida por la combinación entre una figura dolosa y otra imprudente o culposa. El olvido de la culpa en supuestos de *versari* puede explicarse no solo por su inclusión junto con lo fortuito en el *casus*. La determinación de la culpa suele restringirse jurídicamente a una conducta inicialmente permitida<sup>70</sup>. Ella tendría lugar en comportamientos lícitos, por la infracción de deberes de cuidado que excede lo autorizado. Para las conductas ilícitas el dolo inicial sería suficiente, además de los nexos objetivos (fácticos y normativos) entre ilicitud y efecto. Igualmente, las exigencias de la teoría normativa de la imputación no son concluyentes. La ilicitud podría incluir todo efecto desde fines de la norma infringida abstractos y desconectados de la clase de conducta.

La asignación objetiva de todas las consecuencias se facilita con concepciones normativas de dolo que toman el juicio de atribución antes que una base subjetiva<sup>71</sup>. También nociones solo subjetivas de dolo<sup>72</sup> privilegian la imputación de efectos casuales si olvidan la peligrosidad de la conducta, su idoneidad para producir el resultado. La visión normativa-objetiva y la subjetiva de dolo y culpa son ideas parciales que podrían fundar imputaciones fortuitas<sup>73</sup>. Esto no ocurre realmente con el *versari* desde sus orígenes, como también muestran juristas escolásticos a partir de textos tomistas.

68 Huerta, *La relación de causalidad*, 284-286.

69 Es interesante considerar la restricción de Löffler de las figuras cualificadas por el resultado a la culpa con base en la noción de dolo indirecto del s. XVIII, con una pena extraordinaria. Löffler, *Die Schuldformen*, o. c. 278, 279. Su visión es más compatible con tesis clásicas de voluntad indirecta que con el dolo indirecto de Carpzov, que imponía pena ordinaria.

70 En general en la imputación normativa penal, Mirentxu Corcoy, “En el límite entre dolo e imprudencia”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* (1985): 963 y ss. R. Ragués, “La determinación del conocimiento como elemento del tipo subjetivo”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* (1996), 797 y ss. Antes, Carrara, *Programma del corso di diritto criminale*, §70.

71 La influencia de determinaciones adscriptivas en distintos ordenamientos se aprecia especialmente luego de la obra de Ragués sobre la prueba del dolo. Alex Van Weezel, “Intención, azar e indiferencia”, *Revista Ius et Praxis*, 27, no. 1 (2021): 192-195, lo muestra especialmente en la doctrina chilena con un dolo solo cognitivo o limitado a un juicio de adscripción. La delimitación normativa del dolo y de la culpa con atención a la infracción de deberes no supone una definición normativa desconectada de aspectos subjetivos.

72 Giorgio Marinucci, “Non c'è dolo senza colpa. Morte della imputazione oggettiva dell'evento e trasfigurazione nella colpevolezza?”, *RIDPP* (1991): 31.

73 Así se comprende la advertencia de Canestrari, “La estructura del dolo eventual”,<sup>74</sup> “resolverse en un plano meramente psicológico, sino que tendrá que tener también en cuenta la idoneidad de la conducta efectuada para causar tal resultado”.

### 3. EXTENSIÓN DE LA “CULPA PRECEDENTE”

La máxima del *versari* se asocia a un contexto general de preterintencionalidad, en cuanto alude a efectos que están más allá de la intención<sup>74</sup>. Lo *praeter intentionem* puede incluir resultados fuera de la voluntad o referidos a una voluntad distinta de la directa. Hemos visto que la comprensión actual más extendida de preterintención en el contexto jurídico remite a exigencias de culpa.

Una forma de extensión de culpa se aprecia aun cuando se requiere culpa respecto de efectos no intentados, si se equiparan a los intentados. Así ocurre con la voluntariedad indirecta que recoge Carpzov para el dolo indirecto, que sanciona con la misma pena ordinaria que el homicidio doloso (dolo directo). El homicidio no es casual pero tampoco realmente doloso, a lo menos no en la comprensión tomista de intención. Schaffstein<sup>75</sup> habla de la ampliación del dolo por un elemento volitivo que el aquinate contempló para la culpa.

Dentro del contexto de la preterintencionalidad, el supuesto problemático integra la imputación del caso y la atribución de la culpa a modo de dolo. La exigencia de pena en el derecho vigente suele limitarse a efectos culposos cuando se regulan los delitos preterintencionales<sup>76</sup>, con una pena atenuada que importa la no asimilación al dolo. En esta restricción se aprecia la influencia de la doctrina tomista de la voluntad indirecta, tanto en el rescate de consideraciones subjetivas distintas del dolo, como en la respuesta menos intensa (compatible con una pena extraordinaria).

La delimitación es fundamental si el *versari* opera como criterio o regla de imputación, especialmente normativa-penal. Un importante error en la interpretación de la máxima advierte Udaondo<sup>77</sup>. Observa que su rechazo obedece a una apreciación parcial (objetiva) del *versari*, que impide llegar a un justo medio. Afirmar que entre la imputación del caso fortuito y la dolosa puede haber consecuencias que se asignen de otro modo. Habla de un obrar ilícito doloso del que “pueden derivar y con frecuencia derivan una serie de consecuencias”, que reflejarían ese punto medio. Antes que una visión parcial, existe una comprensión nublada de la regla, con fundamentos específicos descontextualizados, que no

74 Incluso se sostiene que el *versari* funda la tesis moderna de preterintencionalidad. De Udaondo, “La preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, 42 y 50. Habla de la preterintencionalidad en general, pero luego conecta el *versari* con una preterintención referida a una responsabilidad objetiva (el mismo, 64, 65).

75 Schaffstein, *La ciencia europea del Derecho penal*, 174.

76 En este sentido, especialmente la legislación italiana, art. 43 CP.

77 De Udaondo, “La preterintencionalidad preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, 47.



atiende a su desarrollo ni a las categorías que intervienen. Destaca la determinación objetiva de la causalidad, que se refuerza desde una culpabilidad construida por el curso causal<sup>78</sup>. La máxima enfrenta un problema de atribución subjetiva respecto de un exceso objetivo básicamente por el olvido de la conducta como objeto de imputación.

Por el *versari* se extendió el dolo del acto ilícito inicial a las consecuencias no buscadas, ya fueren culposas o fortuitas<sup>79</sup>. Este proceder coincide con una noción amplia de preterintencionalidad. La extensión en el supuesto de la culpa revela una agravación de responsabilidad, al sancionarla como dolo. La imputación de efectos casuales supone derechamente una modalidad de responsabilidad objetiva. El rol de la imputación en los delitos preterintencionales explica la exigencia culpa, especialmente desde Feuerbach (*culpa dolo determinata*). Sin embargo, la necesidad de culpa para imputar efectos en supuestos de excesos objetivos es anterior. Además del desarrollo del dolo indirecto, con antecedentes en la voluntad indirecta, son importantes los indicios de quienes se ocuparon de textos tomistas. Su examen revela un sentido del *versari*, aparentemente más genuino, compatible con exigencias de culpabilidad.

### III. REDESCUBRIMIENTO DE UNA NOCIÓN INTEGRAL DEL *VERSARI*

La concepción objetiva tradicional del *versari in re illicita* tiene efectivamente antecedentes canónicos. Esta comprensión no se mantuvo en ese ámbito. El reconocimiento del aspecto subjetivo es un acervo general de ordenamientos jurídicos occidentales, tanto del sistema continental como del angloamericano, con un paréntesis en el Derecho germánico que explica en realidad la evolución del *versari*<sup>80</sup>. El gran mérito de Carpzov está en rescatar consideraciones subjetivas frente a los límites de la responsabilidad, antes que la combinación de tesis y la clase de respuesta que acepta para casos de exceso objetivo.

En este sentido, sorprende la vigencia de la definición objetiva de *versari* y como única opción. Tal interpretación no debiera preocupar si se refuta como máxima de imputación. Sin embargo, observamos que ello no ocurre totalmente en la práctica. La fácil atribución de efectos que provienen de un acto ilícito y

78 Sobre la preeminencia causal en la preterintencionalidad, Juan del Rosal, “De la relación de causalidad y del ‘versari in re illicita’”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 3 (1958), t. XI, 579 y 580.

79 Así se entendió especialmente al fundar la reforma de 1983 al Código Penal español de 1973, R. Suárez Montes, “Aplicación”, o. c., 223, 225-227, 232 y 233.

80 Ver Javier Martos Núñez, “La preterintencionalidad”, 554-556.

la indefinición de modalidades subjetivas distintas de la intención reclaman volver a explicaciones clásicas sobre exigencias subjetivas mínimas ante este problema de exceso<sup>81</sup>. Quienes recogen los textos tomistas revelan una real voluntad, por la relación entre la clase de conducta y los efectos producidos, como aparece en los ejemplos de mandar a azotar, particularmente en Covarrubias y Suárez, con la relevancia de la clase de encargo respecto de la muerte. Así, revisaremos estudios que se ocupan de la restricción del homicidio voluntario. A su vez, observaremos la necesaria relación entre aspectos objetivos y subjetivos en la imputación de conductas y sus consecuencias al establecer responsabilidad.

## 1. PRINCIPALES APORTES DE ESCOLÁSTICOS TOMISTAS

La influencia de Covarrubias en el dolo indirecto explica su atención especial. Enseña que el querer de la causa ilícita alcanza indirecta o mediatamente al resultado solo si es aquel que normalmente acostumbra a sobrevenir como efecto, cuando surge naturalmente, *per se* del antecedente. La conducta ha de estar naturalmente orientada al efecto o que éste, por lo menos, suela seguirse *ut in pluribus*<sup>82</sup>. Otros comentaristas tomistas advierten semejante relación para imputar homicidio.

Domingo de Soto<sup>83</sup> expresa que por cosa ilícita “se ha de entender aquella cosa que por su género suele ser causa de homicidio”. Báñez<sup>84</sup> considera la imputación del homicidio cuando es evidente que la muerte se sigue del golpe propinado (*non effugiet homicidio crimen, praecipue cum ex tali percussione in promptu sit, quod mors sequatur*). Desde Soto, Azpilcueta<sup>85</sup> explica que hace irregular la obra ilícita por ser peligrosa y, al menos, accidentalmente camino para la deformación. Descarta otras conductas ilícitas por otros respectos. La

81 Una de las razones de la desatención de moralistas y juristas escolásticos puede estar en los conflictos de religión, con iusnaturalistas modernos protestantes que no destacan otros aportes previos a Grocio. Manuel Rodríguez, “Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)”, en *Ingenium* 5 (2011): 168.

82 Diego de Covarrubias, *Omnium Operum*, Secunda Partis. Relect. § Quartus, n° 9, 10, 480 y 481. En textos tomistas estos efectos, que se siguen *per se*, y que se suman a la maldad o malicia del acto, S.Th. Summa Theologica, I-IIae q. 20 a. 5 co.

83 De Soto, *De iustitia et iure*, L. 5, q. 1, a. 9. También en estos términos, un acto que por su género conduce a la muerte, Vio, *Summa Summa Theologica cum Commentariis*, II-II, q. 64, a. 8, 381.

84 Domingo Báñez, *De Iure & Iustitia Decisiones*, Salamanticae, Apud Ioannem & Andream Renaut, 1593, q. 64. De Homicidio, a. 8.

85 Azpilcueta, *Manual de confesores*, Capítulo 27, n°s. 221-223, 759-761.

tendencia de la conducta hacia el resultado aparece no solo para imputar homicidio, sino también para la irregularidad<sup>86</sup>.

Esta relación entre antecedente y consecuente no supone una peligrosidad solo objetiva, la mera tendencia hacia el efecto, aunque no aparezcan aún remisiones a efectos previstos, previsibles o que hayan debido preverse. A Pereda<sup>87</sup> le preocupa igualmente la falta de precisión de un nexo subjetivo sobre todo en Covarrubias y alaba la mención expresa de Suárez. No se ha de olvidar que Covarrubias rescata las características del obrar frente a una voluntad<sup>88</sup>. En todo caso, Suárez<sup>89</sup> subraya los aspectos subjetivos frente a una relación objetiva entre conducta y efecto, a partir del descuido del agente para imputar el resultado<sup>90</sup>. Critica la pena de irregularidad, aceptada como opinión común entre canonistas, por obrar cosa ilícita aun con diligencia, solo fundado en que se sigan otros males (*satis est, quod sequatur ex actione alias mala, quantacumque diligentia adhibita fuerit*).

Toma el caso que cita Covarrubias de quien manda a azotar a otro, aunque sea injusto el mandato<sup>91</sup>. Si pone cuidado en el mandato para evitar la muerte, lo encomienda a una persona de confianza, le señala instrumentos y limita el encargo (*si rem commisit ministro fidei, et humano modo prudenti, et cauto, et limitativ modum, et instrumentum, etc., in quibus nullum esset periculum*), la muerte sería realmente casual. Si, en cambio, no se restringe el mandato, puede haber voluntad indirecta respecto de la muerte según la forma y los medios empleados.

Es importante la obligación que añade Suárez<sup>92</sup> de evitar la causa justamente por razón del peligro, para que no se produzca el posible resultado al que

86 Frente a la pena de irregularidad, en el caso del clérigo que cabalga ilícitamente y mata a un niño, Francisco de Vitoria, *Comentarios a la secunda secundae de santo Tomás*, Salamanca, 1934, tomo 3, II-II, q. 64, a. 8, considera también que la obra ilícita contemple el peligro serio de muerte.

87 Pereda, “Covarrubias penalista”, 492.

88 Voluntad más o menos indirecta “según la obra misma en sí considerada, sea más o menos apta u ordenada o peligrosa” para lo resultados producidos (*Dicitur autem magis, vel minus indirecta voluntas in homicidium quoties actus per se volitus, aut voluntate coprehensus, magis vel minus tendit ad ipsi homicidii periculum sicut...*), Covarrubias, *Omnium Operum Secunda partis*, Initium, n° 2, 460.

89 Francisco Suárez, *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate*, Conimbricæ, Antonii à Mariz, 1603, t. 23, Disp. 45, De irregularitate contracta ex homicidio casuali, 463-471.

90 *Si ergo hace diligentia non supponitur adhibita, recedimus a casu, in quo versamur, quia jam tale opus non solum est illicitum aliunde, sed etiam ex relatione et periculo homicidio* (Suárez, 465).

91 Suárez, *Disputationum de censuris in communi*, t. 23, Disp. 45, 450.

92 Así Suárez, *Disputationum de censuris in communi*, 466 (... *Nihilominus tamen tales possent circumstantie personae, loci et temporis incurrere, ut esset obligatio vitandi illam causam propter periculum*).

tiende la conducta. También Cayetano<sup>93</sup> excluye la imputación *ad culpam* de efectos con base en la diligencia, si es diligente para evitar las consecuencias de un peligro (*si est diligens ad cavendam sequelam periculo*) no es culpable de homicidio, y explica la voluntad indirecta frente a un deber (*quod ad voluntarium indirecte non sufficit, quod voluntas possit prohibere, sed requiritur etiam, quod debeat prohibere: alioquin non ei imputatur*).

Hay un riesgo de limitar la relación entre conducta y consecuencia a un nexo meramente objetivo cuando se examinan parcialmente los aportes de estos tratadistas. Por ejemplo, Alfonso de Castro<sup>94</sup> afirma que la ignorancia crasa del que ejecuta un acto ilícito no exime del pecado ni de la pena impuesta por el derecho como castigo por el pecado. Es fácil considerar que admite responsabilidad sin culpa, sin exigencia subjetiva alguna. De Castro antes anota que ninguna ignorancia exime de pena legal impuesta no por pecado, sino por un acto o defecto. La imputación se asocia a un acto consciente que luego explica con algunos supuestos, como el de dar muerte a un clérigo. Aclara que el agente se libra de la excomunión y no de la irregularidad del homicidio, si existe ignorancia invencible sobre la condición de clérigo del sujeto al que le da muerte<sup>95</sup>. No habría ignorancia sobre la muerte de otro, lo que explica la irregularidad por homicidio. Así, añade que quien ignora invenciblemente que mata a un hombre está exento de pecado y de irregularidad<sup>96</sup>.

Otras apreciaciones parciales llevan a similar determinación objetiva. Por ejemplo, Juan de Santo Tomás<sup>97</sup> considera que “si alguien se ocupa en una cosa

Pereda, *El “versari in re illicita”*, 146, destaca esta consideración adicional a la tendencia (objetiva) de la conducta hacia el efecto y la previsión de éste.

93 De Vio, *Summa Summa Theologica cum Commentariis*, ad II- II, q. 64, a. 8, 381. de Castro, *La fuerza de la Ley Penal*, Libro I., 342, comparte la obligación a culpa y afirma que Cayetano interpretó mejor que Silvestre a santo Tomás. Azpilcueta, *Manual de confesores.*, n° 221, 760, comparte, la apreciación de lo casual, aquello que no se sigue normalmente de la conducta, en cuanto no afecta al pecado ni lo aumenta, aunque haga irregular.

94 De Castro, *La fuerza de la Ley Penal*, Libro II., 316. Para un contexto más general acerca de las ideas jurídicas de Castro: Manuel Lázaro Pulido, “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia*, 15 (2020), 483–504; Sebastián Contreras, “Voluntarism in the Early Modern Period? Alphonsus de Castro and his Philosophy of Law”, *Acta Philosophica*, 29/2 (2020), 375–394.

95 De Castro, *La fuerza de la Ley Penal*, Libro II., 318–320.

96 Se ha de relacionar esta irregularidad con el defecto que supone la persona pública como víctima, similar a su consideración frente a la bigamia: si el agente cree que la mujer con que se casa es virgen y su ignorancia es tanta que no se da cuenta al consumar el matrimonio (*quamvis tanta ignorantia labore, ut etiam postquam cum illa coivit, putet esse a se primo corruptam*), no se le impone la irregularidad de la bigamia por pecado alguno, sino solo por el acto de bigamia, de Castro, *La fuerza de la Ley Penal.*, Libro II., 288 y 289.

97 John Poinsett, *Cursus theologici*. In *primam secundae divi Thomae commentarii*, Matiscone, F. Protat, 1964, V, q. 6, d. 3, a. 3, 198.

ilícita, esto es, prohibida para él [*prohibitae sibi*], aun si emplea diligencia [*adhibeat diligentiam*], de seguirse un daño [*damnum*], se le imputa.” En principio, parece sostener la atribución de efectos por una conducta ilícita sin culpa; es decir, se le imputan efectos casuales. Sin embargo, luego precisa la imputación en relación con la ilicitud, siguiendo apreciaciones precedentes. “Puesto que [esta persona], por el hecho mismo de ocuparse en una cosa ilícita, esto es, que está prohibida para él a causa del peligro de daño que [puede] seguirse [*sibi prohibetur propter periculum damni secuturi*], no actúa estando en su derecho [*non utitur jure suo*]; y así el daño que se sigue se estima [*censetur*] como voluntario en relación con él, por razón de tal prohibición y precepto. Removiéndose el precepto, sin embargo, no se estima como voluntario”<sup>98</sup>. Reafirma la falta de voluntad si la obra no es peligrosa y el agente emplea la debida diligencia (*qui adhibet debitam diligentiam nullo modo est voluntarium*)<sup>99</sup>.

Interesan exigencias de cuidado respecto de conductas peligrosas no solo en Suárez. No hay, en realidad, bases para sostener una peligrosidad meramente objetiva desde estos estudios escolásticos. Las imputaciones solo objetivas de efectos no se condicen con la doctrina tomista ni con la de quienes comentan sus textos. En cambio, se advierte una relación subjetiva que aparece especialmente al imputar la conducta a su autor.

## 2. UN PUENTE ENTRE RELACIONES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS DESDE EL VERSARI

Considerar el acto ilícito como suficiente para atribuir todos los resultados que provengan de él pasa por alto el énfasis del *versari*. La comprensión objetiva ve el ocuparse del obrar ilícito como imputación total de una conducta, de sus cualidades y efectos<sup>100</sup>, sin revisar la voluntariedad del acto. Es probable que la

98 También rescata el homicidio voluntario frente a la ignorancia por el peligro que se sigue *per se*, incluso en la causa *per se* del homicidio (*per se vult periculum inclusum in eo, quod est causa per se homicidio*). Añade que si la negligencia o el olvido no es demasiado grosero el homicidio es casual y no voluntario. John Poinso, *Cursus theologici. In Secundam Secundae D. Thomae commentarii*, Borde; Arnaud; Borde & Barbier, 1663, q. 64, d. 19, art. 2, 284 y 285.

99 No incurre tampoco en irregularidad (*quando idem opus est alteri illicitum, si tamen adhibeatur debita diligentia, non incurretur irregularitas*), Poinso, *Cursus theologici, In Secundam*, o. c., q 64, d. 21, a. 3, 322.

100 Quizá es tiempo de retomar nociones básicas de imputación, un juicio por el que se atribuye una conducta con sus cualidades y efectos al agente como obra suya, y de responsabilidad, una atribución de la conducta con relación a otros, como nos recuerda Víctor Cathrein, *Principios fundamentales del Derecho penal. Estudio filosófico-jurídico*, traducido por de Tejada, José María, Ediciones Olejnik, Santiago, 2020, 47-49.

conservación de remisiones a efectos casuales refuerce esta afirmación<sup>101</sup>. Igualmente, la ilicitud es elemental y puede fomentar apreciaciones objetivas, como ocurre aun desde la moderna imputación objetiva, fuertemente influida por empiristas, que impiden ver la unidad de la acción humana<sup>102</sup>. El objeto de la norma, su finalidad, es determinante, pero respecto de la clase de conducta realizada. La apreciación común vigente del *versari* aparece como una forma de aceptar la sola causa ilícita para cubrir todas sus repercusiones, ya sea por la desatención de la relación subjetiva entre conducta y efecto o por una suerte de presunción de peligrosidad global de la conducta con la consecuente suposición de aspectos subjetivos, como los supuestos de lesiones con muertes que se imputan sin mayor análisis.

Podemos observar dos razones particulares que dificultan rescatar la voluntariedad del acto en la imputación de conductas, en conjunto con los antecedentes objetivos del *versari* y las imprecisiones de conceptos y contexto advertidas. La primera refiere a la presentación de los casos problemáticos con referencia a la imputación de efectos fortuitos. El segundo motivo parece estar en el reconocimiento de la peligrosidad de la conducta, de su relación con el resultado, desconectada del conocimiento del agente.

Se advierte una escisión entre los aspectos objetivos y subjetivos, previos al causalismo y que se sostiene aun desde la escolástica. No solo se pierden consideraciones de estos tratadistas sobre el *versari in re illicita*, como se queja Pereda<sup>103</sup>. El mismo enfrenta los aportes de Suárez a los de otros estudiosos de los textos tomistas, especialmente Covarrubias, con atención a una vinculación meramente objetiva entre conducta y resultado<sup>104</sup>. No considera

101 Una fuerte separación entre aspectos objetivos y subjetivos de la conducta se aprecia especialmente desde el causalismo del s. XIX. Sobre este énfasis, Lesch, *El concepto de delito*, 16, 33-37, 115.

102 La falta de integración de aspectos subjetivos puede explicarse no solo por la metodología dualista del materialismo que ve, especialmente con Stuart Mill, la causa como un fenómeno físico que excluye la voluntad. También el dualismo idealista que influye en la moderna imputación objetiva en derecho penal, con consideraciones de Hegel, refuerza la determinación (objetiva) de un riesgo jurídicamente relevante que después sumaría un juicio de imputación subjetiva. Sobre ambas separaciones, Carlos Augusto Casanova Guerra y Gabriele Civello, “Critical Reflections on the Theory of Objective Imputation: Towards a Renewed Classical View of Causality and Criminal Culpability”, en *Archivo Penale*, 3 (2018), 7, 8, 11 y ss. En cambio, advierten una “teoría integral de causalidad criminal”, desde consideraciones aristotélicas, con la unidad de la acción, sus circunstancias, objeto y fin. Igualmente, ambos dualismos se facilitan con rechazos de aportes escolásticos desde el s. XVIII, ente la guerra de religión, a pesar de sus aportes morales y jurídicos, sobre la crítica Rodríguez, “Escolásticos españoles”, 168.

103 Pereda, *El “versari in re illicita”*, 164.

104 Pereda, *El “versari in re illicita”*, 143-146. Incluso también llega a recoger una noción objetiva de *versari*, por ejemplo, al destacar los aportes de Suárez como negación explícita de la máxima, y luego al revisar las manifestaciones de *versari* en la legislación penal, Pereda, *El “versari in re illicita”*, 145, 164 y ss.

suficientemente que quienes se ocuparon de la imputación de efectos no intentados al obrar cosa ilícita no tienen por objeto un nexo causal, que es evidente. La tendencia del actuar respecto del resultado interesa frente a la voluntad<sup>105</sup>. De allí la relevancia de una voluntad indirecta de consecuencias que se siguen *per se* y no *per accidens*.

La peligrosidad de la conducta enfatiza una relación que no puede ser del todo objetiva, en cuanto cualidades objeto del conocimiento del agente para imputarlas como obra suya. Por supuesto, el nivel de peligrosidad, relación mayor o menor con el efecto, incide en la clase de representación. Esta comprensión se pone de manifiesto ya en la atención de la causalidad en abstracto<sup>106</sup> y no en concreto que es clara *ex post*. La perspectiva *ex ante* subraya la conducta en sí misma frente al conocimiento del actor,<sup>107</sup> como un elemento básico a rescatar frente a la imputación desde el *versari*, que vuelve visible lo esencial

#### IV. CONCLUSIÓN

El rechazo del *versari in re illicita* obedece a la concepción más extendida de esta máxima, que desatiende su empleo, la idea misma de imputación de conductas frente a la necesidad de respuesta. El *versari* es relevante para efectos no intentados, no porque los buscados no se atribuyan, sino porque estos no son problemáticos desde el punto de vista subjetivo. A la causalidad concreta entre antecedente y consecuente no le sigue una relación subjetiva clara, lo que explica que semejante resultado se conciba como preterintencional.

Esto no supone asignar todo efecto, incluyendo el fortuito. La imputación de resultados a una conducta supone voluntad, aunque no sea directa. Así se explica la referencia a una forma de voluntad por resultados que se siguen de conductas peligrosas (con conocimiento de la conducta peligrosa y al menos deber de prever los efectos). *Versari in re illicita* no implica imputar el *casus*, al menos no uno que realmente lo sea.

No hay antecedentes que avalen siempre una comprensión objetiva de *versari*. Igualmente, se mantiene la necesidad de distinguir causalidad de imputación.

105 Recordemos que Pereda reconoce que los aspectos subjetivos de insinúan igualmente.

106 Ibid., 74, destaca la advertencia usual de una causalidad abstracta, que remite a la conducta en sí misma frente al conocimiento del agente. Con ella aparecen consideraciones subjetivas del *versari*, que lo conectan con una voluntad indirecta (por cierta previsión o posibilidad de prever).

107 Este examen se opone a la casualidad concreta en cuanto ella existiría y, por tanto, es evidente.

tación normativa, con el filtro de ilicitud. Falta enfatizar la relevancia de la conducta como base de imputación. No existe tal omisión en estudios de escolásticos moralistas y juristas, donde el *versari in re illicita* sí puede servir de máxima de imputación, con exigencias objetivas y subjetivas que rescatan la unidad del comportamiento.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, T. de. *Opera omnia*. Recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Aristóteles, *Magna Moralia*, Traducción de T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá, Gredos, Madrid, 2011.
- Azpilcueta, M. de, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, Casa de Andrea de Portonariis, 1556.
- Báñez, D., *De Iure & Iustitia Decisiones*, Salamanticae, Apud Ioannem & Andream Renault, 1593.
- Bacigalupo, E., *Justicia penal y derechos fundamentales*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- Bonesana, C. (Marqués de Beccaria), *Tratado de los delitos y penas*, 2ª ed., París, Casa de Rosa Librero, 1828.
- Cancio, M. *Estudios de Derecho penal. Colección de Ciencias Penales*, Lima, Palestra, 2010.
- Canestrari, S., “La estructura del dolo eventual y las nuevas fenomenologías de riesgo”, en *Revista Ius et Praxis*, Año 10 (2004), N° 2, pp. 59-95.
- Cardenal, A., “Naturaleza y límite de los delitos cualificados por el resultado”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 42 (1989), pp. 593-619, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=46349>.
- Carpzov, B., *Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium*, Wittebergae, Tobiae Mevii, 1646.
- Carrara, F., *Programma del corso di diritto criminale, Parte generale*, 3ª ed. Lucca, Tipografia Giusti, 1867.
- “Sul caso fortuito”, en *Opuscoli di Diritti Criminale*. 2ª ed. Lucca, Tipográfica Giusti, Vol. III, 31 (1870), pp. 7-32.
- Casanova Guerra, C. A. y Civello, G., “Critical Reflections on the Theory of Objective Imputation: Towards a Renewed Classical View of Causality and Criminal Culpability”, en *Archivio Penale*, 3 (2018), pp. 2-18.
- Castro, A. de, *La fuerza de la Ley Penal*, traducción de Sánchez, Laureano, Murcia, Sucesores de Nogués, 1931.



- Cathrein, V., *Principios fundamentales del Derecho penal. Estudio filosófico-jurídico*, traducido por de Tejada, José María, Ediciones Olejnik, Santiago, 2020.
- Cobo, M., “‘Praeter intentionem’ y principio de culpabilidad”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 18 (1965), pp. 85-118, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2783014>.
- Covarrubias, D. de, *Omnium Operum*, In *Clementinae, Si furiosus, De homicidio, Re-lecti*, Lugduni, [s.n.], 1584.
- Corcoy, M., “En el límite entre dolo e imprudencia”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* (1985), 961-976.
- Del Rosal, J., “De la relación de causalidad y del ‘versari in re illicita’”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 3 (1958), t. XI, pp. 577-582.
- Feuerbach, A. von, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*. Giessen, Verlag von Georg Friedrich Heyer, 1826.
- Kritik des kleinschrodischen Entwurfs zu einem peinlichen Gesetzbuch für die Chur-Pfalz-Bayrischen Staaten*. Giessen, Tasché und Müller, 1804.
- Ferrini, C., *Diritto penale romano, Teorie generali*, Ulrico Hoepli, Milán, 1899.
- Frister, H., *Derecho penal, Parte general*, traducción de la 4ª ed. alemana 2009 de Sancinetti, M., Buenos Aires, Hammurabi, 2016.
- Garvey, S., “Versari Crimes”, *Arizona State Law Journal* 53 (2021), pp. 477-506. <https://arizonastatelawjournal.org/wp-content/uploads/2022/01/04-Garvey.pdf>.
- Glaentzer, C. *De homicidio ex intentione indirecta commissio*, Ioannis Hilligeri, Halae Magdeburgicae, 1756.
- Golmayo, P. B., *Instituciones de Derecho canónico*, Madrid, Librería Gabriel Sánchez, 1999.
- Gómez, A., *Commentariorum variarumque resolutionum iuris civilis, communis et regii*. Venetiis, Salamandrae Infigne, 1572.
- Gramática, F., *Principios de Derecho penal subjetivo*, Traducción de del Rosal, Juan; Conde, Víctor, Madrid, Reus, 2003.
- Engelmann, W., *Die Schuldlehre der Postglossatoren und ihre Fortentwicklung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1895.
- Honig, R., “Causalidad e imputación objetiva”, traducción de Marcelo Sancinetti, en M. Sancinetti (comp.), *Causalidad, riesgo e imputación*, Buenos Aires, Hammurabi, 2009.
- Huerta, A., *La relación de causalidad en la teoría del delito*, Madrid, Ministerio de Justicia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- Kollmann, H., “Die Lehre vom versari in re illicita im Rahmen des Corpus juris canonici”, en *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 35 (1914) 46-106.
- Kuttner, S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX, Systematisch auf Grund der Quellen handschriftlichen dargestellt*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1935.

- Larenz, K., *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektives Zurechnung*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Leipzig, Werner Scholl, 1927.
- Lesch, H., *El concepto de delito*, traducción de Gemignani, Juan Carlos. Madrid, Barcelona, Buenos Aires, Sao Paulo, Marcial Pons, 2016.
- Löffler, A., *Die Schuldformen des Strafrechts in Vergleichend-Historischer Darstellung*, Leipzig, C.L. Hirschfeld, 1895.
- Luzón, D. M., *Lecciones de Derecho penal, Parte general*, 2ª ed. Valencia, Tirant lo blanch, 2012.
- Marinucci, G., “Non c'è dolo senza colpa. Morte della imputazione oggettiva dell'evento e trasfigurazione nella colpevolezza?”, en *RIDPP* (1991), 3-39.
- Martos Núñez, J., “La preterintencionalidad”, en *Revista de Derecho Penal y Criminología* 3 (1993), 553-602.
- Mezger, E., *Strafrecht, Ein Lehrbuch*, 3, Aufl. Berlin, München, Duncker & Humblot, 1949.
- Miranda, A., “*Versari in re illicita* y voluntario indirecto en la escolástica tomista y su primera influencia en los juristas”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XLIV (2022), 689-710.
- Pereda, J., *El “versari in re illicita” en la doctrina y en el Código Penal. Solución suareciana*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1948.
- Pereda, J., “Vestigios actuales de la responsabilidad objetiva”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 2 (1956), t. IX, 213-228.
- Pereda, J., “Covarrubias penalista”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 3 (1957), t. X pp. 485-518.
- Poinsot, J., *Cursus theologici. In Secundam Secundae D. Thomae commentarii*, Lyon, Borde & Arnaud & Barbier, 1663.
- Cursus theologici. In primam secundae divi Thomae commentarii*, Matiscone, F. Protat, 1964.
- Pulido, Manuel Lázaro, “Alfonso de Castro, inter theologos iuriconsultissimus: De justa haereticorum punitione, libri tres. Una introducción”, *Cauriensia*, 15 (2020), 483-504.
- Puppe, I., “El sistema de imputación objetiva”, Traducción de Pantaleón, Marta. *InDret* 1 (2021), 588-613. <https://indret.com/el-sistema-de-imputacion-objetiva/>
- Ragués, R., “La determinación del conocimiento como elemento del tipo subjetivo”, en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, (1996), 795-822.
- Roxin, C., *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Band 1, München, C.H. Beck, 2006.
- Rodríguez, G., “Hacia una nueva interpretación de la eximente de caso fortuito”, *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* 2 (1963), t. XVI, pp. 273-302.
- Rodríguez Puerto, M., “Escolásticos españoles y subjetivismo moderno (un comentario sobre el concepto de derecho en Luis de Molina y Francisco Suárez)”, en *Ingenium*, N° 5 (2011), pp. 167-187.

- Sanz, A., “Aproximación al problema del denominado ‘dolus generalis’”, en *InDret* 3 (2016), 25 pp.
- Sanz-Díaz, M., *Dolo e imprudencia en el Código Penal español, Análisis legal y jurisprudencial*, Valencia, Tirant lo blanch, 2006.
- Schaffstein, F., *La ciencia europea del Derecho penal en la época del humanismo*, traducción de Rodríguez, José M., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- Schmitz, H., *Versari in re illicita*, Münster, WWU, 2019.
- Soto, D. de, *De iustitia et iure*, ed. bilingüe, Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1968.
- Suárez, F., *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione, et interdicto, itemque de irregularitate*, Conimbribcae, Antonii à Mariz, 1603.
- Suárez Montes, R., “Aplicación del nuevo artículo 1 del Código Penal al aborto con muerte en la reciente jurisprudencia del Tribunal Supremo”, en *Estudios Penales y Criminológicos*, vol. IX Cursos e Congresos nº 40, Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela (1986), 208-255.
- Udaondo, J. de, “La preterintencionalidad y el Codex Iuris Canonici”, *Revista Española de Derecho Canónico*, Volumen 7, 19 (1952), 41-73, doi: <https://doi.org/10.36576/summa.4059>.
- Van Weezel, A., “Intención, azar e indiferencia”, en *Revista Ius et Praxis*, Año 27, Nº 1 (2021) 190-209.
- Vío, T. de (cardenal Cayetano), *Summa Theologica cum Commentariis, Secunda Secundae Partis*, Patavii, Ex Typographia Seminarii, 1698.
- Vitoria, F. de, *Comentarios a la secunda secundae de santo Tomás*, Salamanca, 1934, tomo 3.
- Von Weber, H. “Über die verschiedenen Arten des dolus”, en *Neues Archiv des Criminalrechts*, 7 (1825),
- Wolff, C., *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae, 1738.

Tatiana Vargas P.

Facultad de Derecho

Universidad de los Andes, Chile

Álvaro del Portillo #12.455

7620001 Santiago de Chile (Chile)

<http://orcid.org/0000-0002-0728-3846>





Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.849>

## **LA LEY HUMANA EN LA ESCOLÁSTICA, 1526-1617\***

### ***THE HUMAN LAW IN THE SCHOLASTICISM, 1526-1617***

SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE  
*Universidad de los Andes, Chile*

ALEJANDRO MIRANDA MONTECINOS  
*Universidad de los Andes, Chile*

Recibido: 2-5-2023 Aceptado: 5-1-2024

#### RESUMEN

Sobre la base de un diálogo permanente con santo Tomás, los escolásticos de los siglos XVI-XVII elaboraron una teoría general acerca de la ley humana. De todos ellos, este trabajo se concentra solo en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez, y solamente en el modo como enfrentan el problema de la definición, efecto y carácter derivado de la ley humana. Vitoria casi solo repite a santo Tomás. Soto razona con mayor libertad, si bien nunca sale del marco de las tesis tomistas. León sí sale de ese marco, lo que le permite ofrecer una lectura verdaderamente original de aquellas tesis. Por su parte, Suárez reinterpreta la doctrina de santo Tomás e incluso la corrige cuando le parece necesario.

\* Los autores agradecen el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 1221077.

*Palabras clave:* ley humana, segunda escolástica, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, Francisco Suárez.

#### ABSTRACT

The scholastics of the sixteenth and seventeenth centuries developed a general theory of human law based on a constant dialogue with Saint Thomas. Among all of them, this paper focuses only on Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, and Francisco Suárez, and only on the way they deal with the issue of the definition, effect, and derived character of human law. Vitoria almost exclusively repeats Aquinas. Soto reasons more freely, although he never steps outside the framework of Thomistic theses. León does go beyond this framework, which allows him to offer a truly original reading of those theses. For his part, Suárez reinterprets Aquinas's teaching and even corrects it when he considers it necessary.

*Keywords:* human law, Second Scholasticism, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León, Francisco Suárez.

No es la teología bíblica o dogmática, mucho menos la teología histórica, lo que ha hecho de la escolástica de los siglos XVI-XVII una pieza clave de la historia de las ideas. Es la teología práctica, o, mejor, la reflexión teológica sobre la ética, política, teoría de la acción, etc., pero especialmente sobre el derecho, lo que da a la escolástica ese carácter especial. Los escolásticos del período son, así, llamados “teólogos-juristas”<sup>1</sup>, pues han hecho de la ley, el derecho y la justicia su preocupación principal.

En otro lugar nos hemos ocupado del problema de la ley natural en la escolástica<sup>2</sup>. Nos hemos concentrado en el período que va desde 1526, año en que Vitoria llega a Salamanca, a 1617, año de la muerte de Suárez. Nos centramos ahora en el mismo período, pero tratamos esta vez del otro gran problema de la teoría escolástica de la ley: la ley humana positiva o humana propiamente tal.

Ahora bien, no tratamos de toda la teoría general de la ley humana, sino solo de la definición o naturaleza de esa ley, de su efecto o fin particular y del

1 Carro, Venancio Diego, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América* (Salamanca: Apartado 17, 1951), xiii-xiv.

2 Contreras, Sebastián & Miranda, Alejandro, “El derecho natural en la escolástica, 1526-1617”, *Araucaria*, 25/54 (2023), 467-491.

modo como entienden los escolásticos de los siglos XVI-XVII la idea de que la ley propiamente humana “se deriva” o “deduce” de la ley natural. Tampoco tratamos de todos los pensadores escolásticos del período. Nos ocupamos nada más que de aquellos de mayor influencia, los más originales y los que han reflexionado más largamente sobre esos temas, a saber, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez.

Todos, a su modo, son tomistas o, al menos, defensores de lo que hoy se conoce como “tomismo abierto”<sup>3</sup>. Todos, por lo mismo, dialogan con santo Tomás. Algunos, como Suárez, lo aclaran y corrigen, mientras que otros, como Vitoria, casi solo repiten lo que enseña el tratado tomista de la ley. Según santo Tomás, la ley humana es un acto o mandato de la razón<sup>4</sup>. No obstante, es también un acto de la voluntad, si bien solo secundariamente, ya que la fuerza para mover que tiene la ley humana en cuanto imperio de la razón la recibe de la voluntad<sup>5</sup>. Aun cuando se suele afirmar, por ejemplo, que Soto es un “intelectualista” y que Suárez es “voluntarista”, tanto Soto como Suárez, así como Vitoria y León, suscriben una especie de vía media, más o menos cercana a alguno de esos extremos.

Mayor es el esfuerzo de los escolásticos cuando tratan de la derivación de la ley humana desde la ley natural. Deben explicar y proponer una teoría completa a partir de las pocas líneas en que santo Tomás expone que esta derivación sigue el modelo del arte<sup>6</sup>, donde, con seguridad, solamente repite lo que ha aprendido de san Alberto, su maestro<sup>7</sup>. Todos estos escolásticos asumen la misma premisa, i.e., que la “determinación” es distinta de la “conclusión”, pero no todos entienden que la derivación por determinación escapa totalmente al modelo explicativo del silogismo simple.

En relación con el problema del efecto de la ley humana, santo Tomás, consciente de las dificultades que eso trae consigo, adhiere a la tesis de Aristóteles según la cual el fin de la ley es hacer buenos a los hombres<sup>8</sup>. La considera explícitamente como una posible objeción a su propia idea de que no corresponde a la ley humana reprimir todos los vicios. Así, señala que, si la intención del legislador fuera hacer virtuosos a los ciudadanos, la ley debería reprimir todos los vicios, pues nadie puede ser virtuoso si no se le aparta de todos los vicios.

3 Belda, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000), 220-229.

4 Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae* (corpusthomicum.org), I-II, q. 90, a. 1; I-II, q. 90, a. 4.

5 *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

6 *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

7 Magno, Alberto, *De bono* (Coloniae: Aschendorff, 1951), tract. 5, q. 1, a. 3.

8 Aristóteles, *Política* (Madrid: IEP, 1989), VII 14, 1333a8.

En esa medida, sostiene que “la ley humana intenta inducir a los hombres a la virtud, no súbitamente, sino gradualmente”<sup>9</sup>. Por aplicación del llamado “principio de tolerancia”, añade que no corresponde a la ley humana reprimir todos los vicios, sino “principalmente (*praecipue*) los que producen daño a otros, sin cuya prohibición no podría conservarse la sociedad humana”<sup>10</sup>. Con santo Tomás en el fondo, Vitoria, Soto, León y Suárez se mueven entre concepciones perfeccionistas y no perfeccionistas de la ley humana, unos, como Vitoria, retomando la tesis estricta de Aristóteles, mientras que otros, como León, dando a las tesis de Aristóteles y santo Tomás un sentido verdaderamente nuevo.

El trabajo, por tanto, se divide de la siguiente manera. En primer lugar, se expone la teoría de Francisco de Vitoria acerca de la ley humana. En segundo lugar, se aborda la teoría de Domingo de Soto. En tercer lugar, nos centramos en las tesis de Luis de León. Finalmente, exponemos la teoría de la ley humana de Francisco Suárez.

## I. FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546)

Según Francisco de Vitoria, la ley es fundamentalmente un acto de autoridad<sup>11</sup>. Si bien incluye al consejo en la definición de la ley<sup>12</sup>, explica que la obligación, que es el efecto específico de la ley, es un vínculo que ata –verticalmente– la voluntad del que obedece con la voluntad del que manda. De ese modo, con tono voluntarista señala que no hay ley humana ni deber sin superior<sup>13</sup>. Con todo, para no apartarse de santo Tomás, Vitoria combina esta afirmación con la tesis intelectualista de que la verdadera ley es un acto de autoridad del que sigue el dictamen de la razón recta. Por otro lado, como forma de imperio<sup>14</sup>, la ley humana obliga solo en cuanto es un acto de la razón<sup>15</sup>.

9 *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

10 *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

11 Vitoria, Francisco de, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (Salamanca: San Esteban, 2017), n. 8, f. 89v.

12 Vitoria, Francisco de, *De lege* (Salamanca: Eusal, 2010), q. 90, a. 1, f. 161v; q. 100, a. 2, f. 173v.

13 *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, n. 8, f. 89v.

14 “El acto del imperio es de este tipo: ¡haz esto!, lo que ciertamente pertenece a la razón”. Vid. Vitoria, Francisco de, *De caritate et prudentia* (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952), q. 47, a. 8, n. 7.

15 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v. Vitoria piensa que, para que el imperio de la razón sea preceptivo, hace falta que esté apoyado por el imperio de la voluntad, que aporta la fuerza para intimar a la acción. Vid. Vitoria, Francisco de, *De actibus humanis* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2015), q. 17, a. 1, nn. 6-7.



Aunque sea también “algo de la voluntad”, la ley “pertenece inmediatamente a la razón”<sup>16</sup>, ya que, según Vitoria, mandar es lo propio de esa potencia<sup>17</sup>. Sin aclarar por qué la razón es la facultad que ordena, añade que la ley pertenece a la razón porque “ley” deriva de “ligar”, que se dice más de la razón que de la voluntad<sup>18</sup>. Además, explica que dar una ley es “ordenar” y que “ordenar” es “hablar”<sup>19</sup>. Ahora bien, ya que “hablar” es acto de la razón, la ley también ha de serlo<sup>20</sup>. La ley es algo de la voluntad solo en cuanto es voluntad de signo. Así, al decir “hágase, Señor, tu voluntad”, no nos referimos a la voluntad divina de beneplácito, que tiene lugar siempre, lo queramos o no; nos referimos a la voluntad divina de signo, esto es, a la voluntad divina como señal de la ley divina, para cuya realización sí importa nuestra determinación<sup>21</sup>.

Solo “de algún modo” (*aliquo modo*) las leyes propiamente humanas se derivan de la ley natural<sup>22</sup>. El hecho de que estas puedan constituir una cosa en la especie de la obediencia o de la desobediencia, o el hecho de que puedan disponer algo que es contrario a la ley natural, prueba, piensa Vitoria, que solo se derivan de la ley natural “en cierta forma”<sup>23</sup>. Pese a que no dice más, Vitoria deja claro que las leyes estrictamente humanas se vinculan con la ley natural solo indirecta o contingentemente. No obstante, basta esa relación indirecta con la ley natural, i.e., basta que sea racional y se oriente al bien común, para que la ley humana valga como principio de la acción y obligue en el fuero de la conciencia<sup>24</sup>.

Al afirmar la fuerza obligatoria de la ley, Vitoria responde a los “herejes modernos”, pero muy especialmente a Lutero, que postulan que ninguna ley dictada por el hombre puede obligar en el fuero de Dios –a menos que declare, repita, etc., la ley divina–<sup>25</sup>. Vitoria, en cambio, insiste en que, incluso la ley humana que trata sobre una materia completamente indiferente a la ley natural, como la que prohíbe cabalgar en mulas, ata la conciencia<sup>26</sup>. Si bien hay muchas otras formas de asegurar la abundancia de caballos para la guerra, incumplir esa

16 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v.

17 *De lege*, q. 90, a. 1, ff. 161r-161v; *De caritate et prudentia*, q. 47, a. 8, nn. 1-8; *De actibus humanis*, q. 17, a. 1, n. 4.

18 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161r.

19 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v; q. 90, a. 4, f. 163r; *De caritate et prudentia*, q. 47, a. 8, n. 4.

20 *De lege*, q. 90, a. 1, ff. 161r-161v.

21 *De lege*, q. 90, a. 1, f. 161v.

22 *De lege*, q. 91, a. 3, f. 164r.

23 *De lege*, q. 91, a. 3, f. 164r; q. 95, a. 2, f. 166v; q. 96, a. 4, ff. 166v-168v; q. 105, a. 2, ff. 182r-183v.

24 Vitoria, Francisco de, *Relectio de potestate civili* (Madrid: CSIC, 2008), n. 15, f. 36v.

25 *De lege*, q. 96, a. 4, ff. 166v-168v; q. 106, a. 1, ff. 183v-184v.

26 *De lege*, q. 90, a. 4, f. 162r; q. 91, a. 3, f. 164r; q. 96, a. 4, f. 168r; q. 105, a. 2, f. 183r.

ley es injusto, porque, en relación con las cosas indiferentes, la justicia o la injusticia depende del arbitrio y juicio del legislador –al margen de que antes de su determinación no haya sido así–<sup>27</sup>. En esa línea, “Si en la ley humana se determinase el gasto en las bodas, derrochar en el banquete por encima de lo legislado sería intemperancia, lo que con anterioridad a la ley, más bien sería templanza y magnificencia”<sup>28</sup>.

No hace falta retroceder hasta Dios en la cadena de causas para probar la fuerza obligatoria de las leyes humanas. Si la autoridad es legítima y se mantiene dentro del marco de su competencia, sus determinaciones obligarán en conciencia incluso para el que desconoce la existencia de Dios<sup>29</sup>. Por lo demás, todo poder viene de Dios; así, todo lo que decide el legislador como causa segunda lo decide Dios por medio de él<sup>30</sup>.

Dando un paso adelante, Vitoria señala que las leyes humanas deben servir al “cuidado de las almas”<sup>31</sup>. Sin embargo, niega que el fin del poder civil sea el bien espiritual<sup>32</sup>. Niega, a su vez, que este poder sea una potestad de segundo orden y que esté absolutamente controlado por el poder espiritual<sup>33</sup>. En consecuencia, solo por vía indirecta, y solo por referencia al bien sobrenatural, la ley humana puede servir a la salvación de las almas. De forma directa, solo se ordena al bien temporal. Además, ya que se dirige al hombre común, la ley ha de ser tolerable y no solo una buena ley<sup>34</sup>.

Vitoria, que se mueve entre la concepción perfeccionista y la no perfeccionista de la ley humana, enseña que no hay duda de que la ley natural tiene como fin hacer a los hombres buenos. La discusión acerca de si este es el efecto propio de la ley se plantea específicamente respecto de la ley humana. Alguien podría pensar que esa ley tiene por fin hacer ricos a los hombres, o mantenerlos sanos, o algún otro fin particular de esta clase. Ahora bien, como los hombres se hacen

27 Vitoria, Francisco de, *De iustitia* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013), q. 57, a. 2, nn. 1-2. Aun cuando el pasaje trata directamente del derecho humano, Vitoria entiende que, a la hora de contrastar la ley/derecho natural con la ley/derecho positivo, se puede hablar indistintamente de “ley” y “derecho”.

28 *Relectio de potestate civili*, n. 16, f. 37r.

29 *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, n. 10, f. 91r.

30 *De lege*, q. 96, a. 4, ff. 166v-168v.

31 *De lege*, q. 90, a. 4, f. 163v.

32 Vitoria, Francisco de, *De potestate ecclesiastica, relectio prima* (Salamanca: San Esteban, 2017), q. 5, nn. 8-10.

33 *De potestate ecclesiastica, relectio prima*, q. 5, nn. 8-10.

34 Vitoria, Francisco de, *Fragmentum de temperantia* (Salamanca: San Esteban, 2017), ff. 199r-199v.

buenos por las virtudes morales, la pregunta por el efecto de la ley humana equivale, entonces, a si el efecto de la ley ha de ser inducir la virtud moral en los ciudadanos<sup>35</sup>

Vitoria piensa que la ley humana sí tiene por fin y efecto inducir la virtud moral en los ciudadanos. Su argumento se basa centralmente en la identificación entre bien común y felicidad, y en que la esencia de la felicidad está en la virtud: "... sin duda la intención del rey es hacer a los hombres buenos simplemente e inducirlos a la virtud moral. Y esto se prueba, porque la intención del legislador y el fin último de la ley, como ha dicho y probado antes el Doctor, es el bien común. Por tanto, es necesario que la ley atienda sobre todo al bien común, que es la felicidad"<sup>36</sup>.

Vitoria considera varias posibles objeciones a su tesis, pero para responder la mayoría de ellas basta con mostrar, como, de hecho, lo hace, que todas las leyes deben versar sobre los actos de las virtudes (*omnes leges debent esse de actibus virtutum*), y no se requiere probar –cuestión mucho más compleja– que la autoridad tenga, por principio, potestad legítima para reprimir todos los vicios por medio de la fuerza coactiva. Una de las objeciones se relaciona con el hecho de que la ley estrictamente humana no prohíbe la fornicación: “aunque alguien sea malo solo para sí mismo, puede ser bueno en orden al bien común, y puede sin duda cumplir todas las leyes civiles; como, por ejemplo, el que fornicar no obra contra ninguna ley civil, ni el que jura en falso [...]. Y, sin embargo, no son buenos simplemente (*simpliciter*)”<sup>37</sup>. Por otra parte, Vitoria concede que es posible –aunque difícil– observar todas las leyes humanas y no ser bueno *simpliciter*, pero niega la consecuencia, es decir, niega que de tal hecho pueda concluirse válidamente que la ley no tiene por fin o efecto hacer a los hombres buenos *simpliciter*<sup>38</sup>. Su argumento es una aplicación de la regla *quod nimis probat, nihil probat*, ya que sostiene que, si la objeción fuera válida, también probaría que ni siquiera el pontífice intenta el bien *simpliciter*, pues el que fornicar tampoco contradice ley alguna del pontífice.

Este último argumento de Vitoria exigiría, de todos modos, probar algunas cosas adicionales, a saber, que las leyes del pontífice efectivamente no prohíben la fornicación y que las leyes del pontífice efectivamente intentan el bien *simpliciter* de aquellos a quienes se dirigen. Vitoria no ofrece ninguna prueba en tal sentido. Pero, incluso si se concedieran las premisas que él asume, sería posible

35 *De lege*, q. 92, a. 1, f. 164v.

36 *De lege*, q. 92, a. 1, ff. 164v-165r.

37 *De lege*, q. 92, a. 1, f. 164v.

38 *De lege*, q. 92, a. 1, ff. 164v-165r.

formular dos objeciones a su argumento. Primero, que la falta de leyes pontificias que prohíban explícitamente la fornicación podría explicarse, en ese tiempo, porque esa prohibición era considerada comúnmente de derecho positivo divino, a la luz del texto de 1 *Cor.*, 6, 9 y ss., lo que hacía superflua la dictación de otras leyes positivas. Segundo, que, en cualquier caso, su argumento no es universalmente válido, pues deja de tener validez si el pontífice dicta una ley que proscriba la fornicación.

A pesar de que la solución de Vitoria es incompleta, el problema en que él repara es muy importante. Su ejemplo de la fornicación permite concretar la dificultad que no queda resuelta en el planteamiento de santo Tomás: ¿la ley humana renuncia por principio a prohibir la fornicación o solo renuncia a prohibirla de inmediato o súbitamente, pero mantiene el propósito de prohibirla de manera gradual? Cuando santo Tomás se pregunta si compete a la ley humana reprimir todos los vicios, su respuesta principal invoca el principio de tolerancia, y no un límite intrínseco del legislador humano para regular ciertas materias. Vitoria entiende bien el problema. Por eso, al comentar el tratado de la ley y decir que santo Tomás responde negativamente a la pregunta *utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere*, añade que hay que tener en cuenta la razón que da santo Tomás, que “no es la que muchos creen”<sup>39</sup>. Como la ley humana se dirige a sujetos imperfectos, es imprescindible que se pueda cumplir. Además, algunos piensan que la ley humana no trata de cosas como la fornicación, ya que estas cosas no perturban la paz social<sup>40</sup>. Vitoria ve con toda claridad que hay dos posibilidades: en primer lugar, que el límite de la ley humana consista en que esta solo puede razonablemente contener mandatos o prohibiciones que puedan ser cumplidos por el ciudadano medio; en segundo lugar, que dicho límite consista en que la ley solo puede razonablemente contener mandatos o prohibiciones que sean necesarios para conservar la paz.

## II. DOMINGO DE SOTO (1494-1560)

Con el objeto de aclarar la tesis tomista, Domingo de Soto enseña que la ley humana es muy útil, así como realmente necesaria, para mantener el orden público<sup>41</sup>. Quien lo niega, olvida que la propia naturaleza de los negocios humanos

39 *De lege*, q. 96, a. 2, f. 166v.

40 *De lege*, q. 96, a. 2, f. 166v.

41 Soto, Domingo de, *De legibus* (ms. Ott. lat. 782, Bibliotheca Apostolica Vaticana), q. 91, a. 3, f. 427r; *De iustitia et iure* (Madrid: IEP, 1967-1968), I, 1, q. 5, a. 1.

nos muestra que sin leyes humanas no es posible la vida civil<sup>42</sup>. Con todo, esas leyes son todavía más importantes como medios de defensa de la justicia distributiva: por ser universales no se refieren a ninguna persona determinada; luego, no incurrn en acepción de las personas, vicio que sí aparece en la práctica de los jueces y gobernantes<sup>43</sup>.

La ley humana tiene condición de “artefacto”<sup>44</sup>, pues es nada más que una “hechura de la autoridad”<sup>45</sup>. Soto la describe como una especie de “fortaleza”<sup>46</sup>, como una “línea fija” o “límite seguro” que impide que los hombres se causen daño entre sí o se arroguen los derechos de los demás<sup>47</sup>. Su tarea es llevar lo universal a lo particular, así como definir lo indefinido<sup>48</sup>. Al hacerlo, ubica en el género de la virtud o del vicio lo que sin el acto de la autoridad no lo sería en absoluto<sup>49</sup>.

Como respuesta a “los modernos” –“que dudan de todo”<sup>50</sup>–, Soto subraya, con santo Tomás, que la ley es un precepto de la razón<sup>51</sup>. Sin negar que la voluntad es la potencia que efectivamente mueve, señala que el precepto, en tanto en cuanto forma de imperio, pertenece a la razón práctica, que rectifica la voluntad y le da fuerza para obligar<sup>52</sup>. Ahora, el solo querer no incluye ningún mandato. Todo mandato lleva consigo el orden hacia un fin y la voluntad es ciega respecto del modo como deben ordenarse las cosas hacia el fin<sup>53</sup>.

Solo por extensión se puede decir que el precepto pertenece a la voluntad. Así, se enseña que la voluntad divina es preceptiva, pero solo porque es signo de la sabiduría de Dios<sup>54</sup>. El problema de quienes, como Almain, describen el precepto como algo de la voluntad, es que confunden los actos de “mandar” y “mover”<sup>55</sup>. El “mover” de la voluntad sucede al “mandar” de la razón. De esa forma,

42 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1.

43 A estos, dice Soto –que incluso son más peligrosos que el médico que no presta ayuda y termina perjudicando al enfermo–, solo se les puede entregar la determinación de las cosas “más insignificantes” (*De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1).

44 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

45 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

46 Domingo de Soto, *Concio de extremo iudicio* (Romae, 1546), prima pars.

47 *Concio de extremo iudicio*, prima pars.

48 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 2, f. 432r.

49 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 2, f. 432r; *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

50 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424r. Por el contrario, los “antiguos”, dice, nunca dudaron del carácter intelectual de la ley.

51 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424r; *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

52 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

53 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, ff. 424r-424v.

54 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424v.

55 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, f. 424v.

como en todo otro acto, al dar la ley la voluntad mueve solo por referencia al mandato de la razón<sup>56</sup>. Sin mayor explicación, Soto comenta que la misma naturaleza de las cosas enseña que “ordenar”, “dirigir”, “preceptuar”, etc., son actos que “pertenecen al entendimiento y de ningún modo a la voluntad”<sup>57</sup>.

Como fuere, Soto no rechaza por completo la idea de que la ley es también “algo de la voluntad”<sup>58</sup>. La razón no impera en absoluto sin un acto previo del querer. En esa línea, algunos piensan que la voluntad reina y la razón obedece<sup>59</sup>. Por otro lado, la inmensa mayoría de las cosas humanas son relativamente necesarias, esto es, no son necesarias al margen de la decisión del legislador. Dicho de otro modo, la inmensa mayoría de las cosas humanas son buenas “por industria humana” o “por institución”<sup>60</sup>. Ahora bien, en la medida en que son definidas como buenas se hacen parte, en cierta forma, de la ley natural<sup>61</sup>.

Si bien Soto, así como santo Tomás, niega que la ley humana se derive de la ley natural de manera matemática o por deducción<sup>62</sup>, entiende que también aquí tiene lugar una especie de silogismo, “aunque distinto”<sup>63</sup>. De acuerdo con Soto, las leyes propiamente humanas “se deducen” (*colligitur*) de un principio de derecho natural y de otro principio que añade la autoridad libremente<sup>64</sup>. En esa deducción, la premisa mayor es siempre necesaria (por ejemplo, “las cosas se deben vender en su precio justo”), mientras que la premisa menor es siempre contingente (“el precio del trigo, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar, es de cinco siclos”)<sup>65</sup>. Puede que Soto no esté diciendo nada diferente de la opinión común de la escolástica acerca de la determinación y que solo esté hablando de “deducción” en dos sentidos diversos: uno amplio y equivalente a “derivación” y uno restringido y equivalente a “ilación”. No obstante, tal manera de exponer la derivación por determinación se vuelve problemática, por lo que en adelante algunos escolásticos hablarán de “participación” de la ley humana en la ley natural y en ningún caso de derivación de la ley humana por deducción<sup>66</sup>.

56 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1; *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 90, a. 1, ff. 424r-424v.

57 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

58 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 94, a. 5, f. 431r.

59 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 1, a. 1.

60 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 3, a. 3; l. 3, q. 1, a. 2; *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 95, a. 1, f. 431v.

61 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 3, a. 3.

62 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 1.

63 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2.

64 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2; l. 3, q. 1, a. 3.

65 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 5, a. 2; l. 3, q. 1, a. 3.

66 Vázquez, Gabriel, *Commentariorum ac disputationum in primam secundae s. Thomae* (Ingolstadii, 1606), d. 151, q. 93, a. 3.

Soto distingue entre el fin de la ley humana, que es la consecución del bien común, en el que se pone la felicidad, y el efecto de esa ley, que son la probidad y honestidad, mediante las cuales se tiende a la felicidad. Esta distinción, en cualquier caso, no ha de sorprender, pues es una distinción entre un fin remoto y un fin próximo. En efecto, el bien común, que para Soto es la felicidad, solo se puede conseguir mediante el ejercicio de las virtudes. Así, no hay problema en sostener, a la vez, que el fin de la ley es el bien común y que también es fin de la ley hacer virtuosos a los hombres<sup>67</sup>.

Al igual que Vitoria, su maestro, Soto contempla también la objeción fundada en la permisibilidad de algunos males morales: la ley tiene como efecto hacer buenos ciudadanos, obedientes a las leyes; con esto no se consigue la bondad *simpliciter*, pues el buen ciudadano “puede ser malo en aquellas cosas que la ley civil permite”<sup>68</sup>. Dicho argumento presupone la distinción aristotélica entre el “hombre bueno” y el “buen ciudadano”, así como el hecho de que, por poner un ejemplo, un avaro, que no es verdaderamente un hombre bueno, puede, no obstante, ser un buen ciudadano<sup>69</sup>.

Además, Soto contempla una dificultad basada en las diferentes esferas de competencia de los gobernantes. Los gobernantes seculares y los prelados eclesiásticos tienen diferentes esferas de competencia: a los segundos les compete el cuidado de las almas, mientras que los primeros deben cuidar de la paz y la tranquilidad de la república. Soto sigue aquí una fórmula semejante a la que emplea santo Tomás cuando explica que el fin de la ley humana es la *temporalis tranquillitas civitatis*.

A pesar de estas dificultades, Soto suscribe la tesis de que la ley humana tiene por efecto y fin hacer buenos a los hombres por medio de la virtud moral<sup>70</sup>. En definitiva, la ley humana tiene por fin que los hombres alcancen la felicidad: “El arte, efectivamente, puede hacer un buen pintor o un buen escultor, la ciencia un buen teólogo o un buen jurisconsulto, pero al hombre bueno solo puede hacerlo la virtud moral. Por consiguiente, todas las leyes civiles, ya se refieran a las artes, ya a las demás cosas, han de ser establecidas para bien del alma, en la cual se produce nuestra felicidad”<sup>71</sup>. Soto añade que por esta razón los pueblos antiguos instituían sus leyes según era el objeto en que ponían la felicidad: unos, como los epicúreos, dictaban leyes convenientes para conseguir placeres; otros,

67 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 92, a. 1, ff. 427r-428v.

68 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 2.

69 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 2.

70 *De legibus*, Ott. lat. 782, q. 92, a. 1, ff. 427r-428v.

71 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 1.

para acumular riqueza; otros, para hacer con éxito la guerra. De ese modo, postula que “los gobernantes que conozcan sinceramente la verdadera felicidad han de encaminar a la misma todas sus leyes”<sup>72</sup>. Ciertamente, las leyes también deben velar por la prosperidad de las artes y oficios, proveer a los ciudadanos de víveres y de todo lo necesario para la vida material, tanto en la paz como en la guerra. Pero todos estos bienes son instrumentales respecto de la felicidad. Las leyes, de otra parte, no mandan directamente los hábitos, sino los actos que permiten adquirir tales hábitos: “La ley no se preocupa de los hábitos, sino de los actos, que son un medio para adquirir los hábitos. [...] Y así obrar por hábito no es mandamiento, sino fin de la ley, porque el legislador, al mandarnos obrar, intenta engendrar en nosotros los hábitos, que son los que nos hacen virtuosos”<sup>73</sup>. El problema, desde luego, reside en saber si el legislador cumple su fin al engendrar en los ciudadanos todos los hábitos que se requieren para alcanzar la felicidad o si lo cumple al engendrar solo aquellos hábitos que permiten asegurar la paz y la tranquilidad de la sociedad.

El tratamiento de Soto no resuelve, sin embargo, el problema del fin de la ley, sino que mantiene la misma “tensión” que se puede leer en santo Tomás. Así, en algunas ocasiones Soto parece pensar que la impunidad de algunos males morales (por ejemplo, el meretricio, la mentira, la fornicación, las comilonas, la usura, etc.) solo puede justificarse por la aplicación del principio de tolerancia, es decir, por la necesidad de evitar mayores torpezas. Pero, en otras, afirma que el fin de los legisladores es la paz o la tranquilidad social, y que la prohibición de ciertos vicios (y no de otros) depende, en particular, de ese fin: “Las leyes humanas deben prohibir principalmente los vicios, delitos y crímenes que privan a la sociedad de la paz y de la tranquilidad, como son los que envuelven alguna injusticia, es decir, aquellos que son contra la justicia conmutativa, como los homicidios, hurtos, adulterios, fraudes, trampas y otros semejantes. Puesto que, efectivamente, la paz y sosiego de la nación han de ser el blanco y fin de los legisladores”<sup>74</sup>.

Alguien podría replicar que el problema se resuelve por el uso del adverbio *potissimum* (“especialmente”, “principalmente”, “preferentemente”). Podría, entonces, argüirse que la ley debe prohibir todos los vicios, pero principalmente las formas de injusticia y solo secundariamente el resto de ellos. “Principalmente” podría significar que debe prohibirlos siempre y de inmediato, como un mínimo. Luego, paulatinamente, debe prohibir los demás, como apuntando a un máximo.

72 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 2, a. 1.

73 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 3.

74 *De iustitia et iure*, l. 1, q. 6, a. 2.



Pero esto no resuelve el problema de fondo: se necesita un argumento que pruebe que la autoridad política tiene potestad legítima para procurar la perfección moral *simpliciter* de los ciudadanos

### III. LUIS DE LEÓN (1527?-1591)

Al igual que a Soto, también a Luis de León le inquieta la opinión de los “modernos” de que la ley es “algo de la voluntad”<sup>75</sup>. Ahora bien, le preocupa, no que conciban la ley humana como “algo de la voluntad”, sino que no la definan, al mismo tiempo, como “algo de la razón”. Sin duda, León conoce la distinción clásica entre la “ley indicativa” y la “ley imperativa”. Con seguridad, la fuerza de esa distinción lo lleva a afirmar que la ley humana no es el solo juicio prudente acerca de lo que se debe hacer o no hacer, ni es la sola voluntad de imponer o prohibir una cosa. Solo hay ley, dice, “en el momento en que se ordena que se haga lo que con discernimiento se aprecia digno de aprobarse y parece bien a la voluntad”<sup>76</sup>. Por tanto, la ley humana es un “acto de la razón presupuesto un acto de la voluntad” o es un “acto de la voluntad presupuesto el imperio de la razón”<sup>77</sup>. La vis directiva y coactiva de la ley reflejan, añade León, ese carácter bifronte<sup>78</sup>.

Sin la mediación y concurso de la voluntad, la ley no ordena eficientemente a nada. En efecto, la ley obliga solo en cuanto el legislador “quiere que los súbditos sean obedientes”<sup>79</sup>. Solo por la voluntad, la ley humana mueve a la acción –por lo demás, todo “ímpetu” o “movimiento” procede de la voluntad–<sup>80</sup>. Con todo, puesto que no existe forma alguna del querer que sea independiente del conocimiento de la razón, y porque “cuando concurren varias potencias para llevar a cabo alguna obra, ello hay que asignarlo ante todo a aquella potencia

75 León, Luis de, *De legibus* (Madrid: Escorialenses, 2005), q. 90, a. 1, ff. 113v-114r.

76 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114r.

77 Al menos teológicamente la ley se define por el acto de “ligar”, que pertenece más bien a la voluntad que a la razón. Observa León que, por eso, la Escritura insiste a cada paso en que la honestidad de las acciones depende de su grado de conformidad con la norma de la voluntad divina, “que es la regla suprema de todas las cosas buenas”. Vid. León, Luis de, *Exposición del libro de Job* (Salamanca: Eusal, 1992), ff. 403-405; *Tractatus de fide* (Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio sub Rodriguez Typis Ductu, 1893), d. 24, q. 8, a. 1.

78 *De legibus*, q. 90, a. 1, ff. 113v-115r.

79 *De legibus*, q. 96, a. 4, f. 151r.

80 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114v. Por eso mismo, “en el caso de que el príncipe no quiera que tenga lugar eficazmente aquello que considera ser recto y digno de ser hecho, no hay ley; por lo tanto, en la ley también está presente la fuerza de la voluntad; y esto tiene su explicación en que la ley tiene la fuerza de incitar a los súbditos; pero esto no lo tiene porque el príncipe considere que así se debe hacer, sino en atención a que quiere eficazmente que se haga así; luego en la ley también se incluyen la eficacia y la fuerza de la voluntad” (f. 114v).

gracias a la cual existe aquello que es lo último y más acabado en tal obra”<sup>81</sup>, hay que decir que, en lo fundamental, la ley es un imperio de la razón<sup>82</sup>.

A diferencia de las leyes humanas, la ley natural ordena hacer el bien solo “indeterminadamente”, “por una cierta motivación general y difusa”<sup>83</sup>. De ese modo, corresponde a la autoridad “perfeccionarla”, “completarla”, “delimitarla”, “darle contenido”. Desde esta perspectiva, la autoridad a veces suspende un derecho natural o determina lo que la ley natural o la ley divina no han ordenado jamás<sup>84</sup>. La autoridad, así, es “el árbitro supremo” de la ley humana<sup>85</sup>. A pesar de su amplio margen de libertad, el legislador se ha de mover siempre al interior del marco que, de modo muy general, fija la ley natural —que, por ser ley divina, es, con palabras de León, la “mejor” de todas y la de “mayor credibilidad”<sup>86</sup>—. Por consiguiente, siempre que no traspase ese marco y siempre que no actúe más que como una causa segunda o subordinada, Dios —“océano de perfección”<sup>87</sup>— sancionará y dará eficacia a sus preceptos<sup>88</sup>.

Del hecho de que las leyes humanas reciban de Dios su eficacia, o del hecho de que sus contenidos se integren a la ley natural, no se sigue que las leyes humanas se reduzcan a las leyes naturales. La ley humana tiene un estatuto propio<sup>89</sup>. Quienes lo ponen en duda, parece que no han entendido el sentido de la tesis según la cual la ley humana “se deduce” (*deducuntur*) de la ley natural<sup>90</sup>. Ante esto, vale señalar que la ley humana se deduce de la natural como una “concatenación probable” (*probabili consequentia*)<sup>91</sup>. Su justicia no es por sí, sino condicional. Aún más, la ley humana solo es justa si es un medio adecuado para alcanzar los fines naturales<sup>92</sup>. La ley humana, entonces, se deriva de la ley natural por ese preciso hecho, esto es, “por conducir a la consecución del mismo fin que pretende la ley natural o divina”<sup>93</sup>.

81 *De legibus*, q. 90, a. 1, f. 114r.

82 *De legibus*, q. 90, a. 1, ff. 113v-114v. Más en concreto, la ley es imperio de la prudencia gubernativa que sigue el dictamen de la justicia legal (f. 115r).

83 *De legibus*, q. 95, a. 1, ff. 135v-136r; q. 95, a. 2, f. 137v.

84 *De legibus*, q. 96, a. 3, ff. 141v-142v.

85 *Tractatus de fide*, d. 24, q. 9, a. 9.

86 *De legibus*, q. 90, a. 4, f. 121v.

87 León, Luis de, *Lecciones inéditas sobre Dios y su imagen en el hombre (1570)* (Pamplona: Eunsa, 2008), ff. 14r-14v.

88 *De legibus*, q. 96, a. 4, ff. 143r-143v.

89 *De legibus*, q. 92, a. 2, f. 128r; q. 94, a. 3, ff. 133r-133v; q. 95, a. 2, ff. 138v-139r.

90 *De legibus*, q. 95, a. 2, f. 139r.

91 *De legibus*, q. 91, f. 124r; q. 95, a. 2, f. 139r.

92 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 136r; q. 95, a. 2, f. 139r.

93 *De legibus*, q. 96, a. 3, f. 142v.

Si hubiese un hombre de virtud sobreabundante, o sea, “recto o perfecto y consumado en virtudes”<sup>94</sup>, debería gobernar él y no la ley. Sin embargo, para evitar la injusticia es mejor que gobierne la ley (si bien en cuanto expresa el juicio del “príncipe óptimo”<sup>95</sup>). León señala además que, en la medida en que impone a todos las mismas cargas, nadie obedece la ley “de mala gana”<sup>96</sup>.

Teniendo en cuenta la forma de gobierno de Cristo, añade León que las leyes son como “caminos” que los hombres deben recorrer, pues dan cuenta del juicio recto del que gobierna al modo de un pastor<sup>97</sup>. Como “caminos”, las leyes humanas nos permiten “ir de un lugar a otro sin error” y nos ayudan a vivir bien, pero muy limitadamente<sup>98</sup>. La ley humana no tiene como objeto hacer buenos a los hombres de modo absoluto (*simpliciter*), sino solo hacerlos buenos según la virtud política. No pretende lograr hombres completa y absolutamente perfectos en su bondad moral<sup>99</sup>. Solo busca que “enmendemos nuestra conducta en función de los demás, de la república”<sup>100</sup>.

En un argumento que tiene varias capas, León vincula la estricta finalidad de las leyes humanas a la pregunta sobre la naturaleza de la felicidad. Como fin del hombre, la felicidad es triple: sobrenatural, natural y política. La felicidad política se ordena a la natural; y ambas, a la sobrenatural. La felicidad natural se alcanza por las virtudes morales; la sobrenatural, a su vez, por las virtudes divinas. Para alcanzar la felicidad política se requiere la llamada “virtud política”, que es una especie de virtud moral que dispone al ciudadano para actuar rectamente con los demás ciudadanos: “Para lograr esta concordia [i.e., la concordia política] entre los ciudadanos es necesaria una determinada virtud, que se llama política, cuya función propia es lograr que el hombre civil viva la vida rectamente, esto es, se porte correctamente con los otros ciudadanos”<sup>101</sup>. Por otro lado, actuar rectamente con los demás ciudadanos consiste en comportarse de un modo que permita conservar la paz y la tranquilidad de todos. Pese a que nadie puede vivir con rectitud la vida civil a menos que obre recta y honestamente, en orden a la felicidad política “solo es necesario que ponga en práctica

94 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137r.

95 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137r.

96 *De legibus*, q. 95, a. 1, f. 137v.

97 León, Luis de, *De los nombres de Christo, en tres libros* (Salamanca, 1595), p. 32; pp. 42-47.

98 *De los nombres de Christo, en tres libros*, pp. 31-47.

99 *De legibus*, q. 98, a. 1, f. 172v.

100 León, Luis de, *Tractatus de gratia et iustificatione* (Madrid: Escorialenses, 2008), q. 113, a. 1, f. 99r.

101 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

aquellos [deberes de virtud] con los que, de ser descuidados, resultarían perturbadas la paz y la tranquilidad mutuas de los ciudadanos”<sup>102</sup>.

A partir de la distinción precedente se explica muy bien la distinción entre el “buen ciudadano” y el “hombre bueno”. La ley humana tiene por efecto hacer buenos ciudadanos<sup>103</sup>. El buen ciudadano debe actuar moralmente bien, pero solo en aquello que es imprescindible para mantener el orden social. La virtud política se refiere ciertamente a las acciones buenas, “si bien no a todas y, en cierta medida, es una virtud general y, bajo determinado aspecto, es particular”<sup>104</sup>. Por un lado, es general por inclinar a las actuaciones de casi todas las otras virtudes: templanza, fortaleza, justicia, etc. Por otro lado, es particular porque no inclina a todos los actos de estas virtudes, “sino solamente a los que son imprescindibles para preservar y mantener el estado civil, y por ese fin inclina a ellos”<sup>105</sup>.

La distinción entre “felicidad natural” y “felicidad política” permite establecer grados en las virtudes morales: “... hay, por lo que se refiere al estado de perfección, tres grados de virtud, que guardan un cierto orden entre sí. En el primero e inferior grado está la virtud del buen ciudadano y súbdito, que consiste en esto: que guarda bien las leyes y se porta bien con la república y los ámbitos de la sociedad. En el segundo grado más arriba está la virtud del hombre bueno, que consiste en esto: la que hace que en todo acontecimiento uno dirija correctamente sus operaciones según la recta razón. En el tercer y más alto grado está la virtud del buen príncipe, que hace que un hombre mande rectamente a los otros y los oriente a la virtud”<sup>106</sup>. De acuerdo con la tesis de León, dichos grados se relacionan entre sí como la parte con el todo, en el sentido siguiente: la virtud del buen ciudadano no presupone las otras dos; la virtud del hombre bueno presupone la del buen ciudadano, pero no presupone la del buen príncipe; la del buen príncipe, en cambio, sí presupone las otras dos<sup>107</sup>.

La felicidad política es solo una parte de la felicidad natural. La potestad del gobernante se limita a aquella. De esto se sigue que, en cierto sentido, es posible cumplir la ley obrando moralmente mal, lo que no sucedería si las leyes hicieran bueno al hombre *simpliciter*<sup>108</sup>. Para aclarar el punto, León distingue una doble intención y voluntad del legislador: la primera está en el espíritu del

102 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

103 *De legibus*, q. 92, a. 1, ff. 125r-127r.

104 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

105 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 125v.

106 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 127r.

107 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 127r.

108 *De legibus*, q. 92, a. 1, ff. 124v-127v.

legislador (*anima ipsius legislatoris*); la segunda está en el espíritu de la ley misma (*anima legis*). Se cumple la primera cuando se obedece la ley cuidadosamente; mientras que se cumple la segunda cuando se realiza la sustancia de lo preceptuado. La ley se viola cuando el ciudadano se aparta de la segunda intención, pero no cuando solo se aparta de la primera<sup>109</sup>.

Como se puede apreciar, León ya es bastante explícito en apartarse del sentido fuerte de la tesis aristotélica. Aunque recoge la idea de que la ley humana tiene como efecto hacer buenos a los hombres, su cualificación de que esa bondad se debe considerar “según la virtud política” termina cambiando el núcleo mismo de la tesis. Suárez, como se verá, llega a una conclusión análoga a la de su maestro: suscribe la tesis de Aristóteles en la forma, pero la cambia en el fondo.

#### IV. FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Según Francisco Suárez, la ley humana es un mandato eficaz que expresa la voluntad de obligar también eficaz del superior<sup>110</sup>, i.e., “de quien tiene poder”<sup>111</sup>. Con esta definición, Suárez se aleja en parte de santo Tomás, para quien la ley humana es, antes de nada, una regla y medida propia de la razón. Como respuesta a la tesis tomista, señala que la razón *ut ratio et ut regulans voluntatem* “no induce la naturaleza propia de la ley, sino solo en cuanto participa del o aplica el precepto del superior, sea Dios, sea aquel que participa de su potestad”<sup>112</sup>. Ya que nada dice sobre el papel del superior, santo Tomás no puede explicar por qué la ley humana es principio eficiente de los hechos morales. Tampoco puede explicar la diferencia entre la ley humana y las reglas del arte o entre la ley y los consejos —esto preocupa a Suárez muy especialmente, porque los luteranos y reformados niegan por principio la teoría de los consejos de perfección; para ellos, todo lo bueno es materia de ley—. Asimismo, santo Tomás, con esa tesis, no puede explicar la naturaleza específica de la obligación<sup>113</sup>.

109 *De legibus*, q. 92, a. 1, f. 126v.

110 Suárez, Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (Madrid: IEP, 1967-1968), l. 1, c. 1, n. 6; l. 1, c. 4, n. 3; l. 1, c. 4, n. 12; l. 1, c. 5, n. 15; l. 1, c. 5, n. 23; l. 1, c. 12, n. 4; l. 1, c. 14, n. 4; l. 2, c. 2, n. 9.

111 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 14, n. 4.

112 Suárez, Francisco, *Ad primam secundae d. Thomae tractatus quinque theologici* (Lugduni, 1628), tract. 3, d. 1, s. 2, n. 9.

113 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 1; l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 1, n. 7; l. 1, c. 12, n. 4; l. 3, c. 20, n. 4; l. 3, c. 20, n. 5.

Más que una regla y medida, la ley es un “precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”<sup>114</sup>, un “vínculo moral” que revela la voluntad del superior, que ata la conciencia y que define la bondad y malicia de los actos humanos<sup>115</sup> (solo si se ajustan a la ley, los actos humanos serán buenos en sentido moral<sup>116</sup>). Por otro lado, el solo juicio de la razón acerca de la conveniencia o inconveniencia de una cosa u otra no es ley. Sin el concurso de la voluntad, el juicio prudente no vale como precepto, porque no crea ninguna necesidad moral para hacer o no una cosa<sup>117</sup>. Tal necesidad proviene de la voluntad. Así, si el legislador —como superior— no quiere realizar el bien común, no quiere que los sujetos a quienes destina la norma queden obligados y no quiere comunicar eficientemente su resolución acerca de lo que, desde ese momento, será lo justo, no habrá ley<sup>118</sup>.

Más allá del énfasis en la acción de la voluntad, Suárez no abandona la tesis tomista de que la ley humana, para ser justa y obligar en el fuero de la conciencia, debe seguir el imperio de la razón<sup>119</sup>. Contra el voluntarismo más extremo, Suárez remarca que, de no seguir el juicio intelectual, la ley no será prudente ni razonable<sup>120</sup>; asimismo, no será justa ni en la forma ni en el fondo<sup>121</sup>. Como consecuencia, afirma que “es cosa cierta que para dar la ley intervienen el entendimiento y la voluntad”<sup>122</sup>. Siendo así, toda ley humana implica “moción” y “dirección”, “bondad” y “verdad”<sup>123</sup>. Dicho de otro modo, toda ley humana implica “el juicio recto de lo que se debe hacer y la voluntad eficaz de mover a ello; por eso puede [o, más bien, debe] constar de los actos de la voluntad y del entendimiento”<sup>124</sup>.

114 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 12, n. 5.

115 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 4, n. 9; l. 2, c. 2, n. 11; l. 3, c. 20, n. 4. Gracias al acto del superior, “la ley se anticipa a la voluntad del súbdito y la obliga” (l. 1, c. 4, n. 5).

116 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 1, n. 5; l. 1, c. 1, n. 7.

117 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 6, n. 22.

118 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6; l. 1, c. 4, n. 7; l. 1, c. 4, n. 12; l. 1, c. 4, n. 14.

119 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6.

120 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6. Vid. Szilárd Tattay, “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”, *Cauriensia* 12 (2017), 191–211.

121 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 9, n. 12. Suárez, incluso, cree que la voluntad que es contraria a la razón “es mala”. Según Suárez, como facultad racional “por esencia”, el entendimiento es más perfecto que la voluntad, que es racional “por participación”. Se trata, así, de una potencia “ciega y que no puede operar si no es guiada por la razón”. Vid. Suárez, Francisco, *De anima* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Fundación Xavier Zubiri, 1978-1991), d. 10, q. 1, n. 3; d. 10, q. 3, n. 11; d. 12, q. 3, n. 2.

122 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 4, n. 6. De manera complementaria, Suárez expone que, sin la mediación de la razón, la ley del superior (Dios o el que participa de su potestad) no se promulgaría a la voluntad; por ese solo hecho, esta no podría obligar. Vid. Suárez, Francisco, *De actibus humanis* (1581) (ms. BUG 210, Università Gregoriana), ff. 96-98.

123 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 5, n. 20.

124 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 5, n. 20.

Sin duda, es difícil que cada sujeto sepa lo que conviene al bien común particular<sup>125</sup>. Para mostrar claramente, así como para imponer eficientemente, lo que se debe hacer y no hacer con vistas a ese bien, hace falta la mediación de la ley humana<sup>126</sup>. Esta ley es necesaria, además, para hacer frente a la indeterminación de la ley natural, que “solo contiene ciertos principios evidentes de moral”<sup>127</sup>. Suárez piensa que, junto a los principios naturales, son muchos otros los preceptos que se requieren para ordenar la vida civil, preceptos que la razón natural “no alcanza a establecer” y que dirigen al hombre “no solo como persona particular sino también como parte de la comunidad”<sup>128</sup>.

Como “deducción” (*deductio*) de la ley natural, la ley propiamente humana se sobreañade —“se suma”<sup>129</sup>— a esa ley. “Se deduce” solo en un sentido amplio, ya que se deriva de la ley natural solo “de algún modo”, más aún, “ni con evidencia ni con probabilidad”<sup>130</sup>. Así, procede de la ley natural solo de modo indirecto. Por causa de ese vínculo puramente indirecto, la fuerza obligatoria de la ley humana se deriva de la ley natural y divina “como de causa sustancial, no próxima, sino —por así decirlo— universal y modificada por otra causa particular”<sup>131</sup>, que es la libre voluntad de la autoridad civil. Ahora bien, aunque la ley humana “no se deduzca [...] especulativamente por una rigurosa consecuencia de los principios de la ley natural, sino que la da la voluntad del legislador como una determinación suya, sin embargo, una vez tomada esta determinación, de los principios naturales se deduce —al menos de una manera práctica— que esa ley humana debe ser observada”<sup>132</sup>.

Dios, por otra parte, no dirige la vida civil en forma directa; lo hace “uniendo su ley” a las leyes humanas<sup>133</sup>. Luego, “para que todo se ordenara suavemente y de una manera acomodada a los hombres”<sup>134</sup>, no dispuso nada en particular. En

125 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 19.

126 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 2, n. 3; l. 1, c. 3, n. 18; l. 1, c. 3, n. 19; l. 1, c. 4, n. 1; l. 1, c. 4, n. 2.

127 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 18.

128 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 18; l. 1, c. 3, n. 19.

129 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 21, n. 10.

130 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 21, n. 10; l. 3, c. 21, n. 17.

131 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 9, n. 12.

132 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 9, n. 12.

133 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 2, c. 4, n. 10. Ahora, la determinación de la ley humana, “o es completamente libre [...], o, ciertamente, cuando interviene alguna razón especial, se la tiene en cuenta con relación a las circunstancias particulares y —como quien dice— materiales, y así la determinación está más en las circunstancias que en la sustancia” (l. 2, c. 20, n. 2).

134 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 20.

los hechos, tanto la contingencia como la falta de uniformidad de las cosas humanas impiden ordenarlo todo de manera necesaria e inmutablemente<sup>135</sup>, que es el modo propio de la ley de Dios<sup>136</sup>. Si bien es el medio por el que Dios dirige la vida civil, es decir, si bien la ley humana es un signo de la ley divina, no solo tiene una función declarativa. Al contrario, tiene una función instituyente, pues manda lo que es bueno no porque es bueno, sino que mandándolo lo hace tal<sup>137</sup>. Del mismo modo, manda lo que es bueno no según las leyes de otros lugares, sino según lo que conviene “aquí y ahora” al orden de la sociedad civil<sup>138</sup>.

La ley humana trata solo del bien temporal de la república<sup>139</sup>, solo de la llamada “felicidad política”<sup>140</sup>. En esa medida, expone Suárez que, aun cuando la “bondad del hombre bueno” es necesaria para el bienestar de la república, la ley humana se ordena inmediatamente al bien de la vida civil<sup>141</sup>.

Tras esta conclusión, Suárez enseña que el fin coincide con el efecto de la ley humana. Así, siendo el fin de la ley humana el bien común, el efecto de esa ley habrá de ser la probidad y honestidad de los súbditos. Suárez razona del siguiente modo: la ley humana, para ser ley, debe ser justa; ahora, la ley humana solo es justa si tiende a un fin bueno perteneciente al bien común y por un medio honesto; luego, el que cumple la ley humana obra honestamente y para el bien común, y esto lo hace bueno<sup>142</sup>. A pesar de que parece adherir a la tesis fuerte de Aristóteles, Suárez aclara enseguida que la ley humana hace al hombre buen ciudadano, pero no lo hace bueno *simpliciter*. La razón es que el fin de la sociedad “es solamente la conservación de la vida temporal en la paz y en la justicia externa”<sup>143</sup>. Para este fin solo se requiere la observancia exterior de la ley humana<sup>144</sup>.

Si bien se apoya en santo Tomás, Suárez da un sentido diferente a la afirmación tomista de que “el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a

135 Suárez, Francisco, *Defensio fidei catholicae* (Madrid: IEP, 1970-1971), l. 1, c. 18, n. 8.

136 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 7, n. 14; l. 1, c. 3, n. 20.

137 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, prol., n. 1.

138 Suárez, Francisco, *Quaestiones de iustitia et iure* (Freiburg: Herder, 1958), q. 11, f. 1v.

139 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 3, n. 20; l. 3, c. 13, n. 3; *Defensio fidei catholicae*, l. 3, c. 9, n. 4.

140 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

141 Suárez, Francisco, *De legibus tractatus a doctore Francisco Suarío* (ms. 1924, Biblioteca Universidade de Coimbra), d. 10, s. 2, ff. 197-203.

142 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 2.

143 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 2; *De legibus tractatus a doctore Francisco Suarío*, ms. 1924, d. 10, s. 2, ff. 197-203.

144 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 3.



quienes se da, ya absoluta, ya relativamente”<sup>145</sup>. Para Suárez, los términos “absoluto” y “relativo”, aplicados a lo bueno, pueden entenderse en dos sentidos. El primer sentido se refiere a la división de los diversos géneros de bondad. En este primer sentido se dice que algo es relativamente bueno (*bonum secundum quid*) cuando es bueno en cualquier género que no sea el género moral. Por tanto, se dice que es bueno “relativamente” un hombre que es un buen matemático o carpintero, pero no buena persona. En cambio, en este primer sentido se dice que algo es absolutamente bueno (*bonum simpliciter*) cuando es bueno desde el punto de vista moral. Luego, se dice que es bueno “absolutamente” un hombre que es buena persona. El segundo sentido se refiere a una división dentro del género de la bondad moral. En este segundo sentido se dice que algo es relativamente bueno (*bonum secundum quid*) cuando posee el bien propio de una sola virtud. Así, se dice que es bueno “relativamente” un hombre que es justo, pero no moderado. En cambio, en este segundo sentido se dice que algo es absolutamente bueno (*bonum simpliciter*) cuando posee el bien del conjunto de todas las virtudes. En consecuencia, se dice que es bueno “absolutamente” un hombre que es virtuoso en general<sup>146</sup>.

La ley humana, que solo puede aconsejar, esto es, no mandar, la perfección moral completa<sup>147</sup>, hace al hombre absolutamente bueno en el primer sentido – i.e., moralmente bueno–, pero no en el segundo sentido –i.e., completamente virtuoso–<sup>148</sup>. Por eso mismo, dice Suárez que “cuando Aristóteles distingue entre buen ciudadano y hombre bueno, lo hace porque se requiere más para la virtud de un hombre bueno que para la de un buen ciudadano”<sup>149</sup>. Aunque la virtud del buen ciudadano es, por sí, honesta, si se la considera en cuanto tal por separado, “ella sola no basta para hacer al hombre bueno absolutamente”<sup>150</sup>. Suárez, en esa línea, expone que el hombre que vive apartado de la sociedad podrá ser hombre bueno pero no buen ciudadano. Por otro lado, sostiene que el hombre que vive en sociedad no será bueno absolutamente si no es al mismo tiempo un hombre bueno y buen ciudadano (ya que, para serlo, el bien “lo ha de

145 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6. En lo que sigue, Suárez discute el sentido de la mencionada tesis tomista, contenida en *STh* I-II, q. 92, a. 1, c.

146 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6.

147 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 12, n. 12.

148 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 6; l. 1, c. 13, n. 7.

149 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

150 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

ser integralmente”)<sup>151</sup>. Con todo, podrá ser un buen ciudadano aun cuando no sea un buen hombre, “porque ser buen ciudadano es ser bueno relativamente”<sup>152</sup>.

Por último, Suárez dice que, con miras a la paz social, bastan los actos exteriores: “el poder humano legislativo únicamente se ordena a la paz y honestidad exterior de la comunidad humana, con la cual nada tienen que ver los actos que se consuman en la sola mente”<sup>153</sup>. De ese modo, así como León, Suárez expone que para el cumplimiento de la ley es suficiente ejecutar la sustancia del acto mandado, aunque no se ejecute por un motivo auténticamente virtuoso: “... en este caso –si en alguno– es aplicable el principio vulgar de que el fin de la ley no cae bajo la ley (*finem legis non cadere sub legem*). En efecto, aunque la ley, al mandar una acción que es buena por su naturaleza, pretende también que se haga bien para de este modo poder hacer bueno al hombre, sin embargo no siempre manda todo esto sino solamente la sustancia del acto, y por eso esta basta para el cumplimiento de la ley”<sup>154</sup>.

## CONCLUSIÓN

Tanto Francisco de Vitoria como Domingo de Soto, así como Luis de León y Francisco Suárez, tratan de la ley humana al alero de las doctrinas de santo Tomás. A partir de afirmaciones que son, en realidad, demasiado generales, los escolásticos proponen teorías completas acerca de la definición, fin propio y naturaleza derivada de esa ley.

Si bien todos parten de la premisa de que la ley humana es “algo de la razón”, no todos conciben el papel de la razón práctica de la misma forma. Vitoria y Soto no salen del marco trazado por santo Tomás. Luego, aunque sin explicar verdaderamente por qué, insisten en que la razón es la facultad preceptiva. León da un paso hacia adelante y señala que también la voluntad es preceptiva. De esa forma, expone que la ley humana o es un acto de la razón presupuesto un acto de la voluntad o es un acto de la voluntad presupuesto un acto de la razón. Suárez avanza aún más y postula que la ley humana es, por definición, una señal y precepto de la voluntad del superior. Al margen de lo que reporta Francisco de Araújo unos veinte años después de la muerte de Suárez<sup>155</sup>, no parece que

151 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

152 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 7.

153 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 3, c. 13, n. 3.

154 *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, l. 1, c. 13, n. 8.

155 Araújo, Francisco de, *In primam secundae d. Thomae* (Salmanticae, 1638), q. 90, d. 1, s. 2; q. 90, d. 1, s. 3.

estos escolásticos defiendan formas puras de voluntarismo o intelectualismo. Más bien ocurre que defienden vías medias.

Para todos, la ley humana se deduce “de algún modo” de la ley natural. Vitoria simplemente afirma la tesis. Soto explica la determinación sobre la base de un silogismo que lo lleva a decir que, así como la “conclusión”, también la “derivación por determinación” es deducción, aunque de otra naturaleza. León, con una retórica en parte deductiva, sostiene que la ley humana se deriva de la ley natural como una “consecuencia probable”. Suárez, en cambio, niega que estas leyes se vinculen directa o deductivamente, esto es, niega que la determinación suponga una derivación necesaria.

Vitoria, por último, piensa que la ley humana sí debe hacer buenos a los hombres en sentido moral. Soto, a su vez, entiende que esta ley persigue la felicidad. Con todo, tanto Vitoria como Soto enseñan que la ley humana no puede prohibir todos los vicios ni mandar los actos de todas las virtudes. León ya se distancia de la tesis estricta de Aristóteles. En efecto, dice que la ley humana se ordena la felicidad cívica, de modo que solo puede mandar directamente la virtud política. Suárez, en la misma línea, expone que la ley humana solo puede buscar el orden exterior. Por eso, no puede imponer los actos interiores ni todo lo que sea bueno para el hombre.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. corpusthomisticum.org.
- Araújo, Francisco de. *In primam secundae d. Thomae*. Salmanticae, 1638.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: IEP, 1989.
- Belda, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- Carro, Venancio Diego. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. Salamanca: Apartado 17, 1951.
- Contreras, Sebastián & Miranda, Alejandro. “El derecho natural en la escolástica, 1526-1617”. *Araucaria*, 25 (2023) 54.
- León, Luis de. *De legibus*. Madrid: Escurialenses, 2005.
- León, Luis de. *Exposición del libro de Job*. Salamanca: Eusal, 1992.
- León, Luis de. *Tractatus de fide*. Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio sub Rodríguez Typis Ductu, 1893.
- León, Luis de. *Lecciones inéditas sobre Dios y su imagen en el hombre (1570)*. Pamplona: Euns, 2008.
- León, Luis de. *De los nombres de Christo, en tres libros*. Salamanca, 1595.
- León, Luis de. *Tractatus de gratia et iustificatione*. Madrid: Escurialenses, 2008.
- Magno, Alberto. *De bono*. Coloniae: Aschendorff, 1951.

- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Madrid: IEP, 1967-1968.
- Soto, Domingo de. *De legibus*. Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Ott. lat. 782.
- Soto, Domingo de. *Concio de extremo iudicio*. Romae, 1546.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. Madrid: IEP, 1967-1968.
- Suárez, Francisco. *De legibus tractatus a doctore Francisco Suariorum*. Biblioteca Universidade de Coimbra, ms. 1924.
- Suárez, Francisco. *Quaestiones de iustitia et iure*. Freiburg: Herder, 1958.
- Suárez, Francisco. *De actibus humanis (1581)*. Università Gregoriana, ms. BUG 210.
- Suárez, Francisco. *Ad primam secundae d. Thomae tractatus quinque theologici*. Lugduni, 1628.
- Suárez, Francisco. *De anima*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones/Fundación Xavier Zubiri, 1978-1991.
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei catholicae*. Madrid: IEP, 1970-1971.
- Tattay, Szilárd. “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”, *Cauriensia* 12 (2017).
- Vázquez, Gabriel. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae s. Thomae*. Ingolstadii, 1606.
- Vitoria, Francisco de. *De lege*. Salamanca: Eusal, 2010.
- Vitoria, Francisco de. *De iustitia*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de potestate civili*. Madrid: CSIC, 2008.
- Vitoria, Francisco de. *De actibus humanis*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2015.
- Vitoria, Francisco de. *De caritate et prudentia*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.
- Vitoria, Francisco de. *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vitoria, Francisco de. *De potestate ecclesiastica, relectio prima*. Salamanca: San Esteban, 2017.
- Vitoria, Francisco de. *Fragmentum de temperantia*. Salamanca: San Esteban, 2017.

Sebastián Contreras A.

Facultad de Derecho

Universidad de los Andes, Chile

Álvaro del Portillo #12.455

7620001 Las Condes

sca@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4517-5600>

Alejandro Miranda M.

Facultad de Derecho

Universidad de los Andes, Chile

Álvaro del Portillo #12.455

7620001 Las Condes

amiranda@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>

## MONOGRÁFICOS

### *II. LA VIVENCIA ESPIRITUAL EN EL MUNDO POSTSECULAR*





## **INTRODUCCIÓN. LA VIVENCIA ESPIRITUAL EN EL MUNDO POSTSECULAR**

### ***INTRODUCTION. SPIRITUAL EXPERIENCE IN THE POST-SECULAR WORLD***

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO  
*Universidad Loyola Andalucía*

MANUEL PORCEL MORENO  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

Durante gran parte del siglo XX, la teoría de la secularización ha marcado la comprensión del fenómeno religioso en la sociedad moderna. Mientras más moderna fuera una sociedad, la secularización sería mayor. Sin embargo, como sabemos, la secularización tiene múltiples significados. Según Casanova (1994), la secularización puede entenderse de tres maneras diferentes: como una separación de esferas (Iglesia y Estado), como la privatización de la religión y, finalmente, como la disminución y desaparición del fenómeno religioso. Desde una perspectiva complementaria, Charles Taylor (2007) entiende que vivimos en una cultura que, de diferentes maneras, niega la posibilidad de la trascendencia. La secularización, según el filósofo canadiense, es un proceso cultural derivado de los imaginarios sociales occidentales que nos ofrece un marco conciso

para entender la estructura de la vida moderna en Occidente. Este marco excluiría la posibilidad de la religión en la esfera pública.

Ahora bien, la cuestión de la religión sigue siendo un tema inquietante en nuestra cultura occidental: las personas siguen siendo, de muy diversas maneras, creyentes (aunque no de la manera tradicional o institucional). Junto a lo anterior, se puede reconocer que el fenómeno religioso no ha abandonado, como se presagiaba, la esfera pública. En los últimos años, autores como Jürgen Habermas y Charles Taylor han apuntado a la necesidad de acoger la presencia de la religión en la esfera pública. La razón es bastante sencilla: la religión podría ser un aporte a la comunidad política y social ofreciendo sentido y propósito. Este nuevo giro, que supera la idea de la secularidad y que Habermas ha denominado postsecularidad, implica una apertura al fenómeno religioso y espiritual en la esfera pública. La postsecularidad no significa la eliminación de la separación entre Iglesia y Estado o una vuelta de la religión al centro de la vida pública. Más bien, la postsecularidad intenta describir a las sociedades modernas en las que se ha dado el proceso de secularización, pero reconociendo que siguen existiendo grupos y tradiciones religiosas que, con sus intuiciones morales y capacidad de dar sentido, son un aporte a la comunidad. La razón moderna, por otra parte, se reconoce dispuesta al aprendizaje que puede hacer al reconocer las intuiciones y razones religiosas. Desde esta perspectiva, la idea de postsecularidad reconoce que los desafíos actuales no se resuelven con más secularización o una secularización aniquiladora, sino que integrando a los distintos actores, entre ellos las religiones, en el diálogo que se da en la esfera pública. Al respecto, Habermas afirma:

“El pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de la fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede el mismo decidir qué es lo razonable y que es lo irrazonable en las doctrinas religiosas” (2006, 151).

Reconociendo esta nueva situación de postsecularidad, surge la pregunta de cómo las religiones, y también las espiritualidades, podrían ser un aporte a la vida de las comunidades sociales y políticas en sociedades democráticas y pluralistas. A partir de esta pregunta, se ha intentado abordar tres bloques temáticos relevantes en los que la religión puede ser un aporte a las sociedades actuales. El primero de ellos es el papel de la religión y la espiritualidad en el discernimiento y la construcción del bien común en una sociedad plural y democrática. Lidia Rodríguez, Juan Luis de León y Luzio Uriarte, en su artículo sobre *Los*



*modelos no confesionales de la enseñanza de la religión*, buscan analizar las complejas relaciones entre el fenómeno religioso y la secularidad en el espacio del sistema de la educación pública, caracterizadas por el creciente pluralismo religioso que urge ser gestionado. Lina Iskandar, desde su experiencia en El Líbano, explora en *La persistance du phénomène religieux à l'ère séculière: un défi démocratique pour le bien commun* las complejas e intrincadas relaciones entre religión y secularismo en sociedades democráticas modernas. La autora busca analizar las tensiones y desafíos que surgen de la coexistencia de dos sistemas de valores distintos, a la vez que explora el potencial para un diálogo que lleve a la colaboración. En el último ensayo de este bloque, Mario Wenning, en *Search for a common ground: Jaspers on human existence, cosmopolitanism and philosophical faith*, se adentra en el bien conocido problema de la Época Axial propuesto por Karl Jasper. Trata de explorar la tensión entre el primer modelo de diálogo intercultural y sus investigaciones tardías que proponen una armonía entre las distintas tradiciones que se basan en la revelación.

Resulta evidente que la democracia hoy atraviesa tiempos complejos y desafiantes debido al populismo, la falta de cohesión y la ausencia de horizontes comunes. Necesitamos una manera de reforzar la democracia en nuestras sociedades y las religiones pueden ser un aporte en este sentido. En el segundo bloque temático se busca dilucidar la función de la religión en la revitalización de los procesos democráticos y el sentido de pertenencia. Ignacio Sepúlveda, en *Religiones y espiritualidad en el espacio público en el tiempo postsecular*, aborda la presencia de las religiones y espiritualidades en el espacio público y en las deliberaciones públicas intentando proponer un marco desde el que sea posible acoger el aporte de las religiones y espiritualidades en la sociedad. Paolo Costa, por su parte, en *Unsovereign democracy: why imagination matters in modern politics (and makes religion still relevant)*, entiende que la actual crisis de las democracias liberales tiene relación con una falta de imaginación política. Esta falta de imaginación se podría beneficiar de la imaginación religiosa, específicamente del imaginario teológico cristiano. Anthony Carroll, por último, explora en *Beyond democracy? Towards a post-democratic vision of governance* algunos elementos que pueden ayudar a solucionar la crisis populista de las democracias contemporáneas. Así, Carroll sostiene que hay ciertas características, relacionadas con el modelo del rey del Deuteronomio, que pueden ser un aporte a la hora de pensar nuevos tipos de liderazgos que vayan más allá del populismo personalista.

En el tercer bloque temático se busca reflexionar sobre el fenómeno religioso y la vivencia de la pluralidad que se vive en sociedades democráticas y seculares. ¿Pueden las religiones convivir con la pluralidad y ser un aporte al encuentro y al diálogo? Piotr Musiewicz, en *Secularization and desecularization: discussion on paradigms*, se adentra de manera crítica en el debate de la teoría de la secularización, buscando proponer un paradigma diferente desde el planteamiento de la desecularización. Manuel Porcel se enfoca en su ensayo *La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta* en el llamado “revival de lo religioso”. Desde una postura crítica muestra que este retorno de lo *sacro* no significa tanto un retorno de las religiones históricas-positivas, sino, más bien, una diseminación o descomposición de éstas en un sinfín de mutaciones místico-exotéricas que conducen a una religión a la carta. Zaida Espinosa, en su artículo *Pluralismo y espiritualidad: una espiritualidad heterotélica para el diálogo intercultural*, propone que una experiencia madura de alteridad está relacionada con el cultivo de la dimensión espiritual de la persona. Es decir, no podría haber auténtica interculturalidad sin un desarrollo de la espiritualidad. Ángel Viñas profundiza en los límites y posibilidades de la filosofía y la literatura para nombrar la experiencia religiosa. Su ensayo *Kierkegaard y la experiencia religiosa en la literatura y la filosofía* toma el análisis de Kierkegaard de la *categoría de la posibilidad* como lugar en la que en el ser humano se entrelazan las esferas estética, ética y religiosa. Para concluir, Pablo Pérez busca mostrar en su artículo *Una forma razonable de decir a-Dios. Sobre el sentido ético de la trascendencia en Emmanuel Levinas* por qué para Levinas la Biblia es esencial al pensamiento, sobre todo para comprender que la trascendencia, la palabra Dios, solo tiene sentido a partir de la relación entre los seres humanos.

Este número monográfico especial de la Revista Cauriensia es fruto del trabajo del Grupo de investigación sobre Secularidad de Kircher Network (red de Universidades Jesuitas), que tiene como objetivo contribuir a la reflexión, dentro del marco de sociedades postseculares, sobre la presencia de las religiones y de las espiritualidades en el espacio público y cómo éstas pueden ser un aporte al bien común.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Habermas, J. *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Ignacio Sepúlveda del Río  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Sevilla  
Avda. de las Universidades s/n  
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-7919-1011>

Manuel Porcel Moreno  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Granada  
Campus Universitario Cartuja  
C/ Profesor Vicente Callao, 15  
Apdo. 2002. 18080 – Granada (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>





## **LOS MODELOS NO CONFESIONALES DE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN**

### ***NON-DENOMINATIONAL MODELS OF RELIGIOUS EDUCATION***

LIDIA RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ  
*Universidad de Deusto*

JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE  
*Universidad de Deusto*

LUZIO URIARTE GONZÁLEZ  
*Universidad de Deusto*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

Las sociedades secularizadas contemporáneas se caracterizan por un pluralismo religioso creciente que necesita ser gestionado, y el sistema educativo público parece un espacio privilegiado donde analizar y aportar positivamente a las complejas relaciones entre el fenómeno religioso y la secularidad. El objetivo del artículo es ofrecer una valoración de la enseñanza de la religión (ER) en su modalidad no confesional dentro del sistema educativo público. El método de trabajo consiste en una presentación de los documentos emitidos por instituciones europeas, seguida del análisis de la reflexión académica más significativa realizada en las últimas décadas sobre el tema que nos ocupa. A partir del estudio crítico de las fuentes, el artículo constata el interés de la sociedad secular por la religión en un contexto de pluralismo religioso, la preferencia institucional

por una enseñanza no confesional de la religión en el ámbito europeo y la diversidad que caracteriza la implementación del modelo. Finalmente, se evalúan las aportaciones y los desafíos del modelo no confesional para terminar realizando algunas sugerencias de futuro.

*Palabras clave:* Enseñanza de la religión, fenómeno religioso, modalidad no confesional, secularidad, sistema público de enseñanza, pluralismo religioso.

#### ABSTRACT

Contemporary secular societies are characterised by a growing religious pluralism that needs to be managed, and the public education system seems a privileged space where to analyse and positively contribute to the complex relations between the religious phenomenon and secularity. The aim of this article is to offer an assessment of the teaching of religion (RE) in its non-denominational form within the public education system. The working methodology consists of a presentation of the documents issued by European institutions, followed by an analysis of the most significant academic reflection on the subject in recent decades. On the basis of the critical study of the sources, the article notes the interest of secular society in religion in a context of religious pluralism, the institutional preference for non-denominational teaching of religion in Europe, and the diversity of the implementation of the model. Finally, the contributions and challenges of the non-denominational model are evaluated to conclude with some recommendations for the future.

*Keywords:* non-confessional modality, public education system, religious Phenomenon, religious pluralism, secularism, teaching of religion.

#### INTRODUCCIÓN

El lugar y el significado del fenómeno religioso en el marco secular evolucionan de modo no previsto por las teorías clásicas de las ciencias sociales, ya que la modernidad se caracteriza por un creciente pluralismo religioso, más que por un ocaso del fenómeno religioso según la tesis central de la última etapa de Berger<sup>1</sup>.

1 Peter Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (Salamanca: Sígueme, 2016). Por otra parte, somos conscientes que los conceptos de secularidad y de pluralismo son complejos y ambiguos. Respecto al concepto de pluralismo en este escrito

El sistema de enseñanza es uno de los centros de interés y preocupación de los Estados modernos y refleja en buena medida las tensiones más acuciantes que se dan en la sociedad; entre ellas está el lugar que le corresponde tener al hecho religioso en el espacio público. Es muy significativo que la inmensa mayoría de los sistemas públicos de enseñanza en Europa le den importancia a la enseñanza de la religión (ER) aunque no haya claridad respecto a cómo enseñar esta materia. En este escenario, hay un cierto consenso en la academia y sobre todo en las instituciones europeas a favor de la enseñanza no confesional del fenómeno religioso. En este artículo nos proponemos comprender los motivos de esta preferencia así como ofrecer una valoración ponderada. Iniciamos el itinerario presentando sintéticamente las orientaciones que ofrece el marco institucional europeo sobre el lugar de la ER en el sistema de enseñanza público. A continuación, el texto describe diferentes implementaciones del modelo no confesional en varios estados europeos. Más allá de la mera descripción, en la sección dedicada a la valoración sopesamos las fortalezas de dicho modelo, al tiempo que identificamos algunos desafíos que deberá afrontar en el futuro. Concluimos con una reflexión final sobre la futura evolución del modelo.

## I. EUROPA ANTE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN (ER)

La gestión del fenómeno religioso en el espacio público es un tema abierto<sup>2</sup>, como indican los sistemas educativos públicos actuales<sup>3</sup>. De hecho, el concepto mismo de secularidad y su aplicación tiene distintas interpretaciones y

vamos a tener como referencia las consideraciones hechas por Berger en el texto señalado (pp. 17-42) y los matices que nosotros mismo hemos indicado en el artículo Luzio Uriarte y Lidia Rodríguez, “Religion at School in Secular Europe”, *Religions* 14: 700 (2023), pp. 3-4. Respecto al concepto de secularidad tomamos como referencia lo planteado por Charles Taylor en su texto “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en *El poder de la Religión en la Esfera Pública*, ed. por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (Madrid: Trotta, 2011), 39–60.

2 Berger, *Los numerosos altares...*; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC, 2000); Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición....”

3 Miquel Àngel Essomba, “Implicaciones organizativas de la diversidad religiosa y de creencia en la escuela. Principios, valores y temas clave”, en *Dioses en las Aulas. Educación y Diálogo Interreligioso*, ed. por José Luis Álvarez y Miquel Àngel Essomba (Barcelona: Graó, 2012), 189–209; Luzio Uriarte y Lidia Rodríguez, “Religion at School in Secular Europe”, *Religions* 14: 700 (2023). <https://doi.org/10.3390/rel14060700>; Flavio Pajer, “Cómo y por qué Europa enseña las religiones en la escuela: Los tres paradigmas”, *Revista Electrónica de Educación Religiosa* 5 (2015): 1–24. <http://www.reer.cl/index.php/reer/article/view/40..>

concreciones<sup>4</sup>. Taylor<sup>5</sup> caracteriza la secularidad como un espacio donde entran en diálogo diferentes "doctrinas comprensivas del bien", en términos de Rawls<sup>6</sup>. La realidad europea, en la que confluyen diversas cosmovisiones, convierte a la ER, confesional o no, en un interesante laboratorio para analizar las relaciones entre secularidad y fenómeno religioso<sup>7</sup>, y es en este contexto donde se presentan las recomendaciones europeas.

### 1.1. UNA PREOCUPACIÓN RECIENTE

El debate sobre el lugar que debería ocupar la enseñanza de la religión en el sistema educativo público es relativamente reciente. Algunos autores señalan los atentados del 11-S como el punto de inflexión en esta reflexión<sup>8</sup>. La Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE) ha publicado una serie de documentos no vinculantes que recogen la preocupación que genera en las sociedades occidentales el auge de ciertos fundamentalismos religiosos de carácter violento<sup>9</sup>. Por su parte, la UE solo se ha pronunciado sobre la ER en su Carta de Derechos Fundamentales (2000)<sup>10</sup>, ya que su ámbito competencial no incluye intervenir en los ordenamientos jurídicos de cada Estado en materia de educación. Este hecho podría explicar que las únicas publicaciones emitidas por la Comisión Europea se centran en promover la investigación sobre las formas de ER a partir de dos iniciativas: el proyecto REDC 2006-2009 y el programa "Belieforama" 2009-2012. Como resultado, se proponen varias iniciativas no vinculantes para los Estados miembro: 1) fomentar la coexistencia

4 Jacques Berlinerblau, *Secularism: The Basics* (New York: Routledge, 2022); Berger, *Los numerosos altares...*; Taylor, "Por qué necesitamos una redefinición...", 9-60; Uriarte y Rodríguez, "Religion at School in Secular Europe".

5 Taylor, "Por qué necesitamos una redefinición...".

6 John Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1978).

7 Uriarte y Rodríguez, "Religion at School in Secular Europe", 2-4.

8 Robert Jackson, "Teaching about Religions in the Public Sphere: European Policy Initiatives and the Interpretive Approach". *Numen* 55 (2008): 151-182. <https://doi.org/10.1163/156852708X283032>; "Is diversity changing religious education? Religion, diversity and education in today's Europe", en *Religious Diversity and Education: Nordic Perspectives*, ed. por Geir Skeie (Münster: Waxmann, 2009), 11-28; "Religious diversity and education for democratic citizenship: The contribution of the Council of Europe", en *International Handbook of Inter-Religious Education*, ed. por Kath Engebretson, Marian Souza, Gloria Durka y Liam Gearon (Dordrecht: Springer, 2010), 1121-1152; *Signposts: Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-Religious Worldviews in Intercultural Education*. Strasbourg (Council of Europe Publishing, 2014).

9 Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (OIDDH) de la OSCE, *Directrices para educadores sobre la manera de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes: Afrontar la islamofobia mediante la educación*, 2012. <https://www.osce.org/files/f/documents/a/2/91301.pdf>.

10 Art 14.



pacífica entre las diversas religiones; 2) promover la gestión de la diversidad; 3) incluir las visiones del mundo, religiosas y no religiosas; y 4) desarrollar la competencia profesional.

## 1.2. DOCUMENTOS EMITIDOS EN EL ÁMBITO EUROPEO

El Consejo de Europa, que aglutina a ministros y representantes de 46 países europeos, y la OSCE, se han pronunciado explícitamente en materia de educación religiosa. Dos tratados internacionales con rango jurídico defienden la enseñanza de las religiones en la escuela pública a partir de los derechos humanos, en particular de la libertad de conciencia: 1) El Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (1950) fundamenta los demás textos emitidos por el Consejo de Europa; su artículo 9 establece que la enseñanza de las creencias religiosas se incluye en el reconocimiento de la libertad religiosa de individuos y comunidades. 2) El Artículo 2 del Protocolo Adicional número 1 al Convenio Europeo de Derechos Humanos (1952) establece el derecho de padres y tutores a escoger la formación religiosa y filosófica de sus hijos en la escuela.

En el ámbito judicial, la Corte de Justicia de la UE no ha dirimido ningún caso directamente relacionado con el tema que nos ocupa, pero sí lo ha hecho el Tribunal Europeo de Derechos Humanos dependiente del Consejo de Europa. González-Varas<sup>11</sup> considera que los Estados no sólo están legitimados para ofrecer una formación en materia religiosa en el marco de la enseñanza formal pública, sino que dicha enseñanza es una obligación positiva del Estado.

Los siguientes documentos son recomendaciones emitidas por el Consejo de Europa, por lo que no son vinculantes: Recomendación 1202 (1993), sobre Tolerancia religiosa en una sociedad democrática; Recomendación 1396 (1999), sobre Religión y Democracia; Recomendación 1720 (2005), sobre Educación y Religión (esta es, sin duda, la más completa hasta el momento); Recomendación CM/Rec (2008)<sup>12</sup>. Otros documentos del Consejo de Europa enfatizan la dimensión de las religiones y de las convicciones no religiosas en la educación intercultural<sup>12</sup>.

11 Alejandro González-Varas, *La Enseñanza de la Religión en Europa* (Madrid: Digital Reasons, 2018), 35-38.

12 Consejo de Europa, *Competencias para una cultura democrática. Convivir en pie de igualdad en sociedades democráticas culturalmente diversas* (Lima: IPEDEHP – Instituto EDUCA - IESPP CREA, 2018). Versión original inglesa realizada en Estrasburgo en 2016. <https://rm.coe.int/libro-competencias-ciudadanas-consejo-europeo-16-02-18/168078baed>.

La lectura de estos textos parece indicar que todavía estamos inmersos en un proceso de reflexión inconcluso. La Recomendación CM/Rec (2008)<sup>12</sup> reconoce de manera explícita “el lugar de las religiones y las convicciones no religiosas en la esfera pública y en la escuela como tema de debate y reflexión”. No obstante, los textos mencionados promueven sin ambages la ER en el marco de la escuela pública<sup>13</sup>.

Ahora bien, estas recomendaciones no circunscriben la enseñanza religiosa a las religiones mayoritarias de una nación. La misma Recomendación 1720 explicita que el objetivo de esta educación es conocer las religiones que se practican en el propio país y en los vecinos, así como reconocer el derecho de cada persona a creer que su religión es la verdadera, sin menosprecio de quien tiene otra, o no la tiene (§ 14.1). Por ello, pide “incluir, con una imparcialidad completa, la historia de las religiones principales, así como la opción de no tener ninguna religión” (§ 14.2). Consecuentemente, esta Recomendación posibilita la articulación de una ER no confesional en el ámbito educativo público que se aproxima a lo que más adelante llamaremos el modelo cultural de ER no confesional. Asimismo, subraya que la enseñanza de las religiones en la escuela pública contribuye a la cohesión social en un mundo plural. Por otra parte, identifica las que considera amenazas graves a las que hacer frente desde la enseñanza escolar: “la ignorancia, los estereotipos y la falta de entendimiento de las religiones” (§ 6) y el fanatismo (§ 7; 14.4). Entre las iniciativas que sugiere para fortalecer la cohesión sobresalen el mencionado diálogo con y entre las religiones (§ 6; 7; 14.6.), y la capacitación en competencias para el diálogo (§ 6; 7; 13; 14.5).

Finalmente, la interculturalidad es el marco educativo que contextualiza la enseñanza del fenómeno religioso en la escuela. Junto a la Recomendación CM/Rec (2008)<sup>12</sup>, “La dimensión de las religiones y de las convicciones no religiosas en la educación intercultural y las Competencias para una cultura de la democracia”, se explicita en dos textos publicados en 2014 por el Consejo de Europa<sup>14</sup>.

13 Recomendación 1720 § 6, § 14

14 Council of Europe, *The Religious Dimension of Intercultural Education* (Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2004); Robert Jackson, *Signposts: Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-Religious Worldviews in Intercultural Education* (Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2014).

### 1.3. DOCUMENTOS EMITIDOS POR LA OSCE

La OSCE afirma en varios documentos que los Estados participantes respetarán los derechos humanos sin distinción por motivo de raza, sexo, idioma o religión, así como las libertades fundamentales, entre las que se incluyen la libertad de pensamiento, conciencia, religión o creencia. Por lo que respecta al tema que nos ocupa, la OSCE ha publicado los *Principios Orientadores de Toledo sobre la Enseñanza de la Religión en las Escuelas Públicas* (2007) y *Libertad de religión o de creencias y seguridad. Manual de orientaciones* (2019), asesorada por la Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (ODIHR).

En línea con las recomendaciones emitidas por el Consejo de Europa, los Principios de Toledo promueven inequívocamente la enseñanza religiosa al afirmar que dicha enseñanza es “un componente esencial de una educación de calidad”<sup>15</sup>. Este documento se sustenta sobre dos convicciones clave: 1) la ER es un factor positivo en la escuela pública que enseña a respetar las creencias de terceros; 2) esta asignatura es importante para reducir la ignorancia y los estereotipos, y con ello, el fanatismo religioso y la conflictividad social.

En la elaboración de futuros planes de estudio, los Principios de Toledo consideran la necesidad de tener en cuenta el pluralismo religioso y laico presente en la escuela y en la sociedad. Vinculan de manera explícita la libertad individual de religión, de pensamiento y de conciencia con la enseñanza de las religiones. Señalan que dicha enseñanza debe impartirse de manera justa, con rigor académico, y en un entorno respetuoso con los derechos humanos. Además, resulta interesante que, en razón del carácter interdisciplinar de la enseñanza acerca de religiones y creencias, estos Principios consideran muy útil que el personal tenga, al menos, una comprensión básica del tema<sup>16</sup>. En definitiva, es una invitación a que la ER no confesional se extienda al conjunto de la comunidad educativa<sup>17</sup>.

15 OSCE y ODIHR, *Principios orientadores de Toledo sobre la enseñanza acerca de religiones y creencias en las escuelas públicas. Elaborado por el Consejo Asesor de Expertos sobre Libertad de Religión o Creencia de ODIHR* (Varsovia: OSCE y ODIHR, 2008), 15.

16 Estos aspectos se detallan, respectivamente, en OSCE y ODIHR, *Principios orientadores de Toledo...*, 14, 84, 17 y 67.

17 Robert Jackson, “The European Dimension: Perspectives on Religious Education from European Institutions, Professional Organisations and Research Networks”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe. Vol. 2 of Religious Education at Schools in Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Philipp Klutz y Monika Solymar, 19-41 (Vienna: Vienna University Press, 2014).

## II. LOS MODELOS NO CONFESIONALES DE ER

Como se desprende de los documentos emitidos por el Consejo de Europa y la OSCE, Europa promueve la enseñanza no confesional de las religiones en la escuela pública. Jackson<sup>18</sup> la define como un modelo educativo que no depende de una tradición religiosa específica, con dos subtipos: el cultural (*learning about religion*) y el ético (*learning from, learning through religion*). Ambos plantean el fenómeno religioso como un dato de realidad que debe ser tenido en cuenta en el currículo escolar; el alumnado deberá adquirir una serie de competencias básicas para comprender la pluralidad que caracteriza la sociedad contemporánea y actuar en consecuencia.

A continuación, se presentan las características generales -sin pretensión de exhaustividad- de los modelos cultural y ético, con ejemplos de países donde se han implementado. Terminamos con un tercer grupo que combina ambas propuestas, al que denominamos “prácticas híbridas”.

### 2.1. EL MODELO ÉTICO

El modelo ético busca responder a la necesidad de cohesión social en una situación caracterizada por el pluralismo<sup>19</sup>. A menudo, la secularidad y el pluralismo de cosmovisiones van de la mano, lo cual es especialmente relevante en el caso de las tradiciones religiosas. Estas pueden convertirse, bien en un desafío para la cohesión social, bien en una oportunidad para su construcción. El modelo ético permite tomar conciencia de ello, al tiempo que promueve la empatía hacia lo diverso mediante el encuentro y reconocimiento mutuo de diversas tradiciones religiosas y no religiosas.

Esta propuesta se hace eco de la Recomendación 1720, al asumir que en las sociedades secularizadas contemporáneas conviven múltiples doctrinas comprensivas del bien, ya sean religiosas, o no. Estas son valoradas positivamente, siempre y cuando respeten una ética de mínimos, en línea con los Principios de Toledo. Dado que pone el foco en el potencial ético, su objetivo es identificar lo que cada una de dichas propuestas puede aportar al bienestar y a la cohesión social, lo cual implica educar en la gestión personal y social del pluralismo ético y de creencias. En cierta medida, se alinea con el planteamiento de

18 Jackson, *Signposts...*; está basado en Grimmit, *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE* (Essex: McCrimmon 2000).

19 Berger, *Los numerosos altares....*

postsecularidad de Habermas<sup>20</sup>, ya que acepta la presencia pública de la religión sin necesidad de disolver sus aportaciones éticas en una racionalidad secularizada y universal.

En segundo lugar, el modelo ético asume el respeto hacia la dignidad de las personas, tal y como manifiestan repetidamente los documentos emitidos por el Consejo de Europa. Se busca respetar la libertad de la persona y sus elecciones en cuanto a valores y creencias, siempre y cuando se mantengan dentro del marco de los derechos humanos.

En este contexto, la educación en valores y la legitimación de los mismos desde las diferentes cosmovisiones supone un gran desafío, ya que la sensación subjetiva de libertad ante las muchas opciones abiertas vuelve el tejido social más frágil: compartir unos valores mínimos es esencial para lograr una cohesión social básica. El modelo ético podría aportar una metodología pedagógica dialógica que ayude “a los alumnos a entrar en el punto de vista del compañero de clase para remontar sus valores y construir un pensamiento común en el aula”<sup>21</sup>.

En línea con la Recomendación 1720, la materia dedicada al estudio del fenómeno religioso está integrada en el currículo escolar con carácter obligatorio, en pie de igualdad con otras asignaturas. Los organismos públicos correspondientes se encargan de la formación y de la adecuada selección del personal docente, el cual (independientemente de sus convicciones personales) debe ofrecer en el aula una visión neutral de las diversas cosmovisiones. El modelo ético exige una adecuada formación filosófica que capacite al docente para comprender lo esencial de las diferentes tradiciones religiosas y otras doctrinas comprensivas del bien. Al mismo tiempo, debe ser competente en mediación cultural, dado el contexto de pluralidad en el que conviven diferentes tradiciones socio-culturales y religiosas.

Dejamos fuera de este modelo países en los que se ofrece la asignatura de ética como alternativa a la ER, como sucede en Austria<sup>22</sup>, Bélgica, República

20 Jürgen Habermas, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos* (Madrid: Trotta, 2009), 64-80; *Mundo de la vida, política y religión* (Madrid: Trotta 2015), 263-278; Valeria Fabretti, “Learning from religions. Post-secular Schools and the Challenge of Pluralism”, *Italian Journal of Sociology of Education* 5 (2013): 56-58. [http://ijse.padovauniversitypress.it/system/files/papers/2013\\_2\\_3.pdf](http://ijse.padovauniversitypress.it/system/files/papers/2013_2_3.pdf).

21 Tiziano Telleschi, “Educación en valores para una convivencia intercultural menos conflictiva: perspectivas morales y religiosas”, *Revista de Paz y Conflictos* 10 (2017): 60. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v10i2.6498>.

22 Aunque Austria ofrece una clase de ética alternativa a la ER confesional, en los últimos años ha cobrado fuerza una corriente a favor de que esta materia sea obligatoria para todos y así se ha planteado en la Asamblea Nacional. Elisabeth Waldl, “Austria: Education on religion in a transformation process”, en *Education and Religion in Europe. A dossier by EARS on the role of religion in education in 17 European*

Checa, Alemania, Croacia, Lituania o Reino Unido. En los dos siguientes casos, la materia explicita las aportaciones de las diferentes tradiciones religiosas.

Eslovenia se acerca al modelo ético<sup>23</sup>, aunque con matices. La asignatura de ética es obligatoria, pero la Ley de Escuelas Secundarias en su artículo 33 introduce los llamados “contenidos opcionales obligatorios”, que brinda a los estudiantes la posibilidad de elegir un programa relacionado con la religión<sup>24</sup>. Los alumnos pueden optar por una materia que combina ética y religión, ofrecida de forma no confesional. En la escuela secundaria pública, los estudiantes adquieren conocimientos de religión transversalmente, en materias como historia, geografía, sociología, filosofía, psicología y lengua eslovena, cuyos libros de texto introducen las tradiciones religiosas y sus textos sagrados.

La evolución de Luxemburgo merece una atención especial: partiendo de una ER confesional debido a los acuerdos establecidos con las comunidades católica, protestantes, judía, ortodoxa y anglicana, transitó hacia un modelo ético de ER no confesional con una nueva asignatura optativa en 2012, dedicada a la educación en valores que incluía el fenómeno religioso<sup>25</sup>. En 2017 desembocó en un modelo laico similar al francés, al abolir las clases de ER confesional e introducir la asignatura “Vida y Sociedad”, cuyos principales objetivos son el fomento de la tolerancia, el aprendizaje en un pensamiento crítico y reflexivo, y la exploración de las grandes preguntas acerca de la vida y la sociedad<sup>26</sup>.

## 2.2. EL MODELO CULTURAL

El modelo cultural, por su parte, percibe el fenómeno religioso como un dato objetivo presente a lo largo de la historia en todas las culturas, el cual ha

*countries*, ed. por Ghila Amati, Anne Clerx y Martha Scott-Cracknell (EARS-European Academy on Religion and Society, 2021), 5-6. <https://europeanacademyofreligionandsociety.com/wp-content/uploads/2021/06/EARS-dossier-Education-and-Religion-in-Europe.pdf>

23 Stauko Gerjolj y Andrej Saje, “Religious Education at Schools in Slovenia”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Martin Jäggle and Thomas Schlag (Göttingen: V & R Unipress, 2016), 249-267.

24 Drago Čepar, “Religious education in the Republic of Slovenia”, en *The Routledge International Handbook of Religious Education*, ed. por Derek Davis y Elena Miroshnikova (Taylor & Francis Group: London-New York, 2012), 321.

25 Jean-Louis Zeien y Jean-Marie Weber, “Religious Education at Schools in Luxembourg”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Robert Jackson y Martin Jäggle (Vienna University Press: V & R unipress, 2014), 151-152.

26 Leni Franken, “Autonomy and Shared Citizenship: A ‘Neutral’ Justification for RE”, en *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, ed. por Olof Franck y Peder Thalen (London: Palgrave Macmillan, 2021), 2019.

contribuido de forma significativa a la constitución de las mismas. En la actualidad, sigue presente en la sociedad y condiciona la vida de los ciudadanos, de ahí que deba ser comprendido adecuadamente para lograr una buena integración en el tejido social, y más específicamente, en el mundo laboral. Ambas ideas están de manera implícita a la base de todos los documentos presentados en la sección anterior.

El modelo cultural se adecúa al marco educativo que apreciamos en las recomendaciones del Consejo de Europa. Junto a los responsables de política educativa, también deberían tenerse en cuenta las distintas tradiciones religiosas a través de sus representantes<sup>27</sup>. Aunque se tiende a priorizar las tradiciones religiosas mayoritarias o más influyentes, no niega la posibilidad teórica de incluir en el currículo a grupos minoritarios. Si se enfocara hacia la interculturalidad, el modelo priorizaría el estudio de las interacciones entre las diversas religiones; enfocado hacia la multiculturalidad, se focalizaría en sus diferencias<sup>28</sup>. En cualquier caso, es necesario respetar los aspectos diferenciales de cada religión, al tiempo que subrayar lo que comparten e identificar qué hay de beneficioso para la construcción de una sociedad plural, justa y democrática.

En sintonía con la Recomendación 1720, en el modelo cultural la materia dedicada al estudio del fenómeno religioso se integra en el currículo básico, con lo que todo el alumnado cursa la asignatura durante el periodo de enseñanza obligatoria, independientemente de sus creencias personales. Como en el caso del modelo ético, la selección y la formación del profesorado son reguladas por el Estado y siguen los mismos criterios que se aplican en otras materias escolares. En concreto, junto a las competencias pedagógicas, el perfil debe incluir un conocimiento específico de la diversidad religiosa desde las ciencias sociales, la filosofía y la teología. Las ciencias sociales ocupan un lugar privilegiado, ya que este modelo procura lograr una comprensión objetiva (dicho de otro modo: acorde al conocimiento científico)<sup>29</sup> del fenómeno religioso, en paridad con otros saberes necesarios para la vida social. En todo caso, deben evitarse interpretaciones esencialistas y ahistóricas del mismo<sup>30</sup>. Por último, el profesorado

27 Francesc Torradeflot, “El modelo Unescocat: una propuesta educativa integral para tratar la diversidad religiosa y el diálogo interreligioso en la escuela”, en *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, coord. por José Luis Álvarez Castillo y Miquel Àngel Essomba Gelabert (Barcelona: Grao, 2012), 226.

28 Akkari y Radhouane, *Intercultural Approaches...*, 16.

29 Pajer, “Cómo y por qué Europa enseña las religiones...”, 9.

30 Abdeljalik Akkari y Myriam Radhouane, *Intercultural Approaches to Education: From Theory to Practice* (Dordrecht: Springer, 2022), 160-161.

debe adquirir las competencias necesarias para dialogar con lo diverso y la capacidad de empatía<sup>31</sup>.

Si nos fijamos en países donde se ha implementado el modelo cultural, apreciamos en Dinamarca, Noruega, Suecia, Holanda y Reino Unido un enfoque centrado en lo histórico-fenomenológico e histórico-comparado (también característico del cantón de Ticino, Suiza, y la República Checa), que corre paralelo a otro que estudia la historia del cristianismo autóctono, como Rumanía. A continuación, ofrecemos varios ejemplos del primer caso.

Desde 1997, Suecia imparte con carácter obligatorio desde el primer curso de Primaria hasta la Secundaria Superior la materia “Conocimiento de las religiones”. El estudiante se familiariza con las diferentes religiones, visiones del mundo y éticas, lo que se hace en aulas de confesionalidad mixta. La enseñanza debe ser neutral en relación con las diferentes religiones y cosmovisiones<sup>32</sup>, si bien la materia curricular ha sido aconfesional desde 1962. De carácter integrador, el actual plan de estudios sueco de ER se categoriza como un currículo académico racionalista<sup>33</sup>.

Inglaterra<sup>34</sup>, Gales y Escocia<sup>35</sup> incluyen el estudio de la diversidad religiosa como un elemento clave de la educación religiosa, asociado en ocasiones al objetivo de ayudar a los jóvenes a formular sus propios puntos de vista, respetando al mismo tiempo el derecho de los demás a expresar diferentes posiciones religiosas o no religiosas. En Escocia, la temática se ha ampliado para incluir perspectivas religiosas y no religiosas sobre cuestiones morales, con la intención de brindarles una comprensión adecuada de las diversas creencias, prácticas y valores religiosos de la ciudadanía<sup>36</sup>.

El cantón de Ticino imparte desde el curso 2011/2012 la asignatura “Religión y Cultura”, con énfasis en la enseñanza acerca de la religión (*teaching*

31 Torradeflot, “El modelo Unescocat: una propuesta educativa integral para tratar la diversidad religiosa y el diálogo interreligioso en la escuela”, 224.

32 *Swedish School Law* (2010) 800.6§. [http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/skollag-2010800\\_sfs-2010-800](http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/skollag-2010800_sfs-2010-800).

33 Kerstin vom Brömsen y Graeme Nixon, “Religious Education Curriculum Constructions in Northern and Western Europe: A Three-Country Analysis”, en *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, ed. por Olof Franck y Peder Thalen (London: Palgrave Macmillan, 2021), 70-72.

34 Brian Gates y Robert Jackson, “Religion and Education in England”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Robert Jackson y Martin Jäggle (Vienna University Press: V & R unipress, 2014), 65-98.

35 James C. Conroy, “Religion Education at Schools in Scotland”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 2*, 233-260.

36 Conroy, “Religion Education at Schools in Scotland”.



*about religion*). En el programa de Primaria sustituye a “Historia Bíblica”, y en Secundaria, a “Educación Religiosa Interconfesional”, donde desde la implantación de la nueva materia se incluye el estudio igualitario de las cinco religiones mayoritarias del mundo: cristianismo, judaísmo, islam, hinduismo y budismo<sup>37</sup>. La asignatura debe ser impartida por docentes capacitados y “neutrales”, lo que descarta a sacerdotes o pastores sin formación específica.

### 2.3. PRÁCTICAS HÍBRIDAS

En algunos de los casos estudiados, la enseñanza del fenómeno religioso combina la racionalidad de los modelos ético y cultural, de tal manera que resulta difícil adscribirlos de manera exclusiva a uno u otro, como algunos Estados alemanes, Suecia y Montenegro.

En Bremen, Berlín y Brandenburgo<sup>38</sup>, donde la ER no es obligatoria, aquellos que no la deseen cursar pueden asistir a asignaturas variadas, como lecciones de vida ofrecidas por la Asociación Humanista o enseñanza no confesional de la religión<sup>39</sup>.

En paralelo con el modelo cultural, Suecia promueve que la escuela promueva “la inviolabilidad de la vida humana, la libertad individual e integridad, el igual valor de todas las personas, la igualdad entre hombres y mujeres, y la solidaridad con los débiles y vulnerables”<sup>40</sup>. Por ello, en los últimos quince años se han desarrollado materias relacionadas con competencias educacionales para la vida (en sueco, *livskunskap*) que incluyen desde programas anti-bullying, educación sexual, prevención de drogas y alcohol, hasta referencias religiosas más

37 Thomas Schlag, “Religious Education at Schools in Switzerland”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag (Göttingen: V & R Unipress, 2016), 281-282.

38 Kenngott, Eva-Maria, “Life Design-Ethics-Religion Studies: non-confessional RE in Brandenburg (Germany)”, *British Journal of Religious Education* 39 n°1 (2017): 40-54, DOI: 10.1080/01416200.2016.1218223.

39 Han Chang, “Germany: Coping with diversity in Religious Education”, en *Education and Religion in Europe...*, 29-31; Martin Rothgangel, Hans-Georg Ziebertz en cooperación con Philipp Klutz, “Religious Education at Schools in Germany”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag (Vienna University Press: V & R unipress, 2016), 115-148.

40 The Swedish National Agency for Education. *Curriculum for the compulsory school, preschool class and school-age educare* (2018), 5. <https://www.skolverket.se/download/18.31c292d516e7445866a218f/1576654682907/pdf3984.pdf>.

explícitas, por ejemplo, al budismo e hinduismo. No obstante, apenas se incluye la forma en que la educación religiosa puede contribuir a tales cuestiones<sup>41</sup>.

Por último, el Estado de Montenegro no contempla la ER dentro de la educación pública, pero sí oferta la asignatura de “Educación cívica”, de carácter obligatorio. Entre otros muchos temas aborda el fenómeno religioso, aunque de forma bastante marginal<sup>42</sup>.

Por otra parte, en la literatura consultada encontramos la variante del modelo interreligioso confesional, si bien en su origen es claramente confesional, como los casos de Austria, Alemania y Bosnia Herzegovina.

Austria y Alemania han realizado intentos de educación interreligiosa en aulas compartidas por numerosos alumnos de distintas confesiones, en las que participan docentes de diferente afiliación religiosa<sup>43</sup>.

Tras múltiples intentos fallidos, Bosnia Herzegovina puso en marcha en 2002 la asignatura “Cultura de las religiones” con diversos objetivos: adquirir un conocimiento básico del mundo religioso, promocionar el diálogo interreligioso y fomentar la educación en valores<sup>44</sup>. Los contenidos y la orientación pedagógica y didáctica son el resultado de un acuerdo de mínimos entre las diferentes tradiciones religiosas presentes en el territorio, aunque las confesiones mayoritarias todavía muestran poca sensibilidad hacia el pluralismo religioso, tal y como se aprecia en los libros de texto para la ER<sup>45</sup>.

Para finalizar este apartado, presentamos cuatro casos, en los que se combina la enseñanza confesional de las religiones implantadas en el territorio (cristianismo e islam) con una asignatura que respondería al modelo ético o cultural.

41 Christina Osbeck y Geir Skeie, “Religious Education at Schools in Sweden”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 3: Northern Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag (Vienna University Press: V & R unipress, 2014), 249-250.

42 Emil Saggau, Sabina Pacariz y Vladimir Bakrac, “Religious Education at Schools in Montenegro”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 5: Southeastern Europe*, ed. por Martin Rothgangel, Ednan Aslan y Martin Jäggle (Göttingen: V & R Unipress, 2020), 181-182.

43 Jonas Kolb, “Modes of Interreligious Learning within Pedagogical Practice. An Analysis of Interreligious Approaches in Germany and Austria”, *Religious Education* 116 (2021): 142-156. <https://doi.org/10.1080/00344087.2020.1854416>.

44 Zrinka Štimac, “Religious Education at School in Bosnia and Herzegovina”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 5*, 63.

45 Štimac, “Religious Education at School in Bosnia and Herzegovina”, 65-66.

En España, aunque la ER ha sido históricamente de carácter confesional, la vigente LOMLOE<sup>46</sup> especifica que “se podrá establecer la enseñanza no confesional de cultura de las religiones”, asignatura que respondería al modelo de *learning about religion*<sup>47</sup>. Sin embargo, esta posibilidad no se ha desarrollado ni concretado, más allá de algunas propuestas autonómicas interesantes<sup>48</sup>, como la del Proyecto Unescocat en Cataluña, que busca una educación no confesional de la educación religiosa enfatizando los textos religiosos que hablan de compasión y no violencia<sup>49</sup>.

Desde la década de 1970, Noruega permite incluir una educación religiosa paralela para aquellos alumnos que no sean miembros de la Iglesia de Noruega. En la práctica, esto condujo a implantar en muchos lugares del país una asignatura alternativa llamada “posturas de vida” o “visiones del mundo”, la cual aborda diferentes religiones y visiones del mundo<sup>50</sup>.

En Turquía, la enseñanza de la cultura religiosa y del conocimiento ético está asegurada constitucionalmente<sup>51</sup>. Desde 2012, el sistema educativo público admite la ER confesional musulmana, no obligatoria para los estudiantes que pertenecen a otra religión. Es un caso especialmente significativo, ya que esta asignatura se imparte en una sociedad, en la que el 98% de la población se identifica como musulmana. La materia tiene un perfil basado en las ciencias sociales y busca desarrollar valores democráticos y cívicos que permitan la participación social, la valoración positiva del fenómeno religioso y la generación de una cultura religiosa amplia<sup>52</sup>. El currículo del profesorado que imparte esta

46 Boletín Oficial del Estado, núm. 340, de 30 de diciembre de 2020, páginas 122868 a 122953, Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2020-17264>.

47 Olmedo Pelayo y José Daniel (coord.); Rodríguez, Almudena y Antón, Concha, “Conviv@la: ¿preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad”, (Observatorio del pluralismo religioso en España, 2022) 28. [https://observatorioreligion.es/informes/conviv\\_ula\\_preparados\\_para\\_lo\\_diverso\\_escuela\\_factor\\_religioso\\_y\\_gestion\\_de\\_la\\_diversidad/index.html](https://observatorioreligion.es/informes/conviv_ula_preparados_para_lo_diverso_escuela_factor_religioso_y_gestion_de_la_diversidad/index.html).

48 Nuria Llevot-Calvet, Olga Bernad-Cavero y Jordi Garreta-Bohaca, “Religious Education in Schools as a Necessity in a Secular State: the Perspective in Catalonia. Religion in Secularized and Post-Secularized Europe”, en *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A multi-disciplinary and Multi-sites Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*, ed. por Laura Zanfrini, (London: Brill, 2020), 770-782.

49 Torradeflot, “El modelo Unescocat: una propuesta educativa integral para tratar la diversidad religiosa y el diálogo interreligioso en la escuela”.

50 Geir Skeie, “Dealing with Religion in Education in Post-religious and Post-secular Times”, en *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, ed. por Olof Franck y Peder Thalen (London: Palgrave Macmillan, 2021), 45-46.

51 Pinar Usta Dogan, “Religious Education at Schools in Turkey”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 5*, 247 y 260.

52 Dogan, “Religious Education at Schools in Turkey”, 255-256.

asignatura está regulado por el Consejo de Educación Superior, aunque se imparte en facultades de teología y facultades de la disciplina islámica<sup>53</sup>.

Por último, Azerbaiyán tiene una constitución secular que distingue entre el Estado y las tradiciones religiosas dentro de una sociedad mayoritariamente musulmana. Al igual que en Turquía, aunque con menos intensidad, el sistema educativo contempla una materia llamada “Conocimiento de la vida” (*life knowledge*) que incluye una presentación del hecho religioso y una descripción de las tradiciones religiosas mayoritarias<sup>54</sup>.

### III. VALORACIÓN

Abordamos, en primer lugar, las aportaciones y los desafíos que enfrenta el modelo no confesional de ER y su coherencia con los documentos publicados por el Consejo de Europa y las OSCE. A continuación, realizamos algunas sugerencias que apuntan a la futura implementación del modelo.

#### 3.1 APORTES Y DESAFÍOS

Como queda dicho, el sistema educativo público es un espacio privilegiado donde observar la compleja relación entre secularidad y fenómeno religioso, del que destacamos una triple cuestión: 1) la secularidad contemporánea no conduce forzosamente a la marginación del hecho religioso<sup>55</sup>, 2) pero aquella necesita gestionar la pluralidad de cosmovisiones, 3) que a su vez constituye un desafío para la cohesión social<sup>56</sup>. Si bien la religión no aspira en la actualidad a dirigir los destinos de la sociedad secularizada, tampoco tiende a diluirse en ella<sup>57</sup>.

El sistema educativo público también es un espacio donde se juega el futuro de la sociedad, y aquí es donde se sitúan las reflexiones desarrolladas durante las dos últimas décadas en Europa acerca del lugar que debería ocupar la ER en la escuela. Como se constata en el primer apartado, los proyectos promovidos

53 Dogan, “Religious Education at Schools in Turkey”, 265-266.

54 Rashad Huseynov, “Religious Education at Schools in Azerbaijan”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 5*, 62-63.

55 José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC, 2000); Berger, *Los numerosos altares...*

56 Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”; Berger, *Los numerosos altares...*

57 Milot, “The religious dimension in intercultural education”, 20.

por la Comisión Europea<sup>58</sup> y los documentos emitidos bajo el auspicio del Consejo de Europa remarcan la importancia de incluir explícitamente el fenómeno religioso en el currículo de la enseñanza pública en perspectiva científica. Al mismo tiempo, alertan del peligro del fanatismo, se oponen a cualquier tipo de adoctrinamiento y promueven el encuentro y el diálogo interreligioso en un contexto de interculturalidad<sup>59</sup>.

Entendemos que el modelo no confesional de la ER presentado en las páginas anteriores con sus diferentes variantes sintoniza con dichas orientaciones por, al menos, los siguientes motivos. En primer lugar, supera el planteamiento de secularidad cerrada y da carta de naturaleza al fenómeno religioso, también en el ámbito público. En segundo lugar, propone una gestión positiva del pluralismo y de la diversidad religiosa: valora favorablemente el fenómeno religioso en la historia y en la actualidad; normaliza el pluralismo de cosmovisiones, ya sean religiosas o no<sup>60</sup>; busca fórmulas que atiendan a la diversidad de identidades y, al mismo tiempo, favorezcan la convivencia y la cohesión social<sup>61</sup>. En tercer lugar, respeta la conciencia individual y evita adoctrinar. Por último, se presenta como una fórmula eficaz para contrarrestar el fundamentalismo religioso, cuya expansión se vincula con la falta de cultura religiosa, que a su vez fomenta los estereotipos, la falta de comprensión mutua y de aceptación de la diversidad<sup>62</sup>.

Con todo, no se ha alcanzado un consenso en algunas cuestiones que siguen generando controversia y suponen claros desafíos para el modelo no confesional.

El primer desafío identificado es la posibilidad real de contrarrestar el avance de los fundamentalismos religiosos. Este fenómeno, transversal y multifactorial<sup>63</sup>, supone una seria amenaza para la cohesión social, ya que puede provocar conflictos relacionales de calado. Ante la pregunta de qué modelo de ER resulta más eficaz para afrontar los fundamentalismos con efectividad,

58 Uriarte y Rodríguez, "Religion at School in Secular Europa", 5.

59 Cesar Bîrzéa, "The education policy perspective", en *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book for Schools*, ed. por John Keast (Strasbourg: Council of Europe, 2007), 11.

60 Valeria Fabretti, "Learning from religions. Post-secular Schools and the Challenge of Pluralism", 55; 58-60.

61 Milot, "The religious dimension in intercultural education", 22.

62 Recomendación 1720; OSCE y ODIHR, *Principios orientadores de Toledo...*, 9.

63 Ana Millán Jiménez y María Isabel Sánchez-Mora Molina, "¿Contribuyen las creencias religiosas a la polarización social?", *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 285-304. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.285>. Richard Antoun, *Understanding Fundamentalism* (New York: Rowman-Littlefield, 2008), 73; Benjamin Beit-Hallahmi y Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (New York: Routledge, 1997), 233; Berger, *Los numerosos altares...*, 31-32; Luis Duch, *Antropología de la Ciudad* (Barcelona: Herder, 2015), 475.

entendemos que cada uno de los modelos propuestos exhibe debilidades y fortalezas, aunque carecemos de estudios empíricos al respecto. Quizás el único punto de consenso es que, a mayor ignorancia del fenómeno religioso, más probabilidades de que avancen los postulados fundamentalistas.

El segundo desafío que presentamos tras el análisis del modelo no confesional de ER son las consecuencias éticas del hecho religioso en un contexto pluralista. Toda tradición religiosa conlleva una ética de máximos, aunque el núcleo de la experiencia religiosa no sea, por lo general, un código moral. Con frecuencia, dicha ética de máximos se vincula con una verdad revelada de carácter absoluto, lo que puede generar conflictos en el marco secular entre las pretensiones de ultimidad, no solo de las diferentes tradiciones religiosas, sino también de otras doctrinas comprensivas del bien.

El tercer y último desafío es que constatamos un claro desajuste entre las recomendaciones señaladas y las prácticas analizadas: el modelo más asentado en Europa sigue siendo el confesional<sup>64</sup>, para lo cual podemos aducir tres posibles razones.

La primera razón sería el recorrido histórico específico de cada región, con un pasado más o menos traumático y con un presente en el que confluyen diferentes agentes sociales (religiosos, políticos, económicos, ideológicos) con intereses en tensión que establecen un precario equilibrio<sup>65</sup>, a la espera de futuros consensos, o bien de posibles rupturas.

La segunda razón es la incertidumbre<sup>66</sup> que caracteriza el actual contexto sociocultural, pluralista y en constante transformación. En pocos años hemos pasado de hablar de una sociedad “secularizada”<sup>67</sup> a “post-secularizada”<sup>68</sup>, “pluralista”<sup>69</sup>, “post-moderna”<sup>70</sup>, etc., sin alcanzar un acuerdo en cuanto al lugar y la función del fenómeno religioso. Resulta muy ilustrativo el estudio realizado

64 Birzúa, “The education policy perspective”, 11.

65 Robert Jackson, “Introduction: Diversity and Change regarding ‘Religious Education’ in Western Europe”, en *Religious Education at Schools in Europe. Part 2*, 15; Winfried Löffler, “Secular Reasons for Confessional Religious Education in Public Schools”, *Daedalus* 149 (2020): 119–134. doi.org/10.1162/DAED.a\_01807, 122–123.

66 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. (Barcelona: Paidós, 1998).

67 Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2015).

68 Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión* (Madrid: Trotta, 2015), 263–278; *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos* (Madrid: Trotta, 2009), 64–80.

69 Berger, *Los numerosos altares...*

70 Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1988); *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura* (Estella: Verbo Divino, 1991).

en Cataluña con los directores de centros educativos: quienes están más expuestos al pluralismo cultural y religioso son más reticentes a la hora de integrar en el currículo el fenómeno religioso, a diferencia de los directores de centros más homogéneos desde el punto de vista cultural y religioso<sup>71</sup>.

La tercera posible razón de la prevalencia del modelo confesional son las tensiones que quedan sin resolver en la fundamentación teórica del modelo no confesional, como la pretensión de ofrecer una presentación científica y neutral del fenómeno religioso, o la de compartir en el aula la experiencia vital que suscita la pertenencia religiosa<sup>72</sup>. Aunque ambas pretensiones no son incompatibles, hay un debate abierto sobre los contenidos y la pedagogía empleada. Asumen cuestiones tan relevantes como el riesgo de adoctrinamiento o de dogmatismo, la posibilidad de comprender el hecho religioso cabalmente<sup>73</sup>, el peligro de reducir las religiones a su funcionalidad y a sus características objetivadas<sup>74</sup>, etc. El modelo no confesional prioriza la neutralidad científica pero, de alguna manera, deberá integrar la dimensión vivencial, esencial para el fenómeno religioso.

### 3.2. SUGERENCIAS

A pesar de los desafíos, las tensiones y los desajustes presentados arriba, el modelo no confesional de ER demuestra su pertinencia y su adecuación a las declaraciones en materia de educación religiosa del Consejo de Europa y la OSCE. A continuación, ofrecemos algunas sugerencias para futuras implementaciones del modelo.

En primer lugar, partimos del consenso casi mayoritario de que el sistema educativo público debe incorporar el fenómeno religioso en el currículo escolar, pero del disenso en el modo de hacerlo. Parece evidente que estamos en un camino de búsqueda necesitado de avanzar en aprendizajes significativos, por lo

71 Ruth Vilà, Montserrat Freixa, Angelina Sanchez-Martí y María José Rubio, "Head teachers' attitudes towards religious diversity and interreligious dialogue and their implications for secondary schools in Catalonia", *British Journal of Religious Education*. (2019): 186-190. doi: 10.1080/01416200.2019.1584742.

72 Leni Franken y Patrick Loobuyck, "Neutrality and impartiality in RE: an impossible aim?", *British Journal of Religious Education*, 39, n°1 (2017): 1-6. DOI:

10.1080/01416200.2016.1218219; Löffler. "Secular Reasons for Confessional...", 126.

73 David Kennedy, "Encounters with Truth: The Hermeneutical Task of Religious Education in the Republic of Ireland" (Tesis doctoral, Institute of Education, School of Human Development, Dublin City University, 2021), <https://doras.dcu.ie/26194>; Brenda Watson, "Secularism, Schools and Religious Education", en *Inspiring Faith in Schools: Studies in Religious Education*, ed. por Marius Felderhof, Penny Thompson y David Torevell (London: Taylor y Francis, 2007), 10.

74 Löffler, "Secular Reasons for Confessional...", 125-126

que consideramos de gran importancia impulsar una investigación aplicada y coordinada a nivel internacional que nos permita evaluar las experiencias llevadas a cabo y realizar propuestas innovadoras.

En segundo lugar, se acusa al modelo no confesional de describir de forma teórica y aséptica el fenómeno religioso, sin dar debida cuenta del carácter experiencial y totalizante del mismo. Consideramos que trabajar en colaboración con las tradiciones religiosas representadas en la sociedad permitiría abordar esta cuestión, participando en el diseño curricular sin necesidad de asumir el modelo confesional de ER. Otra posible línea de acción sería que el sistema educativo público ofreciera diferentes modelos de ER en clave de complementariedad, en lugar de exclusión tal y como sucede en la actualidad, a la búsqueda de una síntesis que no hemos alcanzado todavía.<sup>75</sup>

En tercer lugar, y en línea con la sugerencia anterior, el modelo no confesional se podría enriquecer gracias a iniciativas de diálogo interreligioso en el aula. Con ello, el ámbito escolar contribuiría de manera significativa al encuentro entre religiones, no siempre fácil de lograr en otros entornos sociales.

Por último, sea cual fuere el modelo de ER, consideramos de gran importancia que la formación del profesorado incluya conocimientos sobre la diversidad cultural y religiosa, así como la adquisición de competencias en gestión de la misma.

## CONCLUSIÓN

La academia parece compartir mayoritariamente la conclusión de que el fenómeno religioso no tiende a debilitarse o diluirse en la sociedad secular, aunque está experimentando cambios significativos en el contexto de un pluralismo religioso creciente. En la actualidad, el hecho religioso sigue siendo un factor social significativo, por lo que el sistema educativo público debe dar cuenta de él si desea socializar eficazmente a las nuevas generaciones. Las instituciones coinciden en que lo contrario sería un error de graves consecuencias para la sociedad futura. No obstante, también resulta evidente que en el sistema educativo

75 Flavio Pajer, “El dilema de la enseñanza religiosa en Europa: ¿Enseñar a creer o a convivir?”, *Revista de Educación Religiosa* 1 (2019): 29-33. <https://repositorio.uft.cl/xmlui/bitstream/handle/20.500.12254/1958/EI%20Dilema%20de%20la%20Ense%C3%B1anza%20Religiosa%20en%20Europa%20en%C3%B1a%20a%20creer%20o%20a%20convivir.pdf?sequence=1&isAllowed=y>



público no se ha alcanzado un consenso a la hora de definir las estrategias pedagógicas para la enseñanza del fenómeno religioso.

El modelo no confesional se sitúa lúcidamente en el contexto de una sociedad plural que acoge diferentes doctrinas comprensivas del bien, desde tradiciones religiosas hasta un amplio abanico de cosmovisiones, y propone una estrategia educativa para gestionar dicha pluralidad en el ámbito escolar. Las ventajas del modelo son claras, tal y como se describe en el texto, pero la práctica mayoritaria de los Estados europeos es el modelo confesional de ER, lo cual contrasta con dicha preferencia institucional. En el artículo apuntamos posibles razones de esta discordancia, como la especificidad histórica de cada región y varias consideraciones que dejamos abiertas ante la necesidad de profundizar en el análisis de las causas.

El estado de la cuestión descrito parece sugerir que no nos encontramos al final de un camino, sino que más bien estamos recorriendo un largo proceso de reflexión hasta lograr resolver las contradicciones y los interrogantes pendientes. Finalizamos proponiendo una intuición fértil: cada uno de los modelos de ER tiene sus propias fortalezas que coinciden, precisamente, con las debilidades de otros modelos. Por ello necesitamos elaborar una síntesis que beneficie a las futuras generaciones desarrollando una sociedad más cohesionada y justa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akkari, Abdeljalik y Myriam Radhouane. *Intercultural Approaches to Education: From Theory to Practice*. Dordrecht: Springer, 2022.
- Antoun, Richard. *Understanding Fundamentalism*. New York: Rowman-Littlefield, 2008.
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Beit-Hallahmi, Benjamin y Michael Argyle. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. New York: Routledge, 1997.
- Berger, Peter. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- Berlinerblau, Jacques. *Secularism: The Basics*. New York: Routledge, 2022.
- Bîrzéa, Cesar. "The education policy perspective". En *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book for Schools*, editado por John Keast, 11-14. Strasbourg: Council of Europe, 2007.
- Boletín Oficial del Estado, núm. 340, de 30 de diciembre de 2020, páginas 122868 a 122953, Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley

- Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2020-17264>.
- Brömsen, Kerstin vom y Graeme Nixon “Religious Education Curriculum Constructions in Northern and Western Europe: A Three-Country Analysis”. En *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, editado por Olof Franck y Peder Thalen, 57-82. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Casanova, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- Čepar, Drago. “Religious education in the Republic of Slovenia”. En *The Routledge International Handbook of Religious Education*, editado por Derek Davis y Elena Miroshnikova, 318-324. Taylor & Francis Group: London-New York, 2012.
- Chang, Han. “Germany: Coping with diversity in Religious Education”. En *Education and Religion in Europe. A dossier by EARS on the role of religion in education in 17 European countries*, editado por Ghila Amati, Anne Clerx y Martha Scott-Cracknell, 29-31. EARS-European Academy on Religion and Society, 2021. <https://europeanacademyofreligionandsociety.com/wp-content/uploads/2021/06/EARS-dossier-Education-and-Religion-in-Europe.pdf>.
- Conroy, James C. “Religion Education at Schools in Scotland”. En *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, editado por Martin Rothgangel, Robert Jackson y Martin Jäggle, 233-260. Vienna University Press: V & R unipress, 2014.
- Consejo de Europa. *Competencias para una cultura democrática. Convivir en pie de igualdad en sociedades democráticas culturalmente diversas*. IPEDEHP – Instituto EDUCA - IESPP CREA, Lima, 2018. Versión original inglesa realizada en Estrasburgo en 2016. <https://rm.coe.int/libro-competencias-ciudadanas-consejo-europeo-16-02-18/168078baed>.
- Council of Europe. *The Religious Dimension of Intercultural Education*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2004.
- Davis, Derek H. y Elena Miroshnikova (eds.). *The Routledge International Handbook of Religious Education*. London y New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2012.
- Dogan, Pinar Usta. “Religious Education at Schools in Turkey”. En *Religious Education at Schools in Europe. Part 5: Southeastern Europe*, editado por Martin Rothgangel, Ednan Aslan y Martin Jäggle, pp. 245-275. Göttingen: V & R Unipress, 2020.
- Duch, Lluís. *Antropología de la Ciudad*. Barcelona: Herder, 2015.
- Essomba, Miquel Àngel. “Implicaciones organizativas de la diversidad religiosa y de creencia en la escuela. Principios, valores y temas clave”. En *Dioses en las Aulas. Educación y Diálogo Interreligioso*, editado por José Luis Álvarez y Miquel Àngel Essomba, 189-209. Barcelona: Graó, 2012.
- Fabretti, Valeria. “Learning from religions. Post-secular Schools and the Challenge of Pluralism”. *Italian Journal of Sociology of Education* 5 (2013): 46–66. [http://ijse.pado.vauniversitypress.it/system/files/papers/2013\\_2\\_3.pdf](http://ijse.pado.vauniversitypress.it/system/files/papers/2013_2_3.pdf).

- Franken, Leni y Patrick Loobuyck. "Neutrality and impartiality in RE: an impossible aim?". *British Journal of Religious Education*, 39, nº1 (2017): 1-6, DOI:10.1080/01416200.2016.1218219.
- Franken, Leni. "Autonomy and Shared Citizenship: A 'Neutral' Justification for RE". En *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, editado por Olof Franck y Peder Thalen, 207-228. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Garreta-Bochaca, Jordi, Monica Macia-Bordalba y Núria Llevot-Calvet. "Religious education in state primary schools: the case of Catalonia (Spain)". *British Journal of Religious Education*, 41, nº 2 (2019): 145-154, DOI: 10.1080/01416200.2018.1437392.
- Gates, Brian y Robert Jackson. "Religion and Education in England". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, editado por Martin Rothgangel, Robert Jackson y Martin Jäggle, 65-98. Vienna University Press: V & R unipress, 2014.
- Gerjoli, Stanko y Andrej Saje. "Religious Education at Schools in Slovenia". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, editado por Martin Rothgangel, Martin Jäggle and Thomas Schlag, 249-267. Göttingen: V & R Unipress, 2016.
- González-Varas, Alejandro. *La Enseñanza de la Religión en Europa*. Madrid: Digital Reasons, 2018.
- Grimmit, Michael. *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*. Essex: McCrimmon, 2000.
- Habermas, Jürgen. *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
- Huseynov, Rashad. "Religious Education at Schools in Azerbaijan". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 5: Southeastern Europe*, editado por Martin Rothgangel, Ednan Aslan y Martin Jäggle, 53-69. Göttingen: V & R Unipress, 2020.
- Jackson, Robert. "Introduction: Diversity and Change regarding "Religious Education" in Western Europe". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 2": Western Europe. Vol. 2 of Religious Education at Schools in Europe*, editado por Martin Rothgangel, Philipp Klutz y Monika Solymar, 15-18. Vienna: Vienna University Press, 2014.
- Jackson, Robert. "Is diversity changing religious education? Religion, diversity and education in today's Europe". En *Religious Diversity and Education: Nordic Perspectives*, editado por Geir Skeie, 11-28. Münster: Waxmann, 2009.
- Jackson, Robert. "Religious diversity and education for democratic citizenship: The contribution of the Council of Europe". En *International Handbook of Inter-Religious Education*, editado por Kath Engebretson, Marian Souza, Gloria Durka y Liam Gearon, 1121-1152. Dordrecht: Springer, 2010.
- Jackson, Robert. "Teaching about Religions in the Public Sphere: European Policy Initiatives and the Interpretive Approach". *Numen* 55 (2008): 151-82. <https://doi.org/10.1163/156852708X283032>.

- Jackson, Robert. "The European Dimension: Perspectives on Religious Education from European Institutions, Professional Organisations and Research Networks". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe. Vol. 2 of Religious Education at Schools in Europe*, editado por Martin Rothgangel, Philipp Klutz y Monika Solymar, 19-41. Vienna: Vienna University Press, 2014.
- Jackson, Robert. *Signposts: Policy and Practice for Teaching about Religions and Non-Religious Worldviews in Intercultural Education*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2014.
- Kennedy, David. "Encounters with Truth: The Hermeneutical Task of Religious Education in the Republic of Ireland". Tesis doctoral, Institute of Education, School of Human Development, Dublin: Dublin City University, 2021. <https://doras.dcu.ie/26194/>.
- Kenngott, Eva-Maria. "Life Design-Ethics-Religion Studies: non-confessional RE in Brandenburg (Germany)". *British Journal of Religious Education* 39 n°1 (2017): 40-54. DOI: 10.1080/01416200.2016.1218223.
- Kolb, Jonas. "Modes of Interreligious Learning within Pedagogical Practice. An Analysis of Interreligious Approaches in Germany and Austria". *Religious Education* 116 (2021): 142-156. <https://doi.org/10.1080/00344087.2020.1854416>.
- Llevot-Calvet, Núria, Olga Bernad-Cavero, Jordi Garreta-Bochaca. "Religious Education in Schools as a Necessity in a Secular State: the Perspective in Catalonia. Religion in Secularized and Post-Secularized Europe". En *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A multi-disciplinary and Multi-sites Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*, editado por Laura Zanfrini, 770-782. London: Brill, 2020.
- Löffler, Winfried. "Secular Reasons for Confessional Religious Education in Public Schools". *Daedalus* 149 (2020): 119-34. [doi.org/10.1162/DAED\\_a\\_01807](https://doi.org/10.1162/DAED_a_01807).
- Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*. Estella: Verbo Divino, 1991.
- Martinelli, Monica. "Religion in Secularized and Post-Secularized Europe". En *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A multi-disciplinary and Multi-sites Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*, editado por Laura Zanfrini, 74-110. London: Brill, 2020.
- Mendieta, Eduardo y Jonathan Van Antwerpen (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornell West*. New York: Columbia/SSRC Book, 2011.
- Millán Jiménez, Ana y Sánchez-Mora Molina, María Isabel. "¿Contribuyen las creencias religiosas a la polarización social?". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 285-304. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.285>.

- Milot, Michelin. “The religious dimension in intercultural education”. En *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book for Schools*, editado por John Keast, 19-30. Strasbourg: Council of Europe, 2007.
- OIDDH y OSCE. *Directrices para educadores sobre la manera de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes: Afrontar la islamofobia mediante la educación*, 2012. <https://www.osce.org/files/f/documents/a/2/91301.pdf>.
- Osbeck, Christina y Geir Skeie.. “Religious Education at Schools in Sweden”. En *Religious Education at Schools in Europe. Part 3: Northern Europe*, editado por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag, 237-266. Vienna University Press: V & R unipress, 2014.
- OSCE y ODIHR. *Principios orientadores de Toledo sobre la enseñanza acerca de religiones y creencias en las escuelas públicas. Elaborado por el Consejo Asesor de Expertos sobre Libertad de Religión o Creencia de ODIHR*, Varsovia: OSCE and ODIHR, 2008. <https://www.osce.org/files/f/documents/b/3/29155.pdf>.
- OSCE y ODIHR. *Freedom of Religion or Belief and Security. Policy Guidance*. Warsaw: OSCE and ODIHR, 2019. <https://www.osce.org/files/f/documents/e/2/429389.pdf>.
- Pajer, Flavio. “Cómo y por qué Europa enseña las religiones en la escuela: Los tres paradigmas”. *Revista Electrónica de Educación Religiosa* 5 (2015): 1–24. <http://www.reer.cl/index.php/reer/article/view/40>.
- Pajer, Flavio. “El dilema de la enseñanza religiosa en Europa: ¿Enseñar a creer o a convivir? *Revista de Educación Religiosa* 1 (2019): 9–36. <https://repositorio.uft.cl/xmlui/bitstream/handle/20.500.12254/1958/EI%20Dilema%20de%20la%20Ense%C3%B1anza%20Religiosa%20en%20Europa%20ense%C3%B1ar%20%20creer%20o%20a%20convivir.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Pajer, Flavio. *Escuela y Religión en Europa. Un Camino de Cincuenta Años*. Madrid: PPC, 2012.
- Pelayo Olmedo, José Daniel (coord.); Rodríguez, Almudena y Antón, Concha, “Conviv@la: ¿preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad”, Observatorio del pluralismo religioso en España, 2022. [https://observatorioreligion.es/informes/conviv\\_ula\\_\\_preparados\\_para\\_lo\\_diverso\\_\\_escuela\\_\\_factor\\_religioso\\_y\\_gestion\\_de\\_la\\_diversidad/index.html](https://observatorioreligion.es/informes/conviv_ula__preparados_para_lo_diverso__escuela__factor_religioso_y_gestion_de_la_diversidad/index.html).
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: FCE, 1978.
- Rothgangel, Martin, Hans-Georg Ziebertz en cooperación con Philipp Klutz. “Religious Education at Schools in Germany”. En *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, editado por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag 115-148. Vienna University Press: V & R unipress, 2016.
- Saggau, Emil, Sabina Pacariz, Vladimir Bakrac. “Religious Education at Schools in Montenegro”. En *Religious Education at Schools in Europe. Part 5: Southeastern Europe*, editado por Martin Rothgangel, Ednan Aslan y Martin Jäggle, 169-190. Göttingen: V & R Unipress, 2020.

- Schlag, Thomas. "Religious Education at Schools in Switzerland". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, editado por Martin Rothgangel, Martin Jäggle y Thomas Schlag, 269-307. Göttingen: V & R Unipress, 2016.
- Skeie, Geir. "Dealing with Religion in Education in Post-religious and Post-secular Times". En *Religious Education in a Post-Secular Age. Case Studies from Europe*, editado por Olof Franck y Peder Thalen, 37-56. London: Palgrave Macmillan, 2021.
- Štimac, Zrinka. "Religious Education at School in Bosnia and Herzegovina". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 5: Southeastern Europe*, editado por Martin Rothgangel, Ednan Aslan y Martin Jäggle, 45-93. Göttingen: V & R Unipress, 2020.
- Swedish School Law. 2010. 800.6§. :[http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/skollag-2010800\\_sfs-2010-800](http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/skollag-2010800_sfs-2010-800).
- Taylor, Charles. "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo". En *El poder de la Religión en la Esfera Pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, 39-60. Madrid: Trotta, 2011.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Telleschi, Tiziano. "Educación en valores para una convivencia intercultural menos conflictiva: perspectivas morales y religiosas". *Revista de Paz y Conflictos* 10 (2017): 41-63. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v10i2.6498>.
- The Swedish National Agency for Education. *Curriculum for the compulsory school, pre-school class and school-age educare*, 2008. <https://www.skolverket.se/download/18.31c292d516e7445866a218f/1576654682907/pdf3984.pdf>.
- Torradeñot, Francesc. "El modelo Unesco: una propuesta educativa integral para tratar la diversidad religiosa y el diálogo interreligioso en la escuela". En *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, coordinado por José Luis Álvarez Castillo y Miguel Àngel Essomba Gelabert, 211-231. Barcelona: Grao, 2012.
- Unión Europea. *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*. 2000/C 364/01. [https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_es.pdf](https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf).
- Uriarte, Luzio y Lidia Rodríguez. "Religion at School in Secular Europe". *Religions* 14 (2023): 700. <https://doi.org/10.3390/rel14060700>.
- Vilà, Ruth, Montserrat Freixa, Angelina Sanchez-Martí y María José Rubio. "Head teachers' attitudes towards religious diversity and interreligious dialogue and their implications for secondary schools in Catalonia". *British Journal of Religious Education* (2019): 180-192. doi: 10.1080/01416200.2019.1584742.
- Waldl, Elisabeth. "Austria: Education on religion in a transformation process". En *Education and Religion in Europe. A dossier by EARS on the role of religion in education in 17 European countries*, editado por Ghila Amati, Anne Clerx y Martha Scott-Cracknell, 4-7. EARS-European Academy on Religion and Society, 2021. <https://europeanacademyofreligionandsociety.com/wp-content/uploads/2021/06/EARS-dossier-Education-and-Religion-in-Europe.pdf>.

- Watson, Brenda. "Secularism, Schools and Religious Education". En *Inspiring Faith in Schools: Studies in Religious Education*, editado por Marius Felderhof, Penny Thompson and David Torevell. 3-15. London: Taylor and Francis, 2007.
- Zeien, Jean-Louis y Jean-Marie Weber. "Religious Education at Schools in Luxembourg". En *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, editado por Martin Rothgangel, Robert Jackson y Martin Jäggle, 145-170. Vienna University Press: V & R unipress, 2014.
- Zygmunt Bauman. *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Lidia Rodríguez Fernández

Facultad de Teología

Universidad de Deusto

48007 Bilbao, Bizkaia (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0844-0222>

Juan Luis de León Azcárate

Facultad de Teología

Universidad de Deusto

48007 Bilbao, Bizkaia (España)

<https://orcid.org/0000-0002-9574-1834>

Luzio Uriarte González

Facultad de Teología

Universidad de Deusto

48007 Bilbao, Bizkaia (España)

<https://orcid.org/0000-0002-0164-8656>







Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.909>

## **LA PERSISTANCE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX À L'ÈRE SÉCULIÈRE : UN DÉFI DÉMOCRATIQUE POUR LE BIEN COMMUN**

### ***THE PERSISTENCE OF RELIGIOUS PHENOMENA IN THE SECULAR AGE: A DEMOCRATIC CHALLENGE FOR THE COMMON GOOD***

LINA ISKANDAR HAWAT  
*Université Saint Joseph de Beyrouth*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RÉSUMÉ**

Cet article explore la dynamique complexe entre religion et sécularité dans les sociétés démocratiques contemporaines. Il examine les tensions et les défis qui découlent de la coexistence de ces deux systèmes de valeurs distincts, tout en explorant les potentialités d'une collaboration et d'un dialogue constructif. L'article commence par analyser la relation conflictuelle entre religion et sécularité, en soulignant les différentes sources de tension : rationalisation, sphères sociales et valeurs. Il remet ensuite en question la vision binaire de ces deux concepts et propose une approche plus nuancée qui reconnaît leurs interactions et leurs complémentarités. La deuxième partie se concentre sur les possibilités de convergence entre religion et sécularité dans la recherche du bien commun. L'article examine le rôle des valeurs humaines universelles et propose des pistes de réflexion pour une cohabitation harmonieuse et constructive au sein d'un État démocratique. L'importance de la reconnaissance mutuelle est soulignée comme le socle d'une société harmonieuse et inclusive. Une reconnaissance holistique qui prend en compte l'ensemble des dimensions de l'individu et du groupe, et valorise

leurs contributions respectives dans tous les aspects de la vie humaine. Enfin, l'article appelle à une concordance pour diriger la concurrence vers le bien commun, à travers la diversité et la complémentarité des compétences.

*Palabras clave:* Religion, sécularité, démocratie, coexistence, rationalisation, sphères sociales

## RESUMEN

Este artículo explora la compleja dinámica entre religión y laicidad en las sociedades democráticas contemporáneas. Examina las tensiones y los retos derivados de la coexistencia de estos dos sistemas de valores distintos, al tiempo que explora las posibilidades de colaboración y diálogo constructivo. El artículo comienza analizando la conflictiva relación entre religión y laicidad, destacando las diversas fuentes de tensión: racionalización, esferas sociales y valores. A continuación, cuestiona la visión binaria de estos dos conceptos y propone un enfoque más matizado que reconozca sus interacciones y complementariedades. La segunda parte se centra en las posibilidades de convergencia entre religión y laicidad en la búsqueda del bien común. El artículo examina el papel de los valores humanos universales y sugiere formas de pensar la coexistencia armoniosa y constructiva dentro de un Estado democrático. Se destaca la importancia del reconocimiento mutuo como fundamento de una sociedad armoniosa e integradora. Un reconocimiento holístico que tenga en cuenta todas las dimensiones del individuo y del grupo, y valore sus respectivas contribuciones en todos los aspectos de la vida humana. Por último, el artículo aboga por un esfuerzo concertado para orientar la competencia hacia el bien común, a través de la diversidad y la complementariedad de las competencias.

*Palabras clave:* Religión, laicidad, democracia, convivencia, racionalización, ámbitos sociales.

## ABSTRACT

This article explores the intricate relationship between religion and secularism in modern democratic societies. It examines the tensions and challenges arising from the coexistence of these two distinct value systems, while exploring the potential for constructive dialogue and collaboration. The article begins by analyzing the conflictual nature of the religion-secularism relationship, highlighting the various sources of tension: rationalization, social spheres, and values. It then challenges the binary view of these concepts and proposes a more nuanced approach that acknowledges their interactions and complementarities. The second part focuses on the potential for

convergence between religion and secularism in the pursuit of the common good. The article examines the role of universal human values and proposes avenues for reflection towards a harmonious and constructive cohabitation within a democratic state. The importance of mutual recognition is emphasized as the foundation of a harmonious and inclusive society. The article advocates for a holistic recognition that encompasses all dimensions of the individual and the group, valuing their respective contributions in all aspects of human life. Finally, the article calls for a collaborative approach to harness competition towards the common good, leveraging the diversity and complementarity of competencies.

*Keywords:* Religion, Secularism, Democracy, Coexistence, Rationalization, Social Spheres.

## INTRODUCTION : SÉCULARITÉ, RELIGION ET DÉFIS CONTEMPORAINS

Dans un monde marqué par un pluralisme croissant, les notions de *religion*, de *laïcité/sécularité* et de *démocratie* se heurtent à des défis majeurs. Ces concepts, dépassant le stade d'abstractions philosophiques, se sont concrétisés en « modes de vie » distincts, parfois conflictuels et potentiellement dangereux.

La tension entre visions du monde séculière et religieuse demeure un défi de taille pour les États soucieux de promouvoir la diversité dans l'unité et l'équité entre leurs citoyens. Trouver les conditions d'un vivre-ensemble apaisé et respectueux des différentes traditions spirituelles dans un même espace politique constitue un enjeu démocratique majeur.

Cette fracture latente trouve sa source dans un héritage historique de confrontations idéologiques parfois sanglantes entre la sphère religieuse et le mouvement séculier. Les luttes pour l'émancipation de la tutelle religieuse et la séparation des Églises et de l'État ont durablement clivé les sociétés.

L'une des causes principales actuelles de la tension réside dans la « rencontre » fortuite entre civilisations ou sociétés aux obédiences divergentes, séculières ou religieuses, qui se côtoient souvent par *nécessité* plutôt que par choix de cohésion ou d'adhésion. Cette tension est particulièrement exacerbée dans les sociétés occidentales confrontées aux défis de l'immigration. L'afflux de populations issues de cultures très marquées par les traditions religieuses, notamment musulmanes, soulève de profondes interrogations sur les conditions d'une intégration harmonieuse dans des pays de longue tradition laïque.

La difficile conciliation entre certaines pratiques religieuses et les principes de la laïcité institués dans l'espace public nourrit les crispations d'une partie des opinions publiques. Les revendications portant sur le port de signes religieux ostentatoires, les régimes alimentaires, la construction de lieux de culte ou l'application de la loi religieuse sont autant de sujets sensibles cristallisant les tensions.

Pour les tenants d'une sécularité stricte, c'est l'essence même du pacte laïque de séparation de la sphère religieuse et de l'État qui est remise en cause, au risque de voir se développer un communautarisme menaçant la cohésion nationale. Les défenseurs des libertés religieuses dénoncent en retour une conception trop rigide de la laïcité, enfermant les croyances dans la sphère privée.

Mais même au sein d'un système politique qui entretient la diversité religieuse, l'harmonie n'est pas garantie. La simple proximité géographique, linguistique ou historique ne suffit pas à prémunir contre les dérives communautaristes. Le Liban, avec sa longue tradition de coexistence entre les diverses obédiences chrétiennes et musulmanes, en a fait la cruelle expérience lors de sa guerre civile confessionnelle (1975-1990). Cette confrontation peut engendrer des divisions profondes au sein d'un même peuple, tiraillé entre les exigences d'une démocratie intrinsèquement séculière et les aspirations religieuses d'un système communautariste<sup>1</sup>.

Une nouvelle épreuve existentielle se présente aujourd'hui, mettant en lumière la tension persistante entre ce qui relève du domaine de la gestion rationnelle et celui de la croyance réactionnaire. Car, loin de disparaître des sociétés modernes, le religieux se réinvente sous de nouvelles formes, l'intelligence artificielle (IA) en étant l'illustration la plus récente.

Cette technologie quasi mystique, puissante et insaisissable suscite à la fois fascination et inquiétude. Elle soulève des interrogations fondamentales sur les rapports entre la foi, la raison et la condition humaine, défiant notre entendement et confrontant l'humanité à une forme inédite d'aliénation. Face à cette entité aux contours flous, l'être humain oscille entre sa rationalité et sa peur instinctive de l'inconnu. Comment trouver l'équilibre entre le progrès technologique et les valeurs humaines essentielles ?

<sup>1</sup> Le système politique et social au Liban répartit le pouvoir et les ressources entre les 18 communautés religieuses du pays, basé sur la représentation proportionnelle. Chaque communauté est représentée au gouvernement et à l'administration publique selon sa taille démographique. Instauré en 1920 sous mandat français, il visait à garantir la coexistence pacifique des communautés religieuses alors divisées.

Nos conceptions anthropologiques et nos convictions, qu'elles soient séculières ou religieuses, de l'identité humaine, du bien commun et des systèmes de croyances se trouvent ébranlées par les défis posés par l'IA en termes de conscience, de libre arbitre, d'augmentation cognitive et de risques existentiels.

Semblables aux défis de la préservation des principes démocratiques face aux revendications identitaires religieuses, les questionnements autour de l'encadrement normatif de l'IA oscillent entre les impératifs de régulation d'une technologie disruptive et les exigences de protection de l'intégrité et de l'autonomie de la personne humaine. Le défi majeur réside dans l'articulation harmonieuse des différents systèmes de valeurs en présence, tout en conciliant les intérêts individuels et la poursuite d'un bien commun pour l'humanité dans son ensemble. En effet, la récurrence du problème de l'autonomie politique et religieuse de l'être humain, sous ses différentes formes, appelle à une réflexion démocratique et éthique approfondie afin de redéfinir les contours d'un vivre-ensemble renouvelé, adapté aux enjeux de notre époque.

Le présent article explorera la dynamique complexe entre les différentes composantes d'un État démocratique et les potentialités d'un consensus sur le bien commun, en dépit des divergences existantes.

Dans cet objectif, nous essaierons de répondre aux questions suivantes :

Quelles sont les principales sources de tension entre religion et sécularité ? Quel rôle peut jouer la religion dans la construction d'une société pacifique et inclusive ? Comment concilier les exigences d'une démocratie intrinsèquement séculaire avec les aspirations religieuses d'un système communautariste ? Quelles sont les initiatives les plus prometteuses en matière de dialogue interreligieux et de collaboration entre religions et sécularité ? Comment garantir la liberté et l'égalité dans un monde d'interdépendance existentielle ?

Dans un premier temps, le texte souligne la tension actuelle entre sécularité et religion au sein des États démocratiques, tout en mettant en évidence le potentiel de synergie et de collaboration entre ces deux sphères.

Ensuite, il aborde les défis liés à l'équilibre de ces concepts et les moyens de les surmonter. Cela implique une réévaluation des structures de pouvoir traditionnelles et un engagement en faveur du respect et de la compréhension mutuels, par une convergence des valeurs entre le séculier et le religieux.

Le texte explore également les liens entre les intérêts, les compétences, l'agir et la reconnaissance, ainsi que leurs potentiels de collaboration pour le bien commun.

Enfin, il conclut en proposant la reconnaissance de l'autre, avec une focalisation "concurrentielle" sur le bien commun, comme gage d'une démocratie saine. Cette approche vise à concilier les différentes sphères dans un esprit de compréhension mutuelle et de poursuite d'objectifs partagés, tout en préservant l'équilibre démocratique.

## I. RELIGION ET SÉCULARITÉ : FAUT-IL CHOISIR SON CAMP ?

Le rapport conflictuel entre la sécularisation croissante des sociétés et la persistance du fait religieux représente un enjeu crucial pour la construction d'un vivre-ensemble harmonieux. Depuis les années 1950 et 1960, la notion de « théorie orthodoxe de la sécularisation »<sup>2</sup> a promu que la religion et la sécularité sont nécessairement antagonistes, incapables de coexister. S'appuyant sur plusieurs arguments, tels que la rationalisation croissante de la société, la différenciation des sphères sociales et l'individualisation des valeurs, ses défenseurs postulent que la modernité conduit inéluctablement à la disparition de la religion.

Si l'affirmation de la distinction entre religion et sécularité est pertinente, il est erroné de les considérer comme des forces nécessairement opposées ou incompatibles. En effet, une analyse approfondie montre que les trois sources de tension, à savoir les divergences dans les domaines de *la rationalité*, des *sphères sociales* et des *valeurs*, peuvent être réexaminées et surmontées à la lumière d'une réflexion philosophique, politique et surtout éthique approfondie.

### 1. LA RATIONALISATION, UN FACTEUR SURESTIMÉ DE LA SÉCULARISATION ?

La théorie orthodoxe a joué un rôle important dans les débats sur la sécularisation. Elle a permis d'identifier certains aspects importants du processus de modernisation et de son impact sur la religion. La *rationalisation* figure comme un premier défi, comme décrit par Max Weber :

Le processus de rationalisation, qui est au cœur de la modernisation, conduit à un désenchantement du monde, ce qui affaiblit le rôle de la religion dans la vie

2 La notion de « théorie orthodoxe de la sécularisation » a été popularisée par Peter Berger dans son ouvrage *The Sacred Canopy* (1967). Cependant, ses origines remontent aux années 1950 et 1960, avec les travaux de plusieurs sociologues et historiens, dont Bryan Wilson, Harvey Cox, Talcott Parsons et David Martin.

sociale. En effet, la rationalisation implique une désacralisation du monde, c'est-à-dire une perte de son caractère magique et mystérieux. Ce processus conduit à une vision du monde plus objective et plus instrumentale, dans laquelle la religion n'a plus sa place<sup>3</sup>.

Si la thèse de Weber sur la modernisation a marqué son époque et continue d'influencer les réflexions sur la sécularisation, il est important de reconnaître ses limites. En effet, le rythme et l'intensité de la sécularisation varient considérablement d'une société à l'autre. De plus, il est difficile d'en définir un modèle unique et universel. Il s'agit d'un processus multidimensionnel qui implique des transformations dans les sphères sociales, culturelles, politiques et économiques. La sécularisation ne se résume donc pas à un simple déclin de la religion.

L'affirmation selon laquelle le « désenchantement du monde moderne » a supplanté la magie et la religion par la raison, la science et la technologie, est sujette à caution. En effet, l'avènement récent de l'intelligence artificielle (IA) ravive les craintes et les appréhensions de l'Homme face à une nouvelle « magie », imprévisible et incompréhensible. Cette « magie » technologique contraste avec la rationalité et le contrôle prônés par la modernité. L'homme est confronté de nouveau à la question de son identité humaine, de sa place dans le monde et de sa singularité face à un « autre » – dans ce cas la machine – qui le dépasse.

Le monde des mythes retourne de force avec un « complexe de Frankenstein »<sup>4</sup> qui hante l'imaginaire collectif et ravive les sentiments de crainte et d'impuissance. Cette peur ancestrale peut mener à une remythification de la technologie, transformant l'IA en une nouvelle divinité. L'IA devient une nouvelle source de mystère et d'inspiration religieuse, comblant un vide laissé par la sécularisation.

Dans cette perspective, et contrairement aux prédictions de certains théoriciens, la religion est toujours présente dans les sociétés modernes, bien que sous des formes redécouvertes ou réinventées. Loin d'être en voie de disparition, elle se retrouve au cœur des questionnements qui resurgissent aujourd'hui : le sens de l'existence, la distinction entre le bien et le mal, le destin et le libre arbitre, le rapport à l'autre et à la société, etc. Ces nouvelles formes

3 Max Weber, *Économie et société*, (1922), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 559.

4 Dans le contexte du « complexe de Frankenstein », l'homme craint ses créations parce qu'elles représentent une inversion du pouvoir traditionnel. Plutôt que d'être le maître de la création, il devient son serviteur ou même sa victime.

de religiosité et de spiritualité, qui ne cessent d'émerger, confirment l'analyse de Jürgen Habermas : « La sécularisation ne signifie pas la disparition de la religion, mais plutôt sa transformation en une force plus privée et subjective »<sup>5</sup>. En effet, Habermas qui adoptait une approche critique de la religion, la considérant comme une forme de conscience aliénée et un obstacle à l'émancipation humaine, revoit sa thèse dans son ouvrage *Entre naturalisme et religion*, publié en 2005, pour s'interroger sur le rôle de la religion dans la société moderne, en particulier à l'ère de la sécularisation croissante. Dans sa nouvelle position plus nuancée et ouverte, il reconnaît que la religion peut jouer un rôle positif dans la société en contribuant à la formation de valeurs morales, à la solidarité sociale et au sens de la transcendance. Cependant, Habermas propose une distinction entre la religion « réactionnaire » et la religion « discursive ». La religion réactionnaire se réfugie dans le dogme et l'autorité, tandis que la religion discursive s'engage dans un dialogue ouvert avec la raison et la critique. Cette dernière peut contribuer à la formation d'une sphère publique démocratique. En effet, les arguments religieux, lorsqu'ils sont soumis aux règles du débat rationnel, peuvent enrichir la discussion publique et contribuer à la prise de décisions collectives éclairées.

Une théorie alternative avance même le rôle de la religion comme essentiel dans la construction de l'identité et de la cohésion sociale. Par sa théorie de l'*exclusion génératrice*, Hans Joas reconnaît que les croyances, les pratiques et les valeurs religieuses peuvent contribuer à forger un sentiment d'appartenance et de solidarité au sein des communautés. Selon lui, la religion peut également fournir un cadre moral et éthique qui guide les comportements individuels et collectifs. Bien qu'elle crée des frontières symboliques entre ceux qui font partie de la communauté religieuse et ceux qui en sont exclus, Joas détermine que cette exclusion est « génératrice » car elle renforce les liens sociaux à l'intérieur du groupe et contribue à la formation d'une identité collective distincte. Cependant, l'auteur souligne que cette exclusion n'est pas statique ou définitive. Les religions évoluent et s'adaptent aux changements sociaux, ce qui peut conduire à une redéfinition des frontières et à l'inclusion de nouveaux groupes auparavant exclus<sup>6</sup>.

Dans un article intitulé « Society, Democracy and the Democratic Integration of Christianity » (1999), Joas explore comment les religions, en

5 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, vol. 2, p. 324, 1987.

6 Cf. Hans Joas, *La croyance aux ressources de la contingence*, Paris, Bayard, 2000.



particulier le christianisme, ont dû s'adapter aux valeurs démocratiques modernes et à l'inclusion de groupes auparavant marginalisés<sup>7</sup>.

Dans cette perspective, il est vrai que, loin d'être reléguée au second plan, la religion, notamment dans sa forme classique<sup>8</sup>, assume un rôle régulateur crucial en ces temps de crise. Face à l'incertitude et aux questions éthiques soulevées par les tensions humaines, et plus particulièrement par les menaces de l'intelligence artificielle et les abus contre l'écologie, elle s'érige paradoxalement en voix rationnelle. C'est dans cette capacité à proposer un cadre de sens et des repères moraux que réside sa persistance dans les sphères sociales.

La rationalisation n'est plus un élément exclusivement associé à la sécularisation. En effet, comme nous le verrons par la suite, la religion peut également être une forme de régulation rationnelle, tout en conservant ses dimensions spirituelle et humaine.

## 2. LA PERSISTANCE DE LA RELIGION : UNE FORCE DE RÉGULATION DANS LES SPHÈRES SOCIALES

La religion<sup>9</sup> est le miroir des contradictions humaines. D'un côté, elle se présente comme un ferment de division et de conflit dans les sphères communautaires et identitaires. L'histoire est ponctuée de guerres et de tensions religieuses, les différences de croyances exacerbant les divisions sociales et politiques, d'où l'aspiration à une démocratisation séculière. D'un autre côté, face à des menaces d'ordre universel, comme la crise écologique<sup>10</sup> ou l'essor de l'intelligence artificielle (IA), elle révèle un potentiel d'unité et de rassemblement, transcendant les clivages religieux. La conscience d'un destin

7 Cf. *Idem.*, "Society, democracy and the democratic integration of Christianity", *Archives de sciences sociales des religions*, 44 (105), 159-173.

8 Par religion classique, nous nous référons à la religion chrétienne ainsi qu'à celles qui sont en dialogue avec elle.

9 La notion moderne de « religion » est récente (XVIII<sup>e</sup> siècle) et marquée par les penseurs des Lumières, dont David Hume. Ce terme s'est imposé en sciences humaines, bien qu'initialement il sous-entendait le christianisme comme « vraie religion ». Dans cet article, « religion » désigne au sens large les questionnements existentiels, tandis que les « apports de la religion » en termes d'éthique renvoient spécifiquement à la tradition chrétienne.

10 Cf. l'encyclique du pape François sur le soin de la création « *Laudato Si'* : Sur la sauvegarde de la maison commune » (en latin : *Laudato si' di'* : *Laudato si' mi' Signore*, « Loué sois-tu, mon Seigneur », incipit du Cantique des créatures de saint François d'Assise).

commun et la nécessité d'une action collective semblent primer sur les différences doctrinales.

Le pape François, dans son « message pour la 58<sup>e</sup> Journée mondiale des communications sociales », pose une question fondamentale : comment concilier l'évolution technologique et la préservation de notre humanité ?<sup>11</sup>

Face à la mutation culturelle en cours marquée par l'essor de l'intelligence artificielle et d'autres technologies, il exprime une double conviction. D'une part, il reconnaît la valeur du progrès et l'importance de l'embrasser. Son message montre une ouverture au changement, soulignant que la rationalité et la science peuvent contribuer à l'amélioration de la société. D'autre part, il insiste sur la nécessité de préserver notre essence humaine. Il appelle à une croissance collective, « en humanité et en tant qu'humanité », pour garantir que la technologie serve le bien-être de l'homme et ne le dépasse pas de sa nature profonde.

Face au risque de voir « tout se transforme[r] en un calcul abstrait, réduisant les personnes à des données, la pensée à un schéma, l'expérience à un cas, le bien au profit », il appelle à sauvegarder « le caractère concret de la réalité » pour « être à la hauteur d'une société complexe, multiethnique, pluraliste, multireligieuse et multiculturelle »<sup>12</sup>. Son discours revêt un caractère rationnel où il tente d'affranchir l'homme des *illusions* de la toute-puissance technologique. Il propose de considérer la technologie comme un outil au service du bien commun, et non comme un maître à qui l'on soumet sa volonté et son avenir.

L'appel du Pape résonne comme un message universel, transcendant les cultures et les frontières. Il offre un socle de valeurs communes et un cadre de sens qui permet à l'Homme de se situer dans le monde et de comprendre sa place dans l'univers. Cette dimension multiculturelle, philosophique et humaine, est essentielle dans un monde de plus en plus globalisé, où les repères traditionnels se diluent et où la quête de sens est omniprésente. L'appel du Pape a été entendu et relayé par de nombreuses autres instances religieuses mondiales. Des leaders d'autres religions, comme le Dalaï-Lama<sup>13</sup> ou l'Archevêque de Canterbury, ont

11 Cf. Pape François, « Message pour la 58<sup>e</sup> journée mondiale des communications sociales. Intelligence artificielle et sagesse du cœur : pour une communication pleinement humaine », Rome, Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 24 janvier 2024.

12 *Ibid.* p. 3.

13 Le Dalaï-lama a exprimé son inquiétude que l'IA puisse conduire à une perte de compassion et d'empathie. Il a appelé à un développement de l'IA qui soit enraciné dans des valeurs humaines telles que la compassion et la sagesse.

également appelé à un dialogue interreligieux et à une collaboration pour promouvoir la paix et le respect mutuel.

La relation entre religion et sécularité ne se résume pas à une simple opposition binaire. Il s'agit plutôt d'une interaction dynamique et multidimensionnelle entre deux systèmes de valeurs distincts mais complémentaires, où l'être humain occupe une place centrale.

Le sociologue Robert Bellah propose une approche conciliatrice en introduisant le concept de « religion civile »<sup>14</sup>. Cette notion désigne un ensemble de valeurs et de croyances communes qui transcendent les clivages confessionnels et contribuent à l'unité d'une société. Selon Bellah, la religion civile peut jouer un rôle crucial dans la formation d'une éthique partagée et d'un sens moral commun. Dans cet objectif, la laïcité doit favoriser une rationalité ouverte au dialogue interreligieux et à la recherche de principes moraux communs.

Dans cette perspective, la rationalité n'est plus perçue comme une menace à la religion, mais plutôt comme un outil précieux permettant à cette dernière de transcender ses particularités confessionnelles et de promouvoir des valeurs universelles.

Loin d'exiger un choix tranché, la quête d'une cohabitation pacifique et harmonieuse entre religion et sécularité passe par la reconnaissance de la légitimité de chaque sphère et la promotion d'un dialogue constructif. L'être humain n'est pas contraint de choisir un camp, sa liberté résidant dans sa capacité à puiser dans chacune les ressources nécessaires à sa survie biologique, spirituelle et humaine. Cependant, malgré ces perspectives prometteuses, quels défis théoriques et pratiques demeurent à surmonter pour parvenir à créer une véritable synergie mutuellement bénéfique entre ces deux dimensions fondamentales de l'expérience humaine ?

## II. RELIGIONS ET SÉCULARITÉ, VERS UNE SYNERGIE DES COMPÉTENCES POUR LE BIEN COMMUN

L'exploration des liens entre religion et sécularité a permis de dépasser les visions binaires et d'entrevoir une réalité plus complexe. En effet, la rationalité ne se limite pas à la sphère séculière, et la religion conserve un rôle

14 Cf. Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled, "Religion in America", Winter 1967, Vol. 96, No. 1, p. 1-21.

complémentaire dans les interactions sociales. De plus, la recherche commune du sens a rassemblé des groupes aux affiliations ethniques et religieuses diverses autour de valeurs humaines universelles. Partant de ces constats, une question fondamentale se pose : est-il possible d'envisager une convergence semblable entre religions et sécularité ?

Cette deuxième partie se propose d'explorer les pistes possibles pour une cohabitation harmonieuse et constructive au sein d'un État démocratique. Comment trouver un équilibre entre autorités, échelles des valeurs, intérêt et compétences ?

## 1. RELIGIONS ET SÉCULARITÉ FACE AU DÉFI DE LA RECOMPOSITION DES AUTORITÉS

La religion et la sécularité ont des visions du monde et des modes de fonctionnement différents, ce qui peut créer des tensions et des conflits. Malgré ces divergences, l'Homme reste au cœur de toute réflexion, qu'elle soit religieuse ou séculière. C'est la raison pour laquelle il cherche à définir son rôle et son devenir en s'appuyant sur les différentes sphères de la vie : sociale, religieuse, politique ou autre.

Dans son œuvre majeure *Les sources du moi*<sup>15</sup>, Charles Taylor s'engage dans une exploration approfondie des racines de la quête moderne de sens et d'accomplissement personnel. Il puise son inspiration dans des sources à la fois religieuses et séculières, soulignant les liens communs qui les unissent à la condition humaine. Cette quête existentielle alimente aussi bien les chemins spirituels traditionnels que les formes contemporaines d'épanouissement individuel. Taylor met en évidence le fait que même nos conceptions morales les plus séculières ne peuvent se soustraire à l'influence des horizons de sens d'origine religieuse ou métaphysique.

Malgré ces influences et interpénétrations profondes entre les quêtes spirituelles religieuses et séculières, Taylor appelle à rester attentif aux défis soulevés par les potentielles tensions entre les autorités et rationalités de ces deux sphères. Car si les horizons de sens puisent à des sources partiellement communes, les formes d'autorité légitime divergent : la raison publique et l'État de droit régissent le domaine séculier, tandis que les doctrines révélées et les traditions fondent le domaine religieux. Les deux dimensions, complémentaires

15 Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

mais distinctes, interagissent et se confrontent constamment, ce qui peut générer des tensions et des conflits, notamment dans les contextes pluralistes actuels.

Ainsi, si une certaine convergence des aspirations humaines fondamentales est possible, la cohabitation harmonieuse entre sphères religieuse et séculière doit composer avec le défi de la coexistence de différents types d'autorités légitimes et de modes de rationalité au sein de l'espace public. Pour contrer à la fois la dichotomie excessive et l'ingérence indésirable entre les sphères religieuse et séculière, il est essentiel de définir clairement le rôle et l'autorité de chacune d'entre elles, tout en préservant le terrain commun sur lequel doit se construire une société harmonieuse, à savoir les valeurs humaines.

Michael Walzer, bien qu'associé au communautarisme, met l'accent sur le rôle central des valeurs humaines partagées dans les domaines religieux et séculier. Il soutient que ces valeurs, telles que la liberté, l'égalité, la justice et la compassion, ne sont pas simplement des vestiges de croyances religieuses, mais plutôt le fondement d'une société juste et harmonieuse<sup>16</sup>. Si les deux sphères religieuse et séculière sont distinctes, Walzer considère que leurs divergences sont des différences *naturelles*. La sphère religieuse est relative à la recherche du sens et du salut tandis que la sphère séculière se concentre sur l'organisation de la vie quotidienne et la gestion de la cité<sup>17</sup>. Tout en reconnaissant la légitimité et l'importance de chacune de ces sphères dans la vie humaine, le politologue et philosophe américain rejette l'idée d'une domination de la religion sur la politique ou vice versa<sup>18</sup>. D'où son appel à préserver l'autonomie de chaque domaine et à favoriser le dialogue et la collaboration entre eux, sur la base des valeurs qui constituent le socle de la coopération, du respect mutuel et de la poursuite du bien commun.

Or, dans le monde d'aujourd'hui, la sécularité – ou la laïcité dans ce cas précis – prône une séparation claire entre les deux sphères, tandis que la religion encourage une participation active dans les domaines étatiques, religieux et moraux de la société. Une ingérence excessive des deux sphères constitue une atteinte à la dignité humaine, à la liberté du choix et par suite à la solidarité sociale. En effet, lorsqu'une religion se transforme en une autorité hégémonique, les enseignements moraux qu'elle véhiculent peuvent avoir des conséquences néfastes sur le vivre-ensemble et le processus d'humanisation : extrémismes,

16 Cf. Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 (Traduction française de *Spheres of Justice*, 1983), p. 127.

17 Michael Walzer, *Religion et la sphère publique*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006.

18 Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997 (Traduction française de *Spheres of Justice*, 1983).

perte d'entente sociale et même une certaine permissivité excessive au nom de droits transcendants. D'un autre côté, lorsque la sécularisation devient extrême et s'éloigne des valeurs humaines fondamentales, les progrès qu'elle apporte en termes de liberté et d'autonomie individuelle peuvent se transformer en dangers. Manifestement, une liberté sans repères moraux risque de mener à un individualisme exacerbé où l'épanouissement personnel devient l'unique priorité, au détriment du bien commun et de la cohésion sociale. Aussi, une autonomie démesurée peut se traduire par une perte de sens et un sentiment de vide existentiel, car l'individu se retrouve isolé et déconnecté de ses racines et de sa communauté.

Charles Taylor associe la perte de repères dans la société moderne à une évolution de la perception de l'autorité. Un changement qui s'est produit avec la sécularisation qui a morcelé l'autorité, donnant naissance à une multitude de sources concurrentes dans les domaines politique, scientifique et moral<sup>19</sup>. Il en déduit que « la sécularisation n'est pas un simple déclin de la religion, mais plutôt une transformation du rôle de la religion dans la société et de la conception de l'autorité »<sup>20</sup>.

Dans notre monde contemporain, la profusion de sources d'autorité, qu'elles soient religieuses, politiques, scientifiques ou autres, soulève des questions délicates. Ces sources d'autorité proposent des visions du monde et des valeurs parfois divergentes, ce qui peut être une source d'enrichissement mais aussi de tensions et de conflits. Cependant, il est important de noter que la cause de la tension ne réside pas nécessairement dans une absence de valeurs communes. Le monde a déjà reconnu l'universalité des valeurs humaines, telles que la liberté, l'égalité, la justice et la compassion. En réalité, les tensions proviennent souvent d'une divergence de l'échelle de ces valeurs ou d'une confusion sur la priorité à leur accorder ou même sur la définition des concepts eux-mêmes (valeurs<sup>21</sup>, principes<sup>22</sup> ou règles<sup>23</sup>). En d'autres mots, le problème réside dans l'interprétation et l'application de ces valeurs qui peuvent varier considérablement d'une source d'autorité à l'autre. Alors, jusqu'à quel point est-

19 Cf. Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2007.

20 Charles Taylor, *Laïcité et pluralisme religieux* (2007), p. 32.

21 Une valeur est ce qui donne sens à l'existence humaine et qui guide ses actions vers l'accomplissement de son humanité. Elle est une composante de son humanité et le distingue de toute autre créature.

22 Le principe est une norme morale ou éthique, souvent abstraite, qui guide le comportement pour protéger les valeurs. Ex. « Il ne faut pas tuer » est le principe qui protège la valeur « vie ».

23 Les règles et les lois servent à établir l'ordre et la cohérence dans la société. Elles sont spécifiques et contextuelles.

il possible de trouver un terrain commun dans les domaines conflictuels entre sécularité et religion ? Comment résoudre cet écart au niveau des valeurs, des droits individuels, de l'éducation et de l'identité culturelle ?

## 2. VALEURS HUMAINES : VERS UNE CONVERGENCE DES ÉCHELLES RELIGIEUSES ET SÉCULIÈRES

Un élément clé pour réduire les tensions entre la sécularité et la religion réside dans une attitude humble de la part des deux parties. La religion doit reconnaître que la sécularité ne vise pas à l'éradiquer de la vie publique, mais plutôt à garantir la liberté de conscience et de religion de tous. En fait, les sociétés séculières sont capables de développer et justifier des valeurs morales et éthiques universelles sans nécessairement recourir à la religion, comme le souligne Jürgen Habermas : « La raison discursive peut jouer un rôle important dans la justification et la validation des valeurs morales et éthiques, même. en l'absence d'un fondement religieux »<sup>24</sup>. De son côté, la sécularité doit reconnaître que la religion peut être une source de valeurs et d'inspiration pour la société. Habermas soutient cette idée aussi, en affirmant que : « Les traditions religieuses constituent un réservoir de significations symboliques et de ressources normatives dont les sociétés séculières ne peuvent se passer »<sup>25</sup>. Pour cette raison, la sécularité doit intégrer la religion comme une composante légitime de la société et créer un espace où la religion peut s'exprimer librement et constructivement. De son côté, la religion doit accepter de coexister avec d'autres visions du monde et de respecter les principes d'inclusion et de neutralité.

Concrètement, sécularité et religion ont le devoir de reconstruire leurs échelles de valeurs et de revoir leurs différentes approches. La première met l'accent sur la liberté individuelle et l'autonomie, tandis que la seconde prône la tradition et l'obéissance à des règles morales précises. Cette divergence affecte plusieurs aspects de la vie, tels que le mariage, la famille et l'éducation des enfants. Cependant, la liberté et l'autonomie sont également des éléments essentiels d'une foi authentique et ne doivent pas être sacrifiées au nom de traditions religieuses spécifiques. Elles permettent aux croyants de s'approprier leur religion et de la vivre de manière libre et responsable. Sans liberté, la foi risque de devenir une simple contrainte, et de mener à l'oppression des autres.

24 Jürgen Habermas, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 114.

25 Jürgen Habermas, *Foi et savoir*, Paris, Gallimard, 2001, p. 154.

L'éducation religieuse joue donc un rôle crucial. Elle doit permettre aux croyants de comprendre le *sens* de leur foi et de l'assumer de manière autonome. Cela implique de leur donner les outils nécessaires pour discerner entre les traditions religieuses et les valeurs universelles, et pour développer un sens critique face aux dogmes et aux prescriptions qui ne rejoignent pas le processus d'humanisation véritable.

La question de l'égalité des droits est un autre point de friction. La sécularisation tend à garantir l'égalité des droits pour tous, sans distinction de religion. Cela peut entrer en conflit avec les lois religieuses qui discriminent certains groupes, comme les femmes ou les minorités religieuses. La source de la tension réside dans la confusion entre valeur et règle ou loi, notamment au sein des religions. Or, toute approche humaine, morale ou même religieuse devrait valoriser l'importance de l'être humain, mettant en avant des valeurs tels que l'égalité et, nécessairement, la dignité. Ensuite, elle cherchera à construire un ensemble de principes partagés pour diriger les actions de tous vers ce bien commun. En dernier lieu, viendra la conception des règles et des lois prescriptives ou proscriptives comme des moyens – et non des buts – pour protéger la valeur humaine en toute société. Dans cette perspective, reconnaître l'universalité des valeurs « dignité » et « égalité », par la religion et par la sécularité, permettra de leur restituer leur place nécessaire dans la société.

Tout cela doit aussi se traduire dans le domaine de l'éducation, où les tensions entre sécularisation et religion sont particulièrement vives. Le contenu des programmes scolaires et la place de la religion dans l'éducation publique font l'objet de débats récurrents. La question de la neutralité religieuse de l'enseignement est également au cœur des discussions. Cependant, il est possible de reconnaître un ensemble de valeurs propres à l'être humain, et de l'introduire dans le système d'éducation inclusif. Cet ensemble permettra de construire l'espace citoyen sur la base des droits universels de l'homme. Ceci constituera « La morale [qui] est l'ensemble des devoirs de l'homme envers les autres hommes »<sup>26</sup>, pour emprunter l'idée de Kant. Dans un deuxième temps, il serait bon de souligner les valeurs et les principes communs entre religions et sécularité, comme la vie, la justice, la compassion, la charité, la solidarité et la paix<sup>27</sup>. Il s'agit de l'espace d'entente qui permettra aux différentes factions de

26 Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Vrin, 1994 (1<sup>ère</sup> édition allemande 1793), p. 73.

27 En effet, le respect de la vie, la quête de vérité, l'équité et la justice sociale, la solidarité ainsi que la destination universelle des biens de la Création (cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église, §164 à 170), sont tous des valeurs et des principes qui transcendent les particularismes culturels ou religieux pour



partager et de dialoguer autour des mêmes valeurs. Quant aux particularités religieuses, elles devraient demeurer dans la sphère de l'expérience spirituelle propre, définit par Kant comme « l'ensemble des devoirs de l'homme envers Dieu »<sup>28</sup>. Devoirs personnels qui traduisent une expérience et une voie d'épanouissement personnelles.

Sécularité et religion ont le devoir de protéger les valeurs fondamentales, chacune dans son domaine. Il est important de reconnaître que chaque sphère possède sa propre échelle de valeurs, sans pour autant nier celles de l'autre. Enfin, la religion peut jouer un rôle important dans la construction de l'identité culturelle et du sentiment d'appartenance à une communauté et la sécularisation offre l'espace de la promotion de l'individu. Il est donc important de trouver un équilibre entre le respect des traditions religieuses et la promotion d'une société ouverte et inclusive, dans un État démocratique.

### 3. DÉMOCRATIE, ENTRE L'AGIR ET LA RECONNAISSANCE

La notion du bien commun revêt une importance à la fois éthique et politique. Elle occupe une place centrale dans le discours philosophique, englobant à la fois les dimensions publiques et privées de l'existence sociale. Sa définition précise échappe toutefois à une formulation unique, car ce qui est considéré comme bon pour la communauté varie selon les valeurs, les cultures et les époques. Mais, avant de discuter des défis et des perspectives, soulignons que le bien commun que nous entendons dans cet article, et qui revêt un enjeu majeur dans nos sociétés plurielles contemporaines, est la quête de la construction d'un vivre-ensemble harmonieux dans la diversité. Il s'agit de la nécessité de forger un bien commun permettant l'expression de la pluralité au sein d'un espace public partagé, propice au développement de vertus citoyennes, comme promu par Hannah Arendt<sup>29</sup> et Michael Walzer<sup>30</sup>. Un bien commun aux dimensions éthique et politique, établi au croisement des valeurs humanistes universelles et du projet collectif de bâtir une société juste et fraternelle, comme décrit par Paul Ricœur<sup>31</sup>. Enfin, un bien commun lié étroitement à la dignité de la personne humaine et aux principes de solidarité et de subsidiarité, selon la

fonder l'unité profonde de la famille humaine. Œuvrer pour le bien commun revient ainsi à protéger et promouvoir ces valeurs universelles, garantes d'un authentique processus d'humanisation pour tous.

28 Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, Paris, Vrin, 1994 (1<sup>ère</sup> édition allemande 1793), p. 73.

29 Cf. Hannah Arendt, *L'espace public*, Paris, Seuil, 1995.

30 Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997.

31 Cf. Paul Ricœur, *Le Juste et le Juste*, Paris, PUF, 1992.

doctrine sociale de l'Église catholique<sup>32</sup>. Bref, un bien commun qui vise à permettre le plein épanouissement de chaque être humain dans le respect de ses droits inaliénables, tout en favorisant la participation active de tous à la construction d'une communauté solidaire, au niveau local comme à l'échelle mondiale.

Or, l'homme se trouve confronté continuellement à une perte du sens de l'humain face aux contraintes de ses appartenances communautaire, religieuse, sociale et citoyenne. Ce qui demeure sûr est que la nature humaine est sociale, et la conduite humaine est toujours une interaction entre l'individu et son environnement social<sup>33</sup>. Cette interaction justifie l'existence d'une autorité et des lois communes qui ont le rôle de le promouvoir et de sauvegarder l'équilibre entre intérêt individuel et intérêt collectif. Car, il est difficile de mener une vie bonne dans un monde qui ne l'est pas, ou pour reprendre la critique développée par Theodor W. Adorno sur la société moderne, « il n'y a pas de vraie vie dans un monde faux »<sup>34</sup>.

Le foisonnement des interprétations dans les sociétés pluralistes modernes brouille les repères et complexifie la construction d'un sens personnel. Dans ce contexte, la conscience ne peut pas être la source exclusive du sens, car elle est limitée par ses propres expériences et préjugés. Paul Ricœur qui insiste sur la relation dialectique entre la conscience et le monde, l'exprime ainsi : « La conscience est toujours déjà prise dans un monde d'interprétations préalables »<sup>35</sup>. Selon lui, le sujet doit se tourner vers le monde aussi pour trouver des éléments de sens. Car, il le précise : « Le sujet et le monde sont en co-construction permanente du sens »<sup>36</sup>.

Les communautés qui se côtoient aujourd'hui dans un contexte de mondialisation virtuelle ou physique, font face à une multitude d'interprétations du bien commun et se retrouve déchirées entre traditions, convictions et droits humains. Les appels au dialogue se multiplie comme à un antidote magique. Cependant, jusqu'à ce jour, la plupart des initiatives se sont limitées à « une simple juxtaposition de points de vue » ou à la recherche d'un « terrain d'entente

32 Benoît XVI, *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

33 Cf. John Dewey, « L'individu et le social », *Nature humaine et conduite* (1922), Paris, Gallimard, 2023.

34 Cf. Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture, Essai « Réflexions sur la morale »*, trad. de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Paris, Payot et Rivages, 1986.

35 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 34.

36 Paul Ricœur, *Amour et miséricorde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 125.

artificiel en ignorant nos différences »<sup>37</sup>. Après chaque dialogue interculturel ou religieux, les différents partis sortent avec des points communs apparents mais, souvent, avec davantage de ressentiment intérieur. Par ailleurs, Ricoeur rejette ces manifestations du dialogue et affirme que le véritable dialogue est « une confrontation féconde de nos différences, une mise en question de nos certitudes et une ouverture à l'autre »<sup>38</sup>. En d'autres termes, l'homme doit être capable de se poser comme sujet et de se reconnaître dans ses actes. Il s'agit de retrouver l'estime de soi – à travers ses propres actions et compétences et le sens qu'il s'est choisi – et de montrer sa disponibilité pour l'autre – par la solidarité et la reconnaissance de la dignité, de l'identité et des compétences de l'autre.

Cela ne peut se traduire que par un *agir* responsable, orienté vers un but, qui permet à l'individu de se projeter dans le monde et de le transformer en un lieu de réalisation du bien commun, et qui n'est autre que son humanité.

Pour Ricoeur, l'agir humain est à la fois une source de sens et une condition de la vie sociale. L'ontologie de l'agir qu'il développe permet de penser les conditions de la revitalisation de l'espace politique. En effet, si les institutions démocratiques ne sont que des coquilles vides sans la participation active des citoyens, il est nécessaire de réfléchir aux conditions qui permettent aux individus de se sentir responsables et engagés dans la vie de la cité. Or actuellement les masses sont manipulées par la menace de la diversité envahissante, la propagande et la désinformation. Elles sont transformées en fractions repliées sur elles-mêmes, hostiles et paralysées par la peur de l'autre.

La reconstruction du bien commun ne peut se faire qu'en mobilisant l'ensemble des acteurs de la société – ou des sociétés –, chacun selon ses compétences et ses moyens. Que ce soit à travers l'engagement associatif, la participation citoyenne, l'éducation, la recherche ou l'action politique, chaque individu peut contribuer à faire avancer les valeurs du bien commun. De même, l'engagement collectif, en tant que sociétés ou communautés, est essentiel pour construire un monde plus juste et plus solidaire, et ne peut se réaliser qu'en promouvant la *liberté*, la *responsabilité* et la *reconnaissance* de l'autre, individu ou société.

La *liberté* comme fondement du choix individuel permet à chaque individu de forger son propre destin et de contribuer à la société de manière unique. Sans liberté, l'individu est contraint et ne peut assumer pleinement sa responsabilité.

37 Ricoeur dénonce ce type de dialogue dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148.

38 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 148.

John Stuart Mill appuie cette idée en affirmant que « le seul fondement légitime du pouvoir est le consentement des gouvernés »<sup>39</sup>. Au niveau des sociétés, l'oppression des idées et les interférences entre civilisations engendrent hostilité et résistance violente, mues par la volonté de protéger une tradition ou une vision du monde particulière. Un état de minorité – comme le souligne Claude Lévi-Strauss : « L'ethnocentrisme est une maladie infantile de l'humanité »<sup>40</sup> –, que l'humanité doit déjà pouvoir dépasser.

La *responsabilité*, garant de l'action collective, implique que chaque individu est redevable de ses actes envers les autres et envers la société. C'est par la responsabilité que les libertés individuelles s'articulent pour le bien commun. Hannah Arendt souligne d'ailleurs que « La responsabilité du bien commun ne peut être déléguée à un gouvernement ou à une élite, mais doit être assumée par tous »<sup>41</sup>. Au niveau des sociétés, l'interdépendance planétaire croissante se traduit par des défis globaux tels que le changement climatique, la perte de la biodiversité, les violations des droits humains, les crises sanitaires et les inégalités économiques. Face à ces enjeux, seule une collaboration étroite et un partage des responsabilités entre les nations permettront de garantir la justice et la durabilité pour l'humanité.

Enfin, la *reconnaissance* s'avère être la pierre angulaire d'une entente authentique car, comme formulé par Axel Honneth, elle « est une relation intersubjective fondamentale qui est constitutive de la vie sociale et de la genèse du Soi »<sup>42</sup>. En effet, c'est par la reconnaissance de l'autre et de ses différences que naissent le respect et la compréhension mutuels. C'est pourquoi nous consacrerons la conclusion de notre argumentation à démontrer l'importance capitale de la reconnaissance et à explorer ses implications profondes.

## CONCLUSION

La reconnaissance mutuelle est effectivement le fondement d'une société harmonieuse et inclusive. Comme le souligne Jean-Luc Nancy, la reconnaissance est « une pratique de l'hospitalité qui permet à l'autre d'être lui-

39 John Stuart Mill, *De la liberté*, Chapitre 1 – « De la liberté de pensée et de discussion » (1859), Folio, 2006, p. 19.

40 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Chapitre 1 – « Introduction » (1952), Pocket, 1973, p. 12.

41 Hannah Arendt, *La crise de la culture* (1961), chapitre VI – « La politique et le social », traduction française de Jean-Pierre Cotten, Gallimard, 1972, p. 243.

42 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), traduction française de Pierre-Yves Quiviger, Gallimard, 2007, p. 21.

même »<sup>43</sup>. Elle implique d'aller au-delà de la simple acceptation des différences pour embrasser une approche holistique, qui valorise pleinement la contribution unique de chaque individu et communauté, dans toute leur diversité.

Se défaire des visions réductrices centrées sur une seule dimension comme la religion ou la culture est un prérequis. L'épanouissement humain requiert de reconnaître l'interdépendance de ses multiples facettes : matérielle, technologique, intellectuelle, spirituelle et morale. Aucun de ces aspects ne peut prétendre à l'exclusivité ni se suffire à lui-même.

Cette interdépendance des dimensions du bien-être appelle naturellement à admettre et valoriser la diversité des compétences présentes au sein des différentes sociétés et groupes humains. Loin d'être un frein, cette pluralité de savoirs, traditions, croyances et pratiques est une richesse inestimable.

Chaque communauté détient en effet un potentiel unique à partager, que ce soit dans les sciences, les religions, les technologies, les arts ou tout autre domaine. Ces apports singuliers sont autant de pierres précieuses permettant d'ériger collectivement l'édifice d'un bien-être commun global et pérenne.

Une véritable reconnaissance mutuelle consiste alors à embrasser cette diversité non comme une source de division, mais comme une opportunité féconde de complémentarité et de synergie créatrice. Une saine émulation, guidée par la poursuite du bien commun plutôt que l'égoïsme, peut stimuler un enrichissement mutuel vertueux.

Loin des particularismes étriqués, c'est dans l'ouverture aux apports de l'autre et le respect de ses différences que se trouve la véritable harmonie sociale. Une société épanouie se bâtit dans un dialogue fécond entre des voix multiples mais convergentes vers un même idéal de bien-être partagé. Cette vision englobe bien plus que la tolérance, qui implique une acceptation passive de l'autre. La reconnaissance mutuelle exige une action proactive, un engagement à valoriser et à encourager les différences.

Dès lors, la concurrence entre communautés ne se résume plus à une opposition stérile, mais devient une quête solidaire du bien commun, chacun y contribuant par ses moyens propres. Des trajectoires initialement distinctes finissent par se rejoindre, riches de leurs particularités respectives, pour ouvrir ensemble de nouveaux horizons de progrès pour tous.

43 Jean-Luc Nancy, *Le regard du portrait* (2000), Galilée, 2001, p. 57.

Dans ce contexte, l'estime de soi et la reconnaissance de soi comme un sujet moral digne de respect et de considération, faciliteront l'ouverture à l'autre. Il sera alors possible de dépasser les préjugés et les dogmatismes, et de construire des ponts entre les différentes traditions religieuses et la sphère séculière.

La reconnaissance ne signifie pas nécessairement l'approbation de toutes les croyances et pratiques. Il s'agit plutôt d'accepter la légitimité de l'autre et de son cheminement spirituel et humain, même si celui-ci diffère du nôtre. L'important est d'embarquer tous dans un même processus : celui d'une humanisation authentique qui redonne à l'Homme sa pleine essence, son sens, son rôle et son autonomie.

Enfin, la reconnaissance mutuelle n'est pas seulement un concept philosophique abstrait, mais elle se traduit concrètement dans divers aspects de la vie quotidienne. Elle se manifeste dans le respect des différentes cultures et traditions, dans la promotion de l'égalité des chances et dans la lutte contre les préjugés et les stéréotypes.

Ainsi, l'autonomie individuelle trouve sa pleine expression dans un processus de reconnaissance sociale :

[...] qui permet à l'individu de s'éprouver tout en se liant à l'autre pour donner un sens à sa construction identitaire. Dans cette élaboration, où tous cheminent et bâtissent ensemble, devenir autonome peut se fonder dans un rapport où chacun s'implique, où la citoyenneté a un sens parce que chacun construit son monde et participe à la construction du monde de l'autre<sup>44</sup>.

L'idée d'une complémentarité harmonieuse entre l'individu et la société, fondée sur la reconnaissance de la centralité de tout être humain et concrétisée par une démocratie garante d'un discernement éthique ciblé vers le bien de tous, offre un horizon prometteur pour la construction d'un monde plus juste, plus équitable et plus respectueux de la dignité humaine.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Adorno, Theodor W. « Réflexions sur la morale ». *Prismes. Critique de la culture et société*. Paris: Payot et Rivages, 1986.
- Arendt, Hannah. *L'espace public*. Paris: Seuil, 1995.

44 C. Bellot et M. Goyette, « Les paradoxes de l'autonomie ». Dans M. Goyette, A. Pontbriand et C. Bellot (dir.), *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 315.

- Bellah, Robert N., "Civil Religion in America". *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled "Religion in America", Winter 1967, Vol. 96, No. 1, p. 1-21.
- Bellot, C. et Goyette, M. « Les paradoxes de l'autonomie ». Dans M. Goyette, A. Pontbriand et C. Bellot (dir.), *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 309-316.
- Benoît XVI. *Caritas in Veritate*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2009
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Compendium de La Doctrine Sociale de l'Église de Conseil Pontifical 'Justice et Paix' - Les Éditions Du Cerf. Accessed May 9, 2024.  
<https://www.editionsducerf.fr/librairie/livre/7289/Compendium-de-la-doctrine-sociale-de-l-Eglise>.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. New York: Macmillan, 1965.
- Dewey, John. « L'individu et le social ». *Nature humaine et conduite* (1922). Paris, Gallimard, 2023.
- Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot, 1978.
- Habermas, Jürgen. *Foi et savoir*. Paris: Gallimard, 2001.
- Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.
- Joas, Hans. "Society, democracy and the democratic integration of Christianity". *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, 44 (105), 159-173.
- Joas, Hans. *La croyance aux ressources de la contingence*. Paris : Bayard, 2000.
- Kant, Emmanuel. *La religion dans les limites de la seule raison*. Paris: Vrin, 1994 (1<sup>ère</sup> édition allemande 1793).
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Pocket, 1973.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Mill, John Stuart. *De la liberté*. Paris: Folio, 2006.
- Nancy, Jean-Luc. *Le Regard du portrait*. Paris: Galilée, 2001.
- Pape François. « Message pour la 58<sup>e</sup> journée mondiale des communications sociales. Intelligence artificielle et sagesse du cœur : pour une communication pleinement humaine ». Rome: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 24 janvier 2024.
- Pape François. *Laudato Si' : Sur la sauvegarde de la maison commune*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- Ricœur, Paul. *Amour et miséricorde*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

- Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- Ricœur, Paul. *Le Juste et le Juste*. Paris: PUF, 1992.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Taylor, Charles. *L'Âge séculier*. Paris: Seuil, 2007.
- Taylor, Charles. *Laïcité et pluralisme religieux*. Paris: Éditions de l'Aube, 2007.
- Taylor, Charles. *Les Sources du moi*. Paris: Seuil, 1998.
- Tschannen, Olivier. *Les Théories de la sécularisation*. Librairie Droz, 1992. DOI: 10.3917/droz.tscha.1992.01
- Walzer, Michael. *Religion et la sphère publique*. Paris: Éditions de l'Aube, 2006.
- Walzer, Michael. *Sphères de justice*. Paris: Seuil, 1997.
- Wilson, Bryan. *Religion in a Secular Society*. London: C.A. Watts, 1966.

Lina Iskandar Hawat

Maître de conférences

Responsable académique du Cycle d'études doctorales

Secrétaire de rédaction de la revue 'Proche-Orient Chrétien'

Université Saint Joseph de Beyrouth (Libano)

<https://orcid.org/0009-0007-1278-5457>





**SEARCH FOR A COMMON GROUND: JASPERS ON HUMAN  
EXISTENCE, COSMOPOLITANISM AND PHILOSOPHICAL FAITH**

***EN BUSCA DE UN TERRENO COMÚN: JASPERS SOBRE LA  
EXISTENCIA HUMANA, EL COSMOPOLITISMO Y LA FE  
FILOSÓFICA***

MARIO WENNING  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

**ABSTRACT**

In the wake of Kant's Copernican Turn, Karl Jaspers underscores the inherent limits of human cognition and action. To navigate these limitations, he advocates for intercultural communication at a global level. Jaspers' early model of the Axial Age presents a vision of simultaneous yet independent breakthroughs to transcendence within the competing spiritual traditions of classical Eurasian civilizations, aiming to reconcile the universality and diversity inherent in the experience of human freedom and finitude. His lesser-known late work on philosophical faith transforms this model, where he posits a harmonious complementarity among revelation-based religions. This paper explores the tension between Jaspers' earlier dialogical model of intercultural encounter and his later assumption of harmony among revelation-based traditions.

*Keywords:* Axial Age, Jaspers, Philosophical Faith, World Philosophy

## RESUMEN

Tras el giro copernicano de Kant, Karl Jaspers subraya los límites inherentes a la cognición y la acción humanas. Para superar estas limitaciones, aboga por la comunicación intercultural a escala mundial. El primer modelo de Jaspers sobre la era axial presenta una visión de avances simultáneos pero independientes hacia la trascendencia dentro de las tradiciones espirituales rivales de las civilizaciones euroasiáticas clásicas, con el objetivo de reconciliar la universalidad y la diversidad inherentes a la experiencia de la libertad y la finitud humanas. Su obra tardía menos conocida sobre la fe filosófica transforma este modelo, donde postula una complementariedad armoniosa entre las religiones basadas en la revelación. Este artículo explora la tensión entre el anterior modelo dialógico de Jaspers de encuentro intercultural y su posterior suposición de armonía entre las tradiciones basadas en la revelación.

*Palabras clave:* era axial, Jaspers, fe filosófica, filosofía del mundo.

## I. INTRODUCTION

The philosophical discourse of modernity grapples with the tension between those striving to revive claims of a reality that surpasses human experience and those who seek to overcome metaphysics. Following Kant, who established the conditions for philosophizing in a modern context, the pursuit of knowledge regarding ultimate reality is constrained by the limits of human cognition. Metaphysical ideas, while immensely significant for human lives, cannot be validated or refuted solely by mere reason or reason alone (*bloße Vernunft*). The challenge of carrying forward the metaphysical tradition after Kant's transcendental turn is not confined to Western thought but resonates across other traditions. For instance, in Eastern philosophy, engaging with Yin Yang metaphysics from the Chinese classic *Yijing*, the Dao as the root pattern of the cosmos or the relationship between Atman and Brahman in Hinduism raise parallel challenges to whether one should revive or move beyond Parmenides' conception of Being or Plato's theory of forms.<sup>1</sup> To think

<sup>1</sup> Recognizing a similarity in the discussion between metaphysics and philosophies overcoming metaphysics in the East and the West does not undermine the considerable variations in the foundations and evolution of these debates in different contexts. The fundamental definitions of metaphysics and post-metaphysical thought differ within as well as across civilizational contexts. For example, Feng Youlan inherits the Chinese metaphysical tradition, especially in its Neo-Confucian current while Lao Sze-Kwang presented a postmetaphysical attempt of reconstructing the Chinese philosophy of subjectivity and relate it to global or

philosophically in a modern spirit after Kant implies acknowledging that that which transcends experiential limits while also recognizing human reason's constitutive claims and limitations in knowing what lies beyond. Kant's Copernican turn has not only changed the relationship towards metaphysics, but also catalyzed a cosmopolitan turn. To philosophize after Kant means to take seriously philosophy's pretensions to universality while remaining sensitive to the perspectival nature of all human cognition.

Despite inevitable methodological challenges, engaging in cross-civilizational dialogue about inheriting metaphysical traditions from East and West while also remaining conscious of human limitations is not only fruitful but essential to uphold the cosmopolitan ethos that underpins philosophical inquiry. Karl Jaspers, who was described by Hannah Arendt as the only legitimate heir of Kant, meets this challenge by striving to reconcile the existential and cognitive claims of religion and spirituality within a post-metaphysical and cosmopolitan framework. This article addresses his views on human existence, world philosophy and faith for two key reasons: first, Jaspers is a pioneer of intercultural or comparative philosophy, and his conception of world philosophy (*Weltphilosophie*) anticipates contemporary attempts to globalize philosophy (Teoharova 2005). While philosophies outside the "West" tend to situate themselves relative to modern Occidental thought, this has not been self-evident in Western academia until fairly recently. Jaspers stands apart from a largely self-absorbed Eurocentric tradition.<sup>2</sup> As Andreas Cesana notes, Jaspers opens up a "post-European philosophy of the future" (Cesana 2009). This philosophy of the future is characterized by its cosmopolitan ethos, notably expressed in Jaspers' Axial Age hypothesis of simultaneous, independent cultural breakthroughs in China, India, and the Mediterranean around 500 BC (Jaspers 1953, Assmann 2018, Wenning 2017). Secondly, in addition to Jaspers' axial age theorem and its significance for engaging in world philosophy, he introduced an innovative existential metaphysics that resists neatly categorizing it as either metaphysical or post-metaphysical. Human existence entails engagement with the world while acknowledging an "immanent transcendence" that cannot be overlooked. Let us begin by turning to Jaspers' existential

world philosophy (*shijie zhexue* 世界哲學). These attempts are distantly related to Habermas' post-metaphysical thinking, even though Habermas diverges from subject-centered philosophy, whereas Lao Sze-Kwang views subjectivity as a central element in his postmetaphysical reinterpretation of the history of Chinese philosophy.

2 To mention an example of a characteristic occidental forgetfulness of other traditions, in his monumental study *A Secular Age*, Charles Taylor does not mention, let alone address, parallel as well as independent secularization processes outside the West.

metaphysics (section 2) before turning to its relationship to world philosophy (section 3) and philosophical faith (section 4).

## II. JASPERS' EXISTENTIAL METAPHYSICS

Jaspers charted a unique course distinct from the prevailing metaphysical or postmetaphysical binary of contemporary philosophy. Unlike Kant, Jaspers did not seek to reinterpret metaphysical experience through self-legislating subjects; instead, he framed existence as fundamentally dialogical. Human beings are inherently addressed by others and share the potential of responding through speech. For Jaspers, existential communication is not grounded in harmony or consensus, but in a loving struggle (*liebender Kampf*) that is committed to seeking truth while knowing that humans can never claim to possess such truth and share a joint responsibility to engage in the committed probing of claims to truth in the present and throughout history.

The third volume of Jaspers' three-volume opus magnum *Philosophie* is dedicated to the task of reformulating what metaphysics may mean when being understood from the perspective of possible human existence. As Chris Thornhill interprets Jaspers' complex inheritance of the metaphysical tradition, "Clearly, Jaspers does not defend metaphysics as an independent sphere of values or truths, to which human existence is heteronomously accountable; in fact, he invariably identifies metaphysical contents as elements of human-being, human experience and human self-interpretation." (Thornhill 2002, 29) Jaspers conceives of possible human existence as implying a complex self-relation that is, at the same time, open to what lies beyond individual human experience. The "meta" of metaphysics is interpreted as that which transcends individual as well as collective human existence. Such acts of transcendence originate, for Jaspers, from within secular human experience. He thereby reveals what one could call an immanent notion of transcendence as a key dimension of human engagement with themselves, others and the world, including manifestations of divinity. In the third volume of *Philosophie*, Jaspers states "The ways of searching for being out of possible existence are *paths* to transcendence. Their *illumination* is philosophical *metaphysics*" (Jaspers 1973, 5). Jaspers distinguishes three dimensions of transcendence: transcendence in world orientation, transcendence in the illumination of existence and transcendence in metaphysics. These dimensions of transcendence correspond to the three postulates: "The world ought to be known to see what Being is!"; "I find myself only with others and through the world in which I am active"; "I can search for God." (Ibid., 52)

As we have seen, Jaspers' early philosophy of human existence emphasizes communicative relationships and the openness to transcendence to the world, to oneself and to the open-ended search for god or, as Jaspers often puts it, deity (*Gotttheit*). As possible existence, communication and the threefold openness to transcendence can never be finalized. He does insist on the assumption that contemporary philosophy needs to limit knowledge to make room for a particular kind of faith, one that Jaspers refers to as "philosophical faith" (*philosophischer Glaube*). The relationship between metaphysics and human experience needs to be recast to account for the existential limits as well as the potential to reach beyond human condition. Humans are marked by confronting limit situations, *Grenzsituationen*, while also reaching beyond these limits in acts of communication and faith.

The relationship of possible human existence confronting its limits to the cosmopolitan conception of what Jaspers, following Kant, calls world philosophy (*Weltphilosophie*) has been a subject of debate (Cesana 2009). The project of *Weltphilosophie* consists in the attempt to develop a non-eurocentric philosophy that reaches out to include multiple origins of cultural, philosophical and faith-based traditions within a global conversation. Jaspers worked intensely on the project starting during his internal emigration due to being barred from teaching by the Nazis in 1937 to respond to what he perceived as the collapse of the Eurocentric world order. He was already starting to outline the project of a global philosophy while lecturing in 31/32 on the "metaphysical logic of the encompassing". Indeed, he continued to develop his existential metaphysics and his world philosophy in parallel. It is thus justified to assume that these projects are not independent or subsequent stages of his thinking. There is a substantive connection between reflecting on individual human existence and the dialogical constellation while the nature of this connection remains a subject of discussion. Indeed, if one approaches the unfinished project of world philosophy, essential categories of Jaspers' existential metaphysics such as that of transcendence and the encompassing recur throughout.

What is the relationship between the focus on human relationships to themselves, to others and to what Jaspers calls the encompassing, *das Umgreifende*? And how do these relationships connect to the incomplete dialogue between the different civilizational traditions and powers of faith that is the leitmotif of Jaspers late work, on the other?

### III. THE PROJECT OF WORLD PHILOSOPHY

Jaspers emphasizes the contributions of the different metaphysical traditions to a shared *philosophia perennis*. He acknowledges common ground within the diversity of human experience. For example, the Confucian and Daoist conceptions of the cosmic root pattern *Dao* relate to an encompassing reality, albeit in different ways. Jaspers writes in his work on the great philosophers that forms part of his world philosophy:

“the Encompassing is a background, not a theme to work with; it is the limit and foundation to be considered with awe, not the immediate task. The essential difference is the difference between Lao-tzu’s direct way to the *tao* and Confucius’ detour by way of the human order, hence the divergent practical consequences of the same fundamental view. The *tao* which Lao-tzu puts before and above everything else is for Confucius the One. But Lao-tzu immerses himself in it, while Confucius lets himself be guided by his awe of the One as he moves among the things of the world. (...) Though the two philosophers look in opposite directions, they stand on the same ground” (Socrates, Buddha Confucius Jesus, p. 60).

In this and related passages, Jaspers emphasizes the complementary relationship between these apparently contrary positions. He emphasizes what they have in common, but also highlights their differences. Indeed, it is one of the core features of axial age civilizations such as China, for Jaspers, that they present diverse perspectives on crucial metaphysical and existential questions. Rather than forming a harmonious whole, they engage in a loving strife and provide human beings with different options of responding to the shared question what it means to be human in a world that is marked by transcendence.

In contrast to contemporary theories of multiple modernities (Eisenstadt), Jaspers emphasizes commonality. In contrast to presenting a linear history of progress culminating in the seemingly universal conception of modern freedom in the Hegelian tradition, the axial age theorem emphasizes that the axial age introduced diverse normative conceptions of what it means to live a human life. The potential of the intercultural communication was failed to be realized in history. And yet, the core element of the axial age breakthrough, the discovery of second order evaluation, the cultivation of reflexive thinking from which to critique historically embedded practices and beliefs from the perspective of normative insights continues to set up a yardstick.

Karl Jaspers’ conception of the axial age is a frequent reference point in having anticipated intercultural philosophy. (Teoharova 2005) Yet his

reflections on the space of metaphysics and religion, the open-ended search for god in the modern world are largely neglected. This is unfortunate since the multi-faceted and original attempt to search for a common ground of world religions continues to be relevant in the current postsecular constellation where religious experience takes on new forms. What Jaspers calls powers of faith, *Glaubensmächte*, continue to confront each other based on seemingly irreconcilable differences and historical trajectories, often marked by violence and a lack of dialogical encounter as one can witness all too well in the conflict in the Near East.

#### IV. PHILOSOPHICAL FAITH

Especially Jaspers' concept of "philosophical faith", first introduced in 1947 in a series of lectures in Basel and fully elaborated in his final major work *Philosophical Faith and Revelation* (1962), continues to be a provocative proposal. It forms the core of Jaspers' philosophy of religion and continues to be an invitation for a loving strife. For some, the notion of philosophical *faith* may seem excessively religious, as it incorporates traditional religious concepts such as guilt and divinity or deity (*Gottheit*). Conversely, others argue that a purely *philosophical* faith may lack sufficient religious depth. Jaspers explicitly emphasizes that he does not believe in religious revelation and suggests that philosophers are well advised to keep a distance from claims to divine authority. This methodological caution is premised on the need to sustain the difficult balance between or, better, equidistance to a postmetaphysical rejection of truth claims about a transcendent reality as well as sustaining respect for religious phenomena and traditions including transcendent revelations. It could strangely be the concept of philosophical faith, in being at odds with established secular and religious paradigms, that could be relevant at a time when interreligious conflicts have returned to the center stage of global politics.

As a philosopher in the Kantian tradition, Jaspers emphasizes the need for a rational approach to religion. Philosophy takes on a meditating role between secular and non-secular positions that is premised on a commitment to rationality and an openness for potential contributions from revelation-based perspectives. As Allan Olson has, I think rightly, emphasized, the English translation of Jaspers' book title *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962) may not capture the semantic nuances of the original:

"*philosophischer Glaube* and *philosophical faith* do not mean precisely the same thing in English and German. And the major difference, it seems to me,

is that the Germanic use of Glaube in its various forms entails a certain amount of thinking, a thinking combined with feeling as a kind of intuitive but not a rigorous or pure kind of thinking. The use of “faith” does not imply thinking in English; in fact, it can usually mean the opposite, namely, blind acceptance, trust, and even the negation of reason and rationality by way of emotivistically driven conceptions of faith.” (Olson 2011, 80)

Additionally, the German term “Glaube” conveys a sense of reflective confidence that can be understood as having or placing faith in something or someone. It embodies an aspirational quality. Andreas Cesana defines faith as “an inner certainty and confidence that is not validly deducible and is incapable of proof” (Cesana, 2009). This notion of faith is rooted in the reality that human beings hold ultimate convictions or dispositions, even when these cannot be objectified or substantiated through discursive means. While these convictions serve as the foundation for our thoughts and guide how we navigate the world, they are, in principle, subject to revision, and it is essential for a philosophical mode of existence to critically examine and question these beliefs.

Jaspers emphasizes that philosophical faith must be anchored in a commitment to seriousness or authenticity (*Ernst*) in one’s questioning. This seriousness forms the foundation of what he considers a philosophically viable faith. It enables the philosophical interpreter of religious truth claims to seek common ground among metaphysical traditions, even those that may seem distant from one another. This reflective yet existentially binding engagement with diverse religious truth claims carries with it a surprisingly optimistic undertone: “it will be like a new birth when genuine seriousness breaks through the façade of religious conventions and the customs of peoples” (Jaspers 1962, 82)

For Jaspers, philosophical faith is, at least in principle, universalizable, while institutionalized religion is not. Although organized religion serves as a vital reservoir of meaning for many groups, it often creates a shell (*Gehäuse*) that can limit engagement. Jaspers argues that philosophical faith respects religious traditions but aims to penetrate the shell of reified beliefs and practices. Most significantly, it fosters interreligious dialogue—a loving strife that also encompasses secular viewpoints.

Demonstrating remarkable foresight and insight into the implications of diminishing narratives of secularism propagating the gradual disappearance of religious phenomena and the emergence of spirituality and a marketplace of religious traditions, Jaspers emerges as a pioneering figure in promoting interreligious dialogue from a philosophical rather than religious or secular



standpoint. He seeks common ground that can bridge various religious and non-religious divides while remaining committed to the rigor and intellectual integrity of philosophical inquiry in the Enlightenment tradition:

“the common ground for the multiplicity of faiths would only consist in the clarity of the kind of thinking, sincerity and a shared ground knowledge. Only these enable the borderless communication in which the origins of faith attract each other in virtue of their seriousness.” (Jaspers 1962, 7)

The integration of intellectual and existential seriousness necessitates not only a genuine interest in understanding religious traditions that may appear unfamiliar but also a commitment among the philosophically faithful to reject the deification of religious leaders and resist the temptation to perceive "God as human" (Jaspers 1962, 227). Jaspers seeks to maintain an agnostic stance in the face of revelations concerning transcendence. Acknowledging the limitations of human cognition and existence requires a spirit of questioning and openness. As a cosmopolitan humanist, Jaspers asserts that paradigmatic figures such as Jesus, Buddha, and Confucius never claimed divinity. Philosophical faith remains respectful of religious traditions while refraining from accepting dogmatic assertions that elevate the status of religious leaders, effectively shielding them from the complexities of the human condition, which inherently includes both moments of achievement and failure.

Interestingly, for Jaspers neither Judaism or Christianity nor Islam figured explicitly among the axial age traditions, even if more recent adaptations of this heuristic model have put revealed traditions at their center. Jaspers did acknowledge that “The significance of the Christian axis” consisted in its syncretistic capacity to create a compelling union out of contradictory elements from Jewish prophetic culture, Greek philosophy and Roman organizational culture (Jaspers 1953, 58). The omission of revealed religions not only due to the temporal distance between the axial age breakthrough, *Durchbruch*, between 800 and 200 BCE and thus before the institutionalization of monotheistic traditions. At the center of Jaspers’ existential concern are individuals engaged in an existential and communicative search for transcendence rather than ossified schools of thought or organized religions. As Heiner Roetz has suggested, for Jaspers the great religions, while rooted in the ambivalent legacy of the axial age rupture (*Durchbruch*), bring with them new challenges as well as new dangers (Roetz 2022). Especially the monotheistic differentiation between undivided faith and polytheistic blasphemy enables potentially violent forms of religious zeal to emerge that have expanded the zones of conflict

between the three monotheisms (Sloterdijk 2009). This is the price to be paid by the categorical differentiations into believers and nonbelievers (Assmann 2009).

Jaspers recognized that monotheistic religions, in particular, can sometimes become excessively introspective and missionary in their zeal, which may lead to dogmatism and unleash violent impulses. However, instead of discarding religious truth claims altogether, it is essential to approach the semantic richness embedded in religious traditions in a new way—one that transcends both blind faith and outright secular dismissal and embraces interreligious dialogue unleashed by a shared commitment to philosophical faith.

For Jaspers it is thus necessary to engage the great individuals that predate established religions into a global conversation. It is in the complexity of these individuals and their relationship that the parameters for what he refers to as possible human existence emerges. Philosophical faith takes seriously the mysteriousness of humans in the world: “The world is a mystery (*Geheimnis*) just as every human being to himself” (30). Here we see that the self-relationship of individuals who are a mystery to themselves is seen in parallel to the enigmatic nature of the encompassing world that surrounds them. Becoming attentive to this double mystery and believing that there is a revelation shedding light on it is, according to Jaspers, an experience that, in different ways, is shared by the Jewish prophets, Moses as well as Buddha (35).

As mentioned before, Jaspers explicitly states that the philosophical faithful does not need to (as much as he or she can) share a faith in revelation. Faith, or *Glaube*, is perhaps better translated as having faith in the sense of placing confidence in the potentials of serious communicative openness to transcendence rather than a blind faith in revelation and religious dogma. Faith is both aspirational as well as connected to thought. Having faith in the human capacity of inquiring into the possible existence of a common ground derives from an existential gesture of hope rather than an ultimate metaphysical commitment. The person who places philosophical confidence in revelation is compelled to take religion seriously as a reservoir of meaning without thereby having to be faithful in the sense of being a believer in religious dogma. To take religion seriously implies a thorough questioning, but also the openness to the possibility of transcendence of self, world and the search for the divine. For Jaspers, the philosophical confidence in its probing approach to religion is warranted not only because religion has been of significance to many individuals and communities throughout post-axial history and continues to be a significant spiritual force at a global level, but also because of the human beings who came to be associated with religions. Paradigmatic individuals have

lived significant lives that can be appreciated as setting up a yardstick from a religious as well as secular perspective.

Jaspers struggles to identify an alternative to what he considers to be a false dilemma: either blind faith in revelation or the radical rejection of the significance in a philosophically serious engagement with revelation. The construction that he proposes to mark a missing option that reveals a commitment to the autonomous and binding ethos of communication and liberality: “Philosophical faith is of its own origin. Yet, it lets revelation matter as a possibility for others, even if it cannot understand it. It does not want animosity, but honesty; not interruption, but communication; it does not want violence, but liberality.” (38)

The so-called conflict of powers of faith (*Glaubensmächte*) or, as Samuel Huntington called it, the “clash” of civilizations, poses not only a political challenge but a philosophical and indeed existential task. Jaspers believes that human beings must ground the need for and possibility of true interreligious dialogue as difficult as it appears in light of deep-seated suspicions and all too present memories of religiously justified violence. Yet, Jaspers’ earlier work on *The Origin and Goal of History* (originally published in 1949 and translated into English in 1957) in which he develops the conception of the axial age, *Achsenzeit*, and especially the *Great Philosophers* focuses on the importance of communication between individuals rather than civilizations. It is the motivating and orienting force of exemplary human beings that provides guidance, even if, Jaspers emphasizes, these individuals do not exempt from the duty of a questioning critique due to their limitations as human beings. One challenge of Jaspers’ mature philosophy of religion, in contrast to the earlier axial age model, is that the dialogue is restricted to monotheistic religions. To have a truly global approach, it would be necessary to also include non-monotheistic traditions such as Confucianism and Buddhism, but also indigenous traditions, many of which have emerged as oral traditions over millennia. These traditions have undergone significant changes. Some have not survived for internal reason or been replaced by textual traditions. Others have undergone fusions or transformed in radical ways that has been accelerated by processes of modernization. For Jaspers, it is during periods of civilizational crises that humanity is tasked to visit its diverse origins and bring about a renaissance.

In Jaspers’ reflection about inter-cultural and inter-religious communication one can perceive an increasing transition from the earlier model of a loving strife to a model of complementarity that stresses harmonious

communication. For example, in *The Atomic Bomb and the Future of Mankind* (1958), Jaspers praises the Jesuit contribution for Sino-European communication and the “loving understanding” when he writes: “It was a significant achievement of the Jesuits in China, out of understanding for the Chinese way of thinking and believing (to express biblical thinking within it and to enable a new original religious life in China), to communicate the reality of China to the West. Their reports became a foundation for what was thought about China in Europe by philosophers such as Leibniz, Voltaire, and Hegel. This great effort of loving understanding is connected to what has happened over the centuries and what is needed today. For it is only when understanding transcends the rational thought patterns of average superficiality and engages with historical essence that communication begins.” (Jaspers 1958, 120).<sup>3</sup>

In his late philosophy of religion, Jaspers emphasizes the role of philosophy and the philosophically faithful as interpreters of the “ciphers” that are revealed in the major world religions and exemplary individuals associated with them. Ciphers call for philosophical interpretation and critique as Jaspers already emphasized in his exchange with the theologian Bultmann and his insistence on the task of a demythologizing of religious revelation, a task that is in principle open-ended and needs to be committed to reason (Bultmann and Jaspers, 1954).

In his recent attempt to reinterpret the constellation of faith and knowledge in *Also a History of Philosophy*, Jürgen Habermas has again turned to Jaspers’ conception of philosophical faith. Habermas acknowledges that Jaspers’ attempt to go beyond formal philosophy of existence by “rationally reconstructing the radical tension between transcendence and worldly existence from the secular standpoint of the ‘illumination of existence’” while objecting to Jaspers’ “assimilating the validity claim of philosophical assertion and the status of the truth of faith” (Habermas 2008, 238). For Habermas, Jaspers’ “adopts a critical attitude toward religious traditions while at the same time being open to learning from them.” (Habermas 2008, 245)

In addition to emphasizing the need to interpret or translate religious ciphers, it is noteworthy that Habermas compares Jaspers’ reflection on the place of religion in modern societies to those of John Rawls. This comparison reveals a significant difference between a jaspersian commitment to philosophical faith and the commitment to a rawlsian conception of the place of religion in the

3 In fact, Matteo Ricci and other Jesuit missionaries were quite critical of Buddhism and many aspects of Neo-Confucianism following the loving strife model as it is apparent in Ricci’s *Tianzhu Shiyi*. See Cervera Jiménez, 2023.

modern liberal societies. Rawls' *Political Liberalism* revises his earlier conception of justice as fairness and limits philosophy to the domain of the political and leaves comprehensive doctrines (metaphysical statements) to the pre- or post-political private realm while Jaspers, according to Habermas, "opens the flood gates for the communicative streams that go back and forth between philosophy and religion" (Habermas 2019, 109) Habermas worries that one may pay too high of a price with the conception of philosophical faith by moving philosophy away from science and closer to religious teachings and metaphysical world views. For Habermas, Jaspers quietly moves from his earlier philosophy of human existence to a philosophy understood as a quasi-religion. There is, from Habermas' perspective, a danger that philosophical faith gives up the claim to truth and universality and is thereby reduced to simply become one kind of faith among others. For Habermas, Jaspers' approach is ambivalent since it postulates that philosophical faith claims, on the one hand, a privileged function in elaborating an intercultural discourse between competing traditions of faith while, at the same time, only being a participant of such an inter-faith dialogue. Philosophical faith communicates on equal terms with other traditions of faith while also intuiting the unobjectifiable encompassing in which both traditions are only distinctive perceptions.

Habermas points to an ambivalence in Jaspers' conception. On the one hand, Jaspers presents a Socratic as well as existential conception of philosophical faith while, on the other, elaborating the overarching conception of world philosophy that has been developed as a response to the experience of totalitarianism. And indeed, did Jaspers close the necrology he left to be read as his funeral with the words that "he (Jaspers, MW) wished to participate in the task of the times, i.e., to find the way from the end of European philosophy to a world-philosophy to come". Yet, for Jaspers, in addition to his concern for the encompassing, common grounds and world philosophy, it remained equally important to emphasize the existential and irreducibly individual dimension of the search for a shared future of humanity. It is only through *Selbstvergewisserung*, the ongoing task of confirming one's own existential convictions and commitments, that which one has faith in and the truths by which ones live by, that humans continue to exist as humans. However, this process of self-scrutiny requires the search for and engagement with larger global perspectives if *Selbstvergewisserung* is not to be reduced to self-assertive and indeed self-aggrandizing identity politics. This is why Jaspers perceived existential philosophizing or philosophical faith not as incompatible with engaging in world philosophy but as complementary dimensions of a shared

*Wahrheitssuche*, an existential as well as cosmopolitan search for truth. This search is in principle inclusive and ongoing.

Jaspers juxtaposes what is common and what is different between China, India, the Middle East and the occident. Ancient China and India which seems distantly related to us in terms of having developed: “science, the path of duty, even if it leads to certain calamity, the heroism of the unconditional, planned organization, conscious political thinking in the contest of basic principles.” Yet, according to Jaspers, subsequent history has contributed to increased differentiation between occident and orient and, we may add, the Islamic world. The difference that emerged between China and Europe, for example, is characterized as follows: “world and life are being affirmed in the belief in a basic order (the Dao) in a cosmic sense. After every disturbance the basic order reconstitutes itself. The noble human being is in harmony with the universe. According to this thinking there is neither sin nor salvation, but complementarity (*Ergänzung*). There is no dogmatic confession of faith that would be laid down in a bellicistic mode. There is no tragic consciousness and the corresponding way of thinking.” (Jaspers 1962, 326) This quote reveals that, for Jaspers, world philosophy does not only pursue a common ground but also reveals differences in approaching and provisionally answering questions arising from human finitude within an interconnected world. The task of the philosophy to come, for Jaspers, is to, again and again, recall its diverse metaphysical origins. As philosophical faith, it is neither theology nor science, neither church-creed nor secular disbelief. It expresses in loving strife as well as the fragile confidence of standing on a common ground and sharing a future.

## REFERENCES

- Assmann, Jan. *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, 2009.
- Bultmann, Rudolf and Jaspers, Karl. *Die Frage der Entmythologisierung*. Piper, 1954.
- Cesana, Andreas. “World Philosophy and Philosophical Faith”. *Existenz*, vol. 4 (2009).
- Cervera Jiménez, José Antonio. “El Tianzhu Shiyi (Verdadero Significado del Señor del Cielo) de Matteo Ricci y su refutación del monismo ontológico”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18, (2023): 101-122.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.101>
- Eisenstadt, Shmuel. “Multiple Modernities”. *Daedalus*, vol. 129, nº. 1( 2000): 1-29.
- Habermas, Jürgen. “Vom Kampf der Glaubensmächte: Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen“. In *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. London: Polity, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2019.
- Jaspers, Karl. *Die großen Philosophen*, vol. 1, Munich: Piper, 1957.
- Jaspers, Karl. *Philosophie III: Metaphysik*. Munich: Piper, 1973.
- Jaspers, Karl. *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Munich: Piper, 1962.
- Jaspers, Karl. *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*. Munich: Piper, 1958.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Olson, Alan M. "Philosophical Faith and its Ambiguities". In Helmut Wautischer, Alan M. Olson and Gregory J. Walters (eds.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Heidelberg: Springer, 2011.
- Roetz, Heiner. "Auch eine Geschichte der Philosophie Chinas? Zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie". Unpublished manuscript, 2022.
- Roetz, Heiner. "Die Achsenzeit im Diskurs der Chinesischen Moderne". *Polilog*, vol. 38 (2018): 63-80.
- Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap: Harvard University Press, 2011.
- Sloterdijk, Peter. *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*. London: Polity, 2009.
- Teoharova, Genoveva. *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.
- Thornhill, Christopher, "Jaspers", entry in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/jaspers/>
- Thornhill, Christopher. *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*. London: Routledge, 2002.
- Wenning, Mario. "Vom Ursprung und Ziel der Zweiten Achsenzeit". In *Jahrbuch der Österreichischen Jaspers Gesellschaft*, vol. 30. Studien Verlag, 2017.

Mario Wenning  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Sevilla  
Avda. de las Universidades s/n  
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-0676-0425>







## RELIGIONES Y ESPIRITUALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO EN EL TIEMPO POSTSECULAR

### *RELIGIONS AND SPIRITUALITY IN THE PUBLIC SPHERE IN A POSTSECULAR TIME*

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### RESUMEN

Este artículo aborda la presencia de las religiones y las espiritualidades en el espacio público y en las deliberaciones públicas. La postura clásica del secularismo ha afirmado el declive de las religiones y su reclusión en el espacio privado. Sin embargo, pareciera que en pleno siglo XXI las religiones y las espiritualidades siguen muy vigentes. Es posible que en nuestro tiempo de postsecularidad se pueda dar un nuevo entendimiento de la secularidad que pueda acoger, como un aporte, la presencia de las religiones y las espiritualidades en el espacio público.

*Palabras clave:* Charles Taylor, secularismo, religiones y espiritualidades en el espacio público.

#### ABSTRACT

This article addresses the presence of religion and spirituality in the public sphere and in public deliberations. The classic theory of secularism has sustained the drop-

down of religions and their reclusion in the private sphere. However, religions and spiritualities seem alive in the 21<sup>st</sup> century. It is possible that in our postsecular time, we could have a new understanding of secularism, one that could welcome, as a contribution, the presence of religions and spirituality in the public sphere.

*Keywords:* Charles Taylor, secularism, religions, and spiritualities in the public sphere.

## I. INTRODUCCIÓN

Al indagar por la situación actual de las sociedades occidentales, no podemos dejar de preguntarnos por el rol que juega y jugará la religión y las espiritualidades<sup>1</sup> en nuestras sociedades de cara al futuro. Durante años las teorías clásicas del secularismo anunciaron el declive, privatización y luego la muerte de las religiones. En los inicios del siglo XXI, mirando la sociedad occidental, se puede dudar de que la profecía secular se haya cumplido. Más bien pareciera que en la actualidad las religiones y las espiritualidades gozan de buena salud y que, pese a todo, su presencia en el espacio público sigue siendo relativamente fuerte. Esta afirmación puede sorprender a más de alguno, sobre todo teniendo en consideración la gran cantidad de acusaciones de abusos perpetrados, mayoritariamente, por líderes de comunidades religiosas, que se han producido en los últimos 30 años. Si bien es cierto que las instituciones religiosas (iglesias) están viviendo un tiempo de desprestigio y de decline, la vivencia religiosa y espiritual pareciera no estar en declive, sino todo lo contrario.

En definitiva, pareciera que la religión y espiritualidad están siendo –y se puede prever que lo seguirán siendo en el futuro- un fenómeno importante que continuará marcando, de una u otra manera, nuestra cultura, y que seguirá siendo un interlocutor significativo con capacidad de aportar constructivamente en los distintos debates que se generen en el espacio público.

1 Como definición práctica –y reconociendo que puede tender a la simplificación- podemos entender las religiones y la espiritualidad como *apertura a la trascendencia; como un movimiento de autotranscendencia que se abre a lo otro (Otro) y es capaz de resonar con él*. Esta definición, muy simplificada porque no es el tema que nos ocupa aquí, intenta recoger el elemento común que tienen las religiones y las espiritualidades. Esta definición nos permite incluir tradiciones tan disímiles como el cristianismo y el budismo, así como nuevos movimientos espirituales, tanto trascendentes como immanentes, que están surgiendo en este tiempo. Sobre el tema se puede consultar: Sepúlveda del Río (2016). Por otra parte, la definición dada debe mucho al pensamiento de Hans Joas (2008) y Harmut Rosa (2019), quienes han trabajado, desde distintas perspectivas, este fenómeno.

La afirmación anterior puede producir incomodidad, pues la vivencia histórica de lo religioso en Occidente ha dejado un sabor amargo: guerras religiosas, quema de brujas, Inquisición, etc. Religión y libertad parecen ser dos palabras que cuesta poner juntas en una misma oración. En el imaginario social de Occidente se asocia, con cierta injusticia, tal como lo ha demostrado Karen Armstrong (2014), la religión con violencia o falta de libertad. Ahora bien, la interrogante que surge es si es posible un nuevo entendimiento de la presencia de la religión en el espacio público que sea un aporte a las sociedades pluralistas en que vivimos.

El objetivo de la presente investigación es indagar en la posibilidad, en un tiempo de postsecularidad, de que las religiones y las espiritualidades puedan estar en el espacio público y, al mismo tiempo, ser un agente, entre varios otros, en las deliberaciones públicas sin tener que renunciar a su propia identidad y lenguaje.

Los pasos a seguir serán los siguientes: primeramente, se intentará dar una visión general de qué es la secularidad -aunque reconociendo que es una visión simplificada, pues el tema en sí mismo daría para más de un artículo- y cuáles han sido los dos grandes modelos, el de Estados Unidos y Francia, de cómo se ha planteado la relación Iglesia-Estado en Occidente. Ambos modelos han sido ejemplos paradigmáticos para comprender y normativizar las relaciones entre la religión y el Estado. En un segundo momento presentaremos, de forma sumaria, el pensamiento de John Rawls y Jürgen Habermas con relación a cómo asumen el fenómeno religioso en el espacio público. Aquí veremos cómo estos autores, especialmente el primero, han hecho un camino para acoger las razones religiosas en el espacio deliberativo público, pero imponiéndole exigencias de lo que sería la razón pública. Habermas, por su parte, ha acuñado el concepto de postsecularidad que permite una nueva comprensión e integración del fenómeno religioso en sociedades democráticas y pluralistas. Por último, intentaremos dar cuenta, apoyándonos en el pensamiento de Charles Taylor, pero intentado ir más allá de él, de cómo la religión puede estar en el espacio público y ser un aporte, desde sus propias razones, a la deliberación pública. Dejando atrás las razones seculares clásicas, y sin desconocer los procesos históricos y culturales por los que ha devenido Occidente, es posible adentrarse en una época postsecular que acoja, sin renunciar a ganancias importantes de la secularidad, a la religión y espiritualidad en el espacio público.

## II. SECULARIDAD Y MODERNIDAD

En su obra "A Secular Age" (2007), Charles Taylor explora diversas perspectivas sobre el fenómeno de la secularidad en la actualidad. Taylor identifica tres enfoques principales hacia este fenómeno. En primer lugar, considera que la secularidad puede entenderse como un proceso de debilitamiento y vaciamiento de las referencias a la trascendencia, especialmente en los espacios públicos. Sin embargo, para Taylor, esto no implica necesariamente que las personas hayan abandonado completamente su creencia en Dios o hayan dejado de practicar la religión. Más bien, este debilitamiento se relaciona con el impacto de la ciencia, la tecnología y la racionalidad en las creencias y prácticas religiosas.

En segundo lugar, Taylor señala que la secularidad también puede interpretarse como el declive en las prácticas y creencias religiosas, como lo evidencia el distanciamiento de las personas de las instituciones religiosas y las prácticas tradicionales. Este fenómeno es especialmente notable en Europa, donde se observa un progresivo alejamiento de la religión en la vida cotidiana, a pesar de que aún persisten vestigios de referencias religiosas en los espacios públicos.

Estas dos perspectivas, según Taylor, pueden considerarse como teorías de la "sustracción"<sup>2</sup>, en las cuales la religión va perdiendo relevancia frente a los avances de la modernidad y los cambios sociales, económicos y culturales que esta conlleva. Este planteamiento concibe las transformaciones vividas en el paso a la modernidad como algo culturalmente neutro. Desde la perspectiva de la "sustracción" o "aculturalidad", la modernidad se ha comprendido como un período de desarrollo de la razón caracterizado por el crecimiento de la conciencia científica, el avance de la perspectiva secular y el surgimiento notable de la racionalidad instrumental. Desde esta mirada, la modernidad no solo implica un cambio cultural gradual, sino más bien una transformación total; una suerte de quiebre en diversos aspectos intelectuales, sociales e industriales. Según Taylor, uno de los aspectos fascinantes de esta mentalidad es que dichos cambios no están necesariamente ligados a una forma específica de comprender la naturaleza humana, la sociedad o el concepto del bien. Más bien, se presentan como transformaciones que podrían ocurrir en cualquier cultura. Esto implica que la razón científica podría impactar a cualquier cultura, o que cualquier religión

2 Taylor hace referencia a este concepto en varias de sus obras. La primera vez fue en una conferencia titulada *Modernity and the Rise of Public Sphere*, dada el año 1992 en la Universidad de Stanford, (1993). Un par de años más tarde fue publicada como "Two Theories of Modernity." (1995). La comprensión de la Modernidad puede ser *cultural* o *acultural*. La mirada *acultural* describe las transformaciones vividas en el paso a la modernidad como algo culturalmente neutro.

podría enfrentar un proceso de secularización. En esencia, la modernidad representa un fenómeno dinámico que trasciende las fronteras culturales y religiosas, influyendo en múltiples aspectos de la experiencia humana en todo el mundo.

Por último, Taylor plantea un tercer sentido de la secularidad, relacionado con los dos anteriores, que sugiere que nuestro tiempo se caracteriza esencialmente por su secularidad. Este sentido se refiere a las condiciones que influyen en la posibilidad de creer y practicar la fe en el contexto actual. Según Taylor, el "imaginario social"<sup>3</sup> ha experimentado un cambio significativo, pasando de una época en la que la fe en Dios era predominante y poco cuestionada, a una era en la que lo religioso se presenta como una opción entre muchas otras.

Si bien reconoce que aún existen personas que viven su fe de manera profunda, Taylor sostiene que cada vez resulta más difícil mantener ciertos tipos de creencias en el contexto contemporáneo. Este tercer sentido de la secularidad, para Taylor, está relacionado con el marco interpretativo desde el cual se experimentan las dimensiones morales, espirituales y religiosas de la vida.

Taylor concluye que las sociedades occidentales están claramente marcadas por la secularidad, especialmente en el primer sentido descrito anteriormente. Sin embargo, también reconoce que las religiones continúan siendo relevantes en el espacio público y que, a pesar de las críticas, pueden contribuir de manera positiva a los diálogos en la esfera pública. La pregunta fundamental que plantea es cómo estas religiones pueden ser una contribución significativa en sociedades democráticas y pluralistas, teniendo en cuenta los procesos históricos y culturales que han moldeado la historia de Occidente.

### III. RUPTURA ENTRE LA RELIGIÓN Y EL ESPACIO PÚBLICO: DOS MODELOS PARA ABORDAR EL PROBLEMA

Para comprender a cabalidad la discusión sobre el rol de las religiones en el espacio público es esencial hacer referencia a la historia. A este respecto, hay

3 El concepto de "imaginario social" es desarrollado por Taylor en su obra *Modern Social Imaginaries* (2004). El "imaginario social" se refiere a las imágenes, valores, creencias y símbolos compartidos que conforman la manera en que una sociedad se percibe a sí misma y comprende el mundo que la rodea. Es decir, es el conjunto de ideas, representaciones y narrativas que moldean la visión colectiva de la realidad y proporcionan un marco de referencia tanto para la experiencia individual y como social. El imaginario social, desde la perspectiva de Taylor, no se limita a las ideas abstractas, sino que también abarca las prácticas sociales, las instituciones y las formas de vida que emergen de esas concepciones compartidas. Este concepto es fundamental para entender cómo las sociedades construyen y mantienen sus identidades, valores y normas culturales a lo largo del tiempo.

dos contextos que pueden ayudar a comprender el fenómeno del secularismo: Francia y los Estados Unidos de América. En el caso de los Estados Unidos – que es considerado un caso excepcional- la separación entre Iglesia y Estado se dio como un medio para conseguir una doble finalidad: la libertad del Estado y la libertad de las propias comunidades religiosas a vivir su propia religiosidad. Al respecto Habermas señala:

Estados Unidos fue el pionero político en el camino hacia una libertad de religión que se basa en el respeto recíproco de la libertad religiosa de los demás. El soberbio artículo 16 de la Declaración de los Derechos de Virginia del año 1776 es el primer documento en el que se garantiza como un derecho fundamental la libertad de religión que los ciudadanos de una comunidad democrática se reconocen mutuamente, por encima de los límites entre las diversas comunidades de creencias religiosas. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la introducción de la libertad de religión en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo sobre una autoridad que, en el mejor de los casos, había consentido en tolerar a las minorías religiosas según sus criterios propios, que había impuesto a la población (2006, 125).

Aun así, el ideal norteamericano de libertad religiosa tuvo sus dificultades con dos religiones: la católica y la judía. En 1863 se funda la *National Reform Association*, cuyo objetivo era mantener las características cristianas del gobierno americano. Aún más, pretendían hacer pasar una enmienda a la Constitución que declarara la lealtad a Jesucristo y la aceptación de todas las leyes morales de la religión cristiana como fundamento de las instituciones, leyes y maneras del Gobierno de los Estados Unidos. Esto, obviamente, ponía en peligro a distintas denominaciones religiosas, minoritarias en aquel momento, como los judíos y los católicos.

El caso de Francia, en cambio, es distinto, pues la laicidad surge como una lucha contra una Iglesia poderosa. Marcel Gauchet (2003) señala que, en el marco de la refundación estatal republicana, después de 1875 la llamada ‘cuestión laica’ tuvo un papel protagónico y creador en el nuevo régimen. La tensión separadora vivida entre Iglesia y Estado fue, según este autor, la que logró apalarcar al Estado francés en su pedestal. Curiosamente, esta separación solo fue posible al atribuirle al Estado un principio de supremacía con valor espiritual. Según Gauchet, la expresión de esta supremacía fue deliberadamente prudente. Se habla de la ‘sacra república’ o de la ‘religión civil’<sup>4</sup>, pero se evita,

4 Rousseau, en El Contrato Social, establece que lo que serían las bases de la religión civil. Para Rousseau “La religión, considerada en relación con la sociedad, que es o general o particular, puede también dividirse

deliberadamente, definir las. Lo que hay detrás es evitar combatir al ‘enemigo’ cayendo en su propio territorio<sup>5</sup>.

Durante el siglo XIX, en medio de las disputas francesas sobre la separación de Iglesia y Estado, Charles Renouvier presentaba este problema de forma muy similar a como lo hizo Rousseau un siglo antes. Renouvier entiende que la separación entre Iglesia y Estado significa la organización de un estado moral y magisterial donde la supremacía del Estado es necesaria, pues tiene almas a su cargo, como cualquier comunidad religiosa, pero es un grado más universal. Por otra parte, para que el Estado no esté supeditado a la Iglesia, éste debe tener una moral independiente de toda religión. La base de esta moralidad debe ser, fundamentalmente, la libertad.

Aunque Gauchet está de acuerdo con el análisis y la propuesta de Renouvier, cree que hay un aspecto que, curiosamente, no nombra y es de vital importancia para comprender el proceso laicista francés: lo que él denomina ‘la elevación de la autoridad política’. Gauchet entiende que a principios del siglo XX<sup>6</sup> se dio una reactivación de la imagen del poder democrático, lo que le dio a la República su fundamento más sólido para ocuparse en la tarea de la privatización de las creencias. Esta suerte de refundación de la imagen democrática, según Gauchet, también se dio en el terreno metafísico, en el sentido de que la sociedad asumió la significación “metafísica de la libertad política, del poder de los hombres a decidir colectivamente su destino” (2003, 64). Gauchet cree que allí se ganó la batalla decisiva contra el imperio de la Iglesia:

La recuperación del ideal de autonomía en la esfera pública está al servicio de su separación de la esfera civil. Por otra parte, si se trata de devolver a la política su valor más eminente en el nivel colectivo, es para asegurar la mayor libertad en las conciencias individuales de la sociedad (2003, 68).

Gauchet entiende que el objetivo de la separación entre Iglesia y Estado dado en Francia no es intrínsecamente antirreligioso, pero reconoce que es

en dos clases, a saber: la religión del hombre y la del ciudadano. (...) La otra, inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior, prescrito por leyes. Fuera de la nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no entiende los deberes y los derechos del hombre sino hasta donde llegan sus altares”. La religión civil es “es buena en cuanto reúne el culto divino y el amor de las leyes, y, haciendo a la patria objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar” (1975, 159).

5 El problema es que cuando se habla de ‘sacra república’ o ‘religión civil’ se cae en una cierta contradicción, pues se está oponiendo una sacralidad a otra, una religión a otra.

6 Hay que recordar que la *Ley de Separación de Iglesia y Estado* fue promulgada en 1905. Contra esta ley el papa Pío X publicó la encíclica *Vehementer Nos* (11 de febrero de 1906), denunciando que la ley era contraria a constitución de la Iglesia.

abiertamente hostil a las pretensiones terrenas de las iglesias. En el fondo, pareciera que la ley de laicidad se ha enfocado a controlar la religión y a mantenerla lo más alejada posible del espacio público. El problema es que hoy en día, en el mundo occidental, se da una gran diversidad de religiones y pensamientos no religiosos que conviven en el espacio público. Por eso es necesario dar un paso adelante hacia un tratamiento más equitativo que pueda integrar el valor de estas manifestaciones, religiosas o no, en la sociedad.

#### IV. ¿ES POSIBLE ACOGER LAS RAZONES RELIGIOSAS EN EL ESPACIO PÚBLICO? DOS CAMINOS PROPUESTOS

La fijación en la situación de la religión en el espacio público como un problema no es solamente un vestigio histórico. En la actualidad, en Occidente, muchos autores continúan pensando que la religión es un ‘caso especial’ diferente y que se debe tratar con cierta cautela en el ámbito de lo público. Existe la idea de que, en una democracia liberal, que tiene posturas filosóficas, políticas, ideológicas y religiosas diversas, todos deben deliberar en un lenguaje puramente racional, dejando sus ideas religiosas o espirituales en lo que sería el vestíbulo de la esfera pública.

##### 1. LA ‘RAZÓN PÚBLICA’<sup>7</sup>

En una de sus obras fundamentales, *Teoría de la Justicia* (2006), John Rawls reflexiona sobre el papel de la religión en el espacio público. Para hacerlo, toma como ejemplo un aspecto del pensamiento de Ignacio de Loyola, religioso del siglo XVI, para quien el fin de todo ser humano es “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva, es evidente que todos los fines del ser humano y de la sociedad debieran terminar subordinándose solo a aquello que lleve a la *mayor gloria de Dios*. ¿Es esto posible en una sociedad pluralista, se pregunta Rawls? El filósofo norteamericano cree que esto es difícil, pues “el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos (2006, 501). Pero a esto se añadiría otro problema:

7 Sobre el tema de la razón pública y las razones privadas en Rawls, se puede consultar la investigación hecha por Pedro Pérez Zafrilla (2009) en su tesis doctoral.

8 Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: EE [23]



Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de la elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata. El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema (501).

Para Rawls, en una sociedad política siempre debe haber un modo de formular sus planes, de fijar sus objetivos, de proponer sus prioridades y, obviamente, un sistema para poder tomar decisiones como sociedad<sup>9</sup>. El camino para poder realizar todo lo anterior es la razón: dar razón del camino que se está realizando y de las decisiones que se están tomando. Pero esta razón no es cualquier tipo de razón, sino que se refiere a la razón pública. En su obra *Liberalismo Político* (2004) Rawls entiende la razón pública como:

La razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. Lo primero que hay que observar es que los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar ‘esencias constitucionales’ y cuestiones de justicia básica. Eso significa que sólo los valores políticos han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. Estas y otras similares son las cuestiones de que se ocupa la razón pública (2004, 249).

La razón pública, por tanto, debe ser la razón de los pueblos democráticos. Es la razón de los ciudadanos que comparten una misma situación de ciudadanía. El objetivo de esta razón es el bien público, es decir “aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir” (Rawls 2004, 47). La razón pública es la razón de los ciudadanos, cuyo objeto es el bien público y las cuestiones de justicia fundamental y su naturaleza. Su contenido está dado por los ideales y principios de justicia que tiene la sociedad. En este contexto, las razones religiosas –y también otras muchas razones de la sociedad civil, como las doctrinas comprensivas del bien o las del laicismo en su vertiente más ideológica- no pueden ser invocadas por los sujetos ni por las instituciones como razones públicas<sup>10</sup>. Y en el ámbito de la discusión pública, ¿qué debiera hacer

9 En esta línea, una investigación interesante sobre creencia religiosa y polarización se puede ver en el artículo de Millán Jiménez (2023). Esto no significa, evidentemente, que los planteamientos religiosos tiendan a la polarización, pero sí hay que reconocer que, por diversas circunstancias, pueden abrir puertas a la polarización.

10 Sobre las “razones no públicas” se puede ver *Liberalismo Político* (2004).

aquel que razona –y la idea de ‘razonar’ aquí no es ociosa- desde alguna convicción religiosa, sobre el sentido de la vida, desde el inicio hasta el final? ¿Debe callar? En el espacio de la razón pública, según Rawls, no se aceptarían los razonamientos fundados en doctrinas comprensivas razonables tales como las religiosas<sup>11</sup>. La religión, como hemos señalado más arriba, debería quedar relegada al ámbito de lo privado, donde tendría carta de ciudadanía y cobraría pleno sentido.

Ahora bien, en la última etapa de su pensamiento Rawls parece aceptar, de alguna forma, que las doctrinas comprensivas del bien puedan estar en el debate público y también ser, de alguna forma, parte de la razón pública. En *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), Rawls afirma que

The first is that reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support. This injunction to present proper political reasons I refer to as *the proviso*, and it specifies public political culture as distinct from the background culture. The second aspect I consider is that there may be positive reasons for introducing comprehensive doctrines into public political discussion (1997, 783-784).

En este planteamiento de Rawls es posible reconocer una apertura, que no está en sus escritos anteriores, a lo que él denomina doctrinas comprensivas del bien. El mismo autor, en varias de las notas, deja ver con claridad el efecto que ha tenido a este respecto el diálogo con autores como David Hollenbach, SJ y Abdullahi Ahmed An-Na'im. Con todo, la apertura de Rawls se limita a temas constitucionales. En este sentido, las razones comprensivas del bien no podrían entrar en otros debates y deliberaciones del espacio público y político.

## 2. LA POSTSECULARIDAD<sup>12</sup>

En la introducción a *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas identifica dos corrientes opuestas que están caracterizando la situación espiritual de

11 Rawls trabaja este tema en su libro *Liberalismo Político* (2004). Allí, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la Justicia*, parece admitir la racionalidad de ciertos criterios o ideas religiosas –y no tan solo religiosas-, pero no les otorga ‘carta de ciudadanía’ en la *razón pública*.

12 Un estudio detallado de la idea de postsecularidad en el desarrollo del pensamiento de Habermas se puede encontrar en el artículo de Ortega-Esquembre (2019).

nuestra época: por una parte, lo que él llama *las imágenes naturalistas del mundo*, y por otra, la creciente influencia política de la religión. Actualmente nos encontramos con una cierta revitalización del fenómeno religioso. Esto no quiere decir que las instituciones religiosas, tales como la Iglesia Católica, estén gozando de un renovado prestigio o adhesión de la población -más bien lo contrario-, sino que el fenómeno religioso-espiritual sigue fuertemente presente en la sociedad. Esta revitalización de lo religioso espiritual se puede deber a que la modernidad ha sido insuficiente para dar respuestas a las preguntas por el sentido. Las comunidades religiosas y espirituales han asumido un rol de comunidades de interpretación de la realidad que busca dar sentido.

Uno de los conceptos importantes desarrollados por Habermas en los últimos años es el de *postsecularidad*. Este concepto tiene, al menos, un par de elementos fundamentales: por una parte, se reconoce que la teoría de la secularidad, que apuntaba a la privatización y posterior desaparición de las religiones, no se ha hecho realidad. Por otra parte, se observa que las tradiciones espirituales siguen estando en los debates del espacio público (en temas de ética, solidaridad, migraciones, etc.) y que son comunidades, tal como se ha dicho más arriba, de interpretación de la realidad.

Ahora bien, ¿cómo se podría incluir a las comunidades religiosas-espirituales en los debates y deliberaciones del espacio público? Habermas sugiere que, si bien las religiones tienen su lugar en el debate público, sería beneficioso traducir su discurso a un lenguaje accesible para todos, es decir, un lenguaje secular. En este sentido, Habermas sostiene:

Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta ‘estipulación o salvedad de la traducción institucional’ sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren ‘traducciones’ seculares para ellas (Entre naturalismo 2006, 137-138).

El planteamiento de Habermas tiene por lo menos tres elementos importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre “Iglesia y Estado”; hay separación y esta es obligatoria, además de haber una exigencia de la neutralidad, de parte del Estado, respecto a las distintas cosmovisiones de

mundo al momento de ejercer el poder. Pero, y he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos tienen el derecho de utilizar públicamente el lenguaje religioso sin tener que “desdoblarse”, en el sentido de tener un discurso en el ámbito público y otro en el privado. Por último, hay un requerimiento fundamental en todo esto –y este requerimiento debe ser para todo aquel que quiere entrar en diálogo con otro–: la capacidad epistémica de considerar las propias opiniones y de ponerlas en relación con otras concepciones.

Rawls y Habermas reconocen la importancia de las razones religiosas en el espacio de deliberación público (y también en la deliberación jurídica), aunque con sus diferencias. El primero entiende que las razones comprensivas del bien, sean religiosas o no, pueden estar en el debate sobre las normas constitucionales. El segundo, en cambio, se abre a que las comunidades religiosas-espirituales puedan estar en el debate público. Ambos entienden que estas comunidades pueden ser un aporte al diálogo y a la deliberación desde. Con todo, ambos autores exigen que las religiones tengan que traducir, por así decirlo, sus razones a una razón pública.

## V. LAS ‘OTRAS RAZONES’ EN LA ESFERA PÚBLICA

¿Cómo incluir a las tradiciones religioso-espirituales en los debates y deliberaciones públicas? ¿Sería posible que estas tradiciones se integren, con su propio lenguaje, en las deliberaciones políticas? Frente a Rawls y Habermas, considerando sus diferencias, Charles Taylor intenta hacer una propuesta novedosa que pueda incluir a las tradiciones religioso-espirituales en las deliberaciones del espacio público.

### 1. UN PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

En la sociedad actual hay colectivos que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles son los objetivos y fines de la sociedad. Estos grupos reivindican y exigen que los objetivos de la sociedad se decidan sin recurrir a ninguna negociación ni diálogo con los distintos grupos religiosos, sino que apelando a lo que Taylor denomina el *dominio de los principios sin tiempo* (*the domain of timeless principles*). Las bases de estos principios se encontrarían en la pura razón, por lo que no se requeriría ningún tipo de diálogo con los distintos grupos religiosos que integran la sociedad. Taylor considera que este punto de vista adolece de algunos problemas. El primero de ellos refiere a que no existe tal conjunto de principios sin tiempo, o no al menos en la

manera y el detalle que se debieran dar para que un sistema político pueda dirimir sus objetivos solamente a través de la pura razón. El segundo problema apunta a que en una sociedad hay una gran diversidad de problemas y de sujetos que difieren mucho entre sí. Para resolverlos, se requiere de diversas maneras de concretar los principios generales en los cuales se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración y discernimiento para cada situación. Es decir, los principios generales deben ser acordados y adaptados para su aplicación. Ello solo se puede hacer a través de un proceso de deliberación entre los distintos actores de la sociedad.

Como se ha evidenciado más arriba, Rawls y Habermas proponen que en la esfera pública solo se debe deliberar democráticamente en un lenguaje meramente racional, objetivo y accesible a todos los interlocutores. Taylor entiende que esto es una tiranía, pues para dialogar en la esfera pública se deberían dejar de lado las convicciones o puntos de vista religiosas que son parte inherente de la identidad de la persona. El no reconocerlo sería, a los ojos de Taylor, algo completamente injusto.

Adela Cortina, en una línea similar a la de Taylor, también plantea el mismo problema:

Una de las principales fuentes de confusión (si no la principal), a la hora de determinar las relaciones existentes entre racionalidad y fe religiosa, es la extendida convicción de que el segundo término del problema consiste en un concepto hartamente discutible, mientras que es sobradamente clara la naturaleza del primero.

No es necesario recurrir a la historia para comprobar que la racionalidad no existe, pues incluso en nuestro tiempo conviven distintos modelos de racionalidad, cada uno de los cuales pretende detentar el monopolio de dicho término. A nadie extraña oír hablar de razón analítica, racionalidad marxista, razón formal, racionalidad crítica, etc.

Tal multiplicidad de modelos tiene para nuestro tema relevantes consecuencias. En primer lugar, porque no se puede afirmar que la racionalidad rechaza la fe, ni tampoco que la admita o la exija, sino que es necesario precisar cuál es la naturaleza de la racionalidad con que dialogamos. En segundo lugar, porque, si la fe quiere someterse al examen de la razón, tendrá derecho a que se le presente como juez una auténtica racionalidad. De ahí que la primera «cuestión fronteriza» consistiría en analizar los modelos de racionalidad más relevantes, para determinar si es posible hallar un interlocutor válido (2009, 115).

En el planteamiento de dejar la razón religiosa fuera del debate público se esconde el siguiente razonamiento: la razón secular es el lenguaje que todo el

mundo habla y que ayuda a entendernos mutuamente; por esta razón es el lenguaje a través del cual se puede argumentar, convencer y ser convencido. El lenguaje religioso, en cambio, opera fuera de este discurso –el discurso de la pura razón–, introduciendo premisas que solo los creyentes de dicha tradición religiosa pueden aceptar. Aquí hay un supuesto o distinción epistemológica que se podría formular en los siguientes términos: i. hay una razón secular que puede ser utilizada por todos y que puede llegar a conclusiones con las que todo el mundo puede estar de acuerdo; ii. hay lenguajes especiales que introducen supuestos ‘extra’ y que pueden llegar a contradecir aquellos de la razón secular ordinaria; iii. estos supuestos son epistemológicamente frágiles y no serán capaces de convencer a nadie, a no ser que, con anterioridad, el sujeto crea en ellos. De estos presupuestos epistemológicos se llega, con facilidad, a las siguientes conclusiones: la razón religiosa puede llegar a las mismas conclusiones que la secular, pero esto es superfluo, pues la secular ya ha llegado a esas conclusiones. En el caso de que la razón religiosa llegue a conclusiones contrarias a la razón secular, entonces lo religioso se vuelve peligroso y perturbador para la sociedad, por lo que convendría dejar la razón religiosa de lado y continuar con la razón secular. Dicho de otro modo, para reforzar esta idea, la razón no religiosa, o simplemente la “sola razón”, es capaz de resolver distintos problemas político-éticos en (a) una forma tal que pueda satisfacer, sin confusiones, a cualquier pensador honesto, las conclusiones de la razón religiosa (b), sin embargo, tienden a ser confusas y, al final, solo son aceptadas por aquellas personas que han aceptado los dogmas de dicha religión.

## 2. APERTURA A OTROS LENGUAJES Y COMPRENSIONES DE LA REALIDAD

La ‘razón secular’ no tiene por qué ser el único lenguaje entendible por todos sujetos de una sociedad; una especie de esperanto ideológico que ayuda a dialogar pese a las diferencias culturales de los distintos sujetos. Es posible que otros lenguajes puedan ser entendidos en el espacio público. Un ejemplo puede ayudar a comprender este punto: Martin Luther King, como es sabido, abogó por los derechos civiles de la población afroamericana en Estados Unidos. El lenguaje usado por él para defender los derechos de la minoría afroamericana era un lenguaje eminentemente bíblico: se pedía la igualdad, el respeto, la dignidad, invocando textos de la Biblia. Es difícil decir que sus palabras no pudieran ser comprendidas por aquellos que no estaban familiarizados con el lenguaje religioso. Claramente no fue necesario que debiera traducir sus ideas a un lenguaje de la razón secular o haber utilizado un lenguaje más cercano a la filosofía kantiana.

Es innegable que el discurso de un Martin Luther King (o de Gandhi, Ignacio Ellacuría o Monseñor Romero), con todas sus connotaciones religiosas, es capaz de mover y generar cambios aunque no se comparta la mirada religiosa.

Ahora bien, este reconocimiento de lo religioso-espiritual en el espacio público no debe confundirse con una vuelta atrás en el sentido de olvidar la separación entre Iglesia y Estado. Es importante reconocer que hay ciertas zonas del Estado secular en las que el lenguaje debe ser neutral. ¿Cuáles serían estas zonas? Aquellas que pertenecen a la legislación, a los decretos, a las sentencias judiciales. El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni hinduista, es decir, no puede adscribirse a ningún credo. Pero tampoco debiera ser ni marxista, ni kantiano, ni utilitarista, aun cuando se terminen votando y promulgando leyes que representen las ideas cristianas, o kantianas o utilitaristas. De ello se deriva –y este es un punto importante– que las decisiones no puedan ser formuladas de manera que se dé especial reconocimiento a alguno de estos puntos de vista. Taylor reconoce que este asunto no es fácil, pues las líneas divisorias no son fáciles de distinguir. Pero es algo en lo que las sociedades democráticas deben poner ahínco<sup>13</sup>.

## VI. RELIGIONES Y ESPIRITUALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO: LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

### 1. LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD

Hoy en día, en Occidente, hay un acuerdo general de que las sociedades democráticas modernas debe haber separación entre lo que se considera Iglesia y Estado. Por otra parte, también se ha normalizado que las sociedades han devenido en sociedades seculares. En esto la mayoría de la gente estaría de acuerdo, aunque hay que asumir que no existe un solo modelo de secularidad, sino muchos tipos de secularidad. La cuestión fundamental, y esto tiene que ver con el proceso de postsecularidad, cómo la religión y la espiritualidad, que son parte de la sociedad, pueden ser parte del debate y deliberación en el espacio público.

Hace algunos años Taylor, en debate con Habermas, propuso una respuesta a este problema a través de los tres principios de la Revolución Francesa:

13 Sobre esta cuestión Taylor confiesa que no sabe si está en acuerdo o desacuerdo con Habermas: “I am not sure whether I am disagreeing with Habermas or whether the difference in formulation really amounts to a difference in practice. We both recognize contexts in which the language of the state has to respect a reserve of neutrality and others in which freedom of speech is unlimited. We differ perhaps more in our rationales than in the practice we recommend” (2012a, 58).

*libertad, igualdad y fraternidad* (Taylor 2012). Estos tres ideales son tomados como punto de partida para redefinir cómo debiera ser el lugar de la religión en el espacio público.

A partir de la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie puede ser forzado a creer en una religión determinada. Esta es la libertad religiosa en el sentido de la libertad para creer o no creer. Esto implica, obviamente, el ejercicio libre del culto que uno elija. Pero esto no solo se da para las religiones, sino que también cuenta para lo que podemos denominar doctrinas comprensivas del bien. La idea de *igualdad*, por su parte, significa que debe existir igualdad entre la gente de diversas religiones o de distintos tipos creencias en lo que se entiende como creencias básicas (*basic belief*). Estas últimas pueden ser religiosas o no religiosas. Desde este punto de vista, ninguna religión, creencia básica o ideología puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. Aquí hay dos objetivos fundamentales que están en juego: el primero de ellos es la igualdad entre todas las distintas creencias básicas. El otro objetivo, es asegurar el máximo de libertad religiosa o libertad de conciencia en la sociedad.

Es importante insistir en que el Estado y sus instituciones deben ser neutrales. ¿Cómo se debe entender esta *neutralidad*? La neutralidad del Estado democrático liberal por definición no puede ser absoluta, pues el Estado toma partido por la igualdad y la libertad de cada uno de sus miembros para que pueda perseguir sus propios fines. La neutralidad del Estado se debe entender como neutralidad o imparcialidad frente en sus relaciones con las distintas religiones y también con las distintas concepciones de mundo y de bien.

El tercer elemento, por último, es la *fraternidad*. La *fraternidad* implica que todas las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el proceso para determinar cuáles son los fines, los objetivos, de la sociedad y cómo se podrán conseguir esos fines. En definitiva, en un tiempo de postsecularismo la presencia de lo religioso en el espacio público se debe entender desde la libertad para creer y practicar lo que se cree, desde la igualdad entre los distintos credos y creencias básicas y, finalmente, en la fraternidad, en el sentido que todas las familias religiosas, y también no religiosas, sean escuchadas y tenidas en cuenta en la construcción de la sociedad.

¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? Taylor cree que parte del problema se debe a que estamos utilizando un modelo equivocado para hacer frente a esta situación. Se piensa que el secularismo tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta



del Estado democrático a la diversidad. En este sentido, se pueden leer los mismos tres objetivos del secularismo desde la perspectiva del Estado: el primero de ellos significa que se debe proteger a la gente para que pueda practicar sus creencias libremente. El segundo apunta a tratar a la gente con igualdad, independientemente de sus elecciones. Por último, el tercero tiene que ver con la necesidad de que todas las personas sean escuchadas. El fondo del asunto, según Taylor, es que no hay ninguna razón para dejar de lado la religión y dar prioridad a un punto de vista no religioso, secular o ateo. Aún más, el punto de vista neutral, que corresponde al Estado, implica que se deben evitar los favoritismos y, si se nos permite la expresión, los des-favoritismos. Y esto no solo se debe dar en el tema religioso, sino que también en cualquier posición básica, fundamental, sea o no sea religiosa. De esta manera, no se puede favorecer al cristianismo sobre el islam, pero –y esto es importante– tampoco se puede favorecer la no creencia sobre la religión.

## 2. DISCERNIR LOS CONFLICTOS

Muchas veces estos tres fines entran en conflicto, lo que lleva a que se busque un equilibrio y discernimiento, a veces complejo, entre ellos. Debido a ello es posible agregar un cuarto principio: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones. Con todo, esta propuesta no resuelve del todo algunos problemas. ¿Qué sucede con el conflicto o cuando un determinado grupo tiende a radicalizarse en su concepción de la realidad? Por otra parte, la idea de igualdad lleva a un trato equitativo con todos los grupos religiosos, pero las propuestas de cada uno de ellos no se debieran tratar de igual forma. En otras palabras, si un grupo religioso tiene un planteamiento que va abiertamente en contra de ciertos derechos de las personas, este planteamiento no debiera recibir apoyo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede reconocer que una de las debilidades de la propuesta de Taylor es el camino para dirimir los posibles conflictos y cómo discernir en el debate público. A este respecto se pueden proponer un par de ideas que den luces sobre este punto.

La teología de la liberación, de raigambre latinoamericana, ha sostenido que la importancia de la liberación de toda opresión. ¿Qué es la opresión? Todo aquello que no permite que el ser humano pueda vivir dignamente. La opresión tiene que ver con lo que no permite a las personas ser libres; tiene que ver con la clase social expoliada, con la raza despreciada, con sistemas sociales y económicos que justifican y mantienen la injusticia. Una forma que puede ayudar a

discernir el aporte de las religiones -y no solo de ellas- en el espacio público es si llevan a la liberación o a la opresión de las personas.

El segundo elemento para tener en consideración, y que está íntimamente ligado al primero, es la potencialidad de historizar los Derechos Humanos. Las tradiciones religiosas han sido fuente de muchos de los derechos humanos reconocidos hoy. La pregunta fundamental que se debe hacer es si las religiones permiten pasar de una idealización abstracta en la que se reconoce la dignidad de las personas, a una concreción real en la vida de la comunidad.

## VII. CONCLUSIONES

Las sociedades occidentales, de múltiples maneras, son sociedades seculares. Ha habido un largo proceso histórico-cultural que ha generado este fenómeno. La separación de esferas entre lo secular y lo religioso es considerado un logro al que no se quiere -ni se debiera- renunciar. Mirando la historia, es comprensible que se haya dado una lucha para lograr la separación entre el Estado y las distintas Iglesias o denominaciones religiosas.

En los inicios del s. XXI se está comenzando, especialmente desde una perspectiva postsecular, a plantear una nueva manera en que las religiones pueden estar y dialogar en lo público. Si antaño era evidente para muchos que las religiones se debían mantener en el espacio de lo privado, hoy parece necesario buscar nuevas formas en que puedan aportar en el diálogo común con respecto a los ideales y a la construcción de la sociedad común.

Apelar a la ‘razón secular’ como la única razón válida para estar y dialogar en el espacio público parece un sinsentido. No se puede asumir que las razones religiosas sean, sin más, incapaces de comunicar más allá de la esfera de sus propias convicciones. Las razones religiosas, aunque muchas veces se expresen en un lenguaje claramente religioso, pueden ser comprendidas y también compartidas por aquellos que no profesan una religión. Sería función del Estado generar en la sociedad la capacidad de un diálogo abierto al pluralismo y que busque el bien común de la sociedad.

Asumiendo los ideales de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad, Charles Taylor intenta dar forma a una nueva manera en que las religiones pueden estar y aportar en el espacio público. Cada Estado debe ser neutral, para que los distintos agentes de la sociedad, entre ellos las religiones, puedan estar en el espacio público en igualdad de condiciones. Junto con lo anterior, es necesario buscar la igualdad entre los distintos sujetos sociales. Esto

significa que ninguna religión, o no religión, puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. La fraternidad, por último, implica que todos los distintos puntos de vista en los diálogos que se generan en la sociedad puedan ser escuchados.

Frente a las dificultades que se puedan presentar, hay dos elementos clave que pueden ayudar a discernir los pasos a dar para resolverlas: preguntarse si las religiones o espiritualidades ayudan a liberar de la opresión al ser humano, por una parte, y por otra ver si son capaces de historizar los Derechos Humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armstrong, Karen. *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*. New York: Alfred A. Knopf, 2014.
- Casanovas, José. “Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam.”. En *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*, editado por H. Herzog and A. Braude, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 21-50.
- Cortina, Adela. *Ética Mínima*. Sexta Edición. Madrid: Tecnos, 2000.
- Gauchet, Marcel. *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión* (trad. Pere Fabra et Allí). Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. “Religion in the Public Sphere.” *European Journal of Philosophy* 14, n° 1 (2006): 1-25.
- Habermas, Jürgen. “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. En *The Power of Religion in the Public Sphere*, editado por Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, 15-33. Columbia University Press: 2011
- Joas, Hans. *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. New York: Routledge, 2008.
- Loyola, Ignacio. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1977.
- Millán Jiménez, A., & Sánchez-Mora Molina, M. I. ¿Contribuyen las creencias religiosas a la polarización social? *Cauriensia* 18 (2023): 285–304.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.285>
- Ortega-Esquembre, C., & García-Granero, M. “La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 46 (2019): 73-97. <https://doi.org/10.36576/summa.108413>
- Pérez Zafrilla, Pedro. “Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls”. Tesis. Universidad de Valencia, Valencia, 2009.
- Pío X. *Encíclica Vehementer Nos*. Acceso 01 de abril 2024.

[https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_1102\\_1906\\_vehementer-nos.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_1102_1906_vehementer-nos.html)

Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe, 1975.

Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 2004.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Rosa, Harmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2019.

Sepúlveda del Río, Ignacio. "Resistencia a los inmigrantes en Europa: El retorno del miedo". *Revista Mensaje* 59, n° 588 (2010): 46-49.

Sepúlveda del Río, Ignacio. "El fenómeno religioso entendido desde la apertura a la trascendencia: ¿posibilidad o límite? Una mirada crítica desde el pensamiento de Charles Taylor". *Revista Pensamiento* 72, n° 271 (2016): 335-353.

Taylor, Charles. "Modernity and the Rise of the Public Sphere." En *The Tanner Lectures on Human Values*, edited by Grethe B. Peterson, vol. 14. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. 203-260.

Taylor, Charles. "Two Theories of Modernity". *The Hastings Center Report* 25, no. 2 (1995): 24-33.

Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, 2004.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism". En *The Power of Religion in the Public Sphere*, editado por Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, 34-59. Columbia University Press, 2011a.

Taylor, Charles. "Religion is not the Problem. Secularism & Democracy." *Commonweal*, 138, n° 4 (2011b): 17-21.

Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections: selected essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011c.

Taylor, Charles. "Reason, Faith, and Meaning". En *Faith, Rationality, and the Passions*, editado por S. Coakley, 13-27. Wiley-Blackwell, 2012a.

Taylor, Charles. "The Church Speaks - to Whom?". En *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, editado por Chales Taylor, José Casanova y George McLean, 17-24. Rome: Council for Research in Values and Philosophy, 2012b.

Ignacio Sepúlveda del Río

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0001-7919-1011>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.969>

## **UNSOVEREIGN DEMOCRACY: WHY IMAGINATION MATTERS IN MODERN POLITICS (AND MAKES RELIGION STILL RELEVANT)**

### ***DEMOCRACIA NO SOBERANA: ¿POR QUÉ LA IMAGINACIÓN ES IMPORTANTE EN LA POLÍTICA MODERNA (Y HACE QUE LA RELIGIÓN SIGA SIENDO RELEVANTE)?***

PAOLO COSTA

*Bruno Kessler Foundation - Religious Studies*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **ABSTRACT**

The essay articulates the insight that the current crisis of liberal democracies is also a problem of cramped political imagination, which can benefit from the resources of religious imagination, particularly of Christian theological imaginary. If there is a truth emerging from the long history of democratic régimes is that a healthy democracy cannot survive for long without citizen empowerment. Put otherwise, precisely because democracy is a demanding form of self-government, democratic citizens must periodically be fortified in their belief that they have an influence on the direction of their lives. Famously, mass mobilization and protest are among the most effective ways in which this sense of citizen-empowerment is engrained in people's hearts and minds. This has led some thinkers to stress the role of contestatory politics in that "mise en forme de la société" (C. Lefort), which is ultimately what democracy is all about. Protest, however, needs political institutional channels and outlets in order not to lose its thrust. And it needs as well a coherent social imaginary capable of nourishing the subtle practices of self-government. What happens, then, when its advocates find their main source of motivation

and commitment in the rejection of politics or in the problematic allure of a sovereign self? What consequences has this distinctive double bind? And what does it tell us about the future of democracy? Precisely because figuring out an effective form of democratic self-government in modern hyperdiverse societies is hard and embarking in its actualization is a risky, almost utopian enterprise, it makes sense to ask whether there may be an overlap between democratic political imagination and religious imagination in this field. More specifically, the underlying question is whether Christian theological imaginary can bolster people's trust in human ethical growth and deep transformative potential beyond the model of contestatory democracy as an empowering egalitarian form of self-rule.

*Keywords:* Democracia; Autogobierno; Soberanía; Empoderamiento; Religión

## RESUMEN

El ensayo articula la idea de que la crisis actual de las democracias liberales es también un problema de escasa imaginación política, que puede beneficiarse de los recursos de la imaginación religiosa, en particular del imaginario teológico cristiano. Si hay una verdad que emerge de la larga historia de los regímenes democráticos es que una democracia sana no puede sobrevivir mucho tiempo sin el empoderamiento de los ciudadanos. Dicho de otro modo, precisamente porque la democracia es una forma exigente de autogobierno, los ciudadanos democráticos deben ser fortalecidos periódicamente en su creencia de que tienen una influencia en la dirección de sus vidas. Famosamente, la movilización de masas y las protestas son algunas de las formas más eficaces de arraigar en el corazón y la mente de la gente este sentimiento de capacitación ciudadana. Esto ha llevado a algunos pensadores a subrayar el papel de la política contestataria en esa «mise en forme de la société» (C. Lefort), que es en definitiva de lo que trata la democracia. La protesta, sin embargo, necesita canales y salidas político-institucionales para no perder su empuje. Y necesita también un imaginario social coherente capaz de alimentar las prácticas sutiles del autogobierno. ¿Qué ocurre, entonces, cuando sus defensores encuentran su principal fuente de motivación y compromiso en el rechazo de la política o en el problemático encanto de un yo soberano? ¿Qué consecuencias tiene este doble vínculo tan característico? ¿Y qué nos dice sobre el futuro de la democracia? Precisamente porque descubrir una forma eficaz de autogobierno democrático en las sociedades modernas hiperdiversas es difícil y embarcarse en su actualización es una empresa arriesgada, casi utópica, tiene sentido preguntarse si puede haber un solapamiento entre la imaginación política democrática y la imaginación religiosa en este campo. Más concretamente, la cuestión subyacente es si el imaginario teológico cristiano puede reforzar la confianza de las personas en el crecimiento ético humano y en su profundo potencial transformador más allá del modelo de democracia contestataria como forma igualitaria y empoderadora de autogobierno.

*Palabras clave:* Democracy; Self-Rule; Sovereignty; Empowerment; Religion.

## I. DEMOCRATIC DISEMPOWERMENT

If there is a truth emerging from the thousands-year old history of democratic régimes is that a healthy democracy cannot survive long without citizen empowerment. Since democracy is a form of self-government, democratic citizens must periodically be fortified in their belief that they have a say on the direction of their lives.

Mass mobilization and protest are among the most effective ways in which this sense of citizen-empowerment is raised and engrained in people's hearts and minds. This has led some thinkers (see, for example, Rosanvallon 2008 and Pettit 2000) to stress the role of contestatory politics in the "mise en forme de la société", which is ultimately what democracy is all about (Dewey 1939, 235; Lefort 1986; Arnason, Raaflaub and Wagner 2013, 11). Protest, however, needs political institutional channels and outlets in order not to lose its thrust. What happens, then, when its supporters find their main source of motivation and commitment in the rejection of politics as such (or, at least, as they imagine it to be, as a result of their frustrating experiences; see Urbinati 2010; Müller 2011)? What consequences has this distinctive double bind? And what does it tell us about the future of democracy, especially in countries where the historic record thereof is discouraging, but no alternative option is available (Costa 2014a)?

## II. LOSS OF FAITH

It is almost compulsory to begin a paper about the state of democracy today by drawing attention to a paradox (Maclure 2014; Kurlantzick 2011). We are concerned about the future of democracy at the very moment when democracy appears to have saturated the political imagination. According to a widely shared view, ours is "the age of democracy." The age of democracy is a period in history when, politically speaking, democracy is the only game in town, other games being discredited from scratch (Taylor 2007b). If you think about it, a legitimate absolute monarch is almost inconceivable nowadays. What on earth could justify a claim to absolute power over one's fellow citizens? The modern democratic worldview is radically horizontal and, consequently, mundane all the way down. There is in principle no mystery in politics, no inscrutable *arcana imperii*, at the most all-too-human cheating and plotting. Being both down-to-earth and horizontal, the political legitimation can thus only come from below. And what is "below" in the social world apart from the "people" (Morgan 1988)?

Hence, no serious challenge to the primacy of popular sovereignty is in view in modern politics. What lingers on is rather a widespread incumbent sense of its possible degeneration. Put otherwise, what we fear is the mutation of democracy into a pseudo-democracy or, as one often hears it said today, a “post-democracy” (Crouch 2004). As a result, disillusionment with democracy at the very moment of the triumph of democratic common sense is frequently viewed as the democratic *spirit* being hollowed out by unmet expectations, leaving in their wake a number of negative dispositions or emotions such as apathy, dissatisfaction, resentment, suspicion, even contempt (Krastev 2014).

### III. SELF-RULE

Now, formulated in these terms, such a diagnosis may at a first glance look like a redundant psychological explanation that does not add anything of import to our understanding of the issue at hand. In contrast, political theory explanations of the current malaise of democracy generally aim at adding up complexity to the matter under scrutiny in order to refine and often play down our understanding of what exactly is at stake in such crisis. From this conceptual cleaning up ensues that democracy is a complex subject matter that requires qualification in order to be made sense of. For most students of democracy, it is pointless to speak of a democratic régime as such without distinguishing, for example, between ancient and modern democracy, or without adding qualifiers such as “liberal,” “representative,” “agonistic,” “polyarchal,” “plebiscitarian,” “deliberative,” etc., to the noun. Why “pointless”? For the simple reason that, for them, there is no such thing as democracy per se. Or, better put, no political régime can be fully captured by the unadorned claim that it is government *of* the people, *by* the people, *for* the people.

This does not mean, however, that anyone who has a genuine concern for the future of democracy can be exempted from answering the essentialist question about what renders a nominal democracy a true democracy in ultimate analysis. After all, on what ground can the triumph or the crisis of democratic ideals be diagnosed? My preliminary answer to this question would be deliberately blunt. In a nutshell, the concept of democracy, I claim, becomes unintelligible once the reference to self-rule is omitted (Canovan 1999; Rosanvallon 2011). Seen against a justificatory background where “legitimacy” matter more than tricky notions such as “virtue” (excellence) or “vice” (degeneration), democracy appears as the political régime enabling a population to self-determine its own destiny by acting together as the most inclusive collective agent imaginable. Democracy is government by the *people*: that is to



say, the form of government in which the binding political and administrative orders come from the people and, in ultimate analysis, must serve the people (Taylor, Calhoun, and Gaonkar 2022, chapter 1)<sup>1</sup>.

The strength of this simple idea lies in its almost tautological character: if some kind of constraint of personal freedom is inescapable in people's living together in society, if someone has to be in charge, what could be better than being an active player and not merely a passive addressee of the ruling game? If you care about your own freedom, there does not seem to be a better alternative in sight. If I have to be ruled, let me at least be ruled by myself. This seems a truism worthy of Monsieur La Palisse.

In spite of, or better due to its simplicity, the idea, however, also discloses the weakness and instability of the democratic ideal. For how can this self-evident but undoubtedly nebulous insight be translated into practice? After all, even in the case of a single living organism is unclear what ruling oneself exactly means. I mean, it suffices that there be a plurality of coordinated but partially independent centers of action so that the issue of "who is to control who" immediately takes up an unexpected significance. Just think of Plato's tripartite view of the soul (as made up of rational, spirited and appetitive parts). Do we really *know* where the *true* self lies? And who is to decide whether sovereignty's unity rather than separation of powers should prevail? Is it better a maximum or a minimum of self-leadership? (On this, more later.)

Robust theoretical dissent on what democracy ultimately is about becomes then understandable. This is where imagination, the exploratory faculty *par excellence*, comes into play. If the concept of democracy is underdetermined, we need to enrich it by dipping it into experience. And we do so by supplementing it, as it were, with a mental map of the "praxeological" environment in which the idea's immediacy urges us to enter. A corollary of this statement is that there can be no genuine democracy without well-engineered institutions and a functioning imaginary, which put the democratic agent in a position to know their way about in puzzling circumstances. The transformation

1 Understood in this minimal sense, self-rule can be taken to be a universal human good, at least in the sophisticated sense in which Charles Taylor discusses the compatibility between a formal anthropology (a weakly transcendental best account of human nature) and the structural diversity of goods in human life (see Taylor 1998; 1999, and Rosa 1996, 57-65). By claiming this, I do not mean to deny that, in many civilizations, deep-seated impatience with and feelings of injustice toward the domination of other human beings has coexisted with an acute sense of the impossibility for ordinary people to govern themselves and an unbending skepticism about the practicability of revolution and that average humans can do without a "ruler." What La Boétie (2008) famously called "voluntary servitude" is not an unexplained accident of history as some Westerners tend to think.

of the straightforward logic of democratic legitimacy into a mediated practice of self-government and common agency is essentially contingent on both elements. In particular, one has to be able to imagine in a rough but credible manner how the practices, to which citizens are trained into in a democracy, may be the instantiation of the essence of self-rule. Or, put otherwise, how these actions connect, at least tangentially, with this majestic but fragile good. In particular, democratic citizens have to make sense of the constitutive connection between ideals and reality even (and especially) when the personal benefits of the democratic institutions and practices are difficult to make out from their angle.

Using a slightly different vocabulary, the question of democratic self-government may be framed in terms of self-empowerment. For, if you think about it, democracy revolves around a distinctive, yet enigmatic feature of human life, highlighted by Arendt (1958) in chapter 5 of *The Human Condition*. In this key section of the book, she tries to make theoretical sense of the collective empowerment that comes from entering a public realm, whereby a geometric expansion of the individual's agency power is made possible. Put more simply, Arendt thinks that enjoying a true public realm exponentially empowers individual capacities (with all the risks involved therein, *ça va sans dire*), even though, indeed precisely because, no one is able to produce or control the conditions of this irreducibly common power in solitude. This is, in essence, what makes democratic self-government not only an attractive ideal, but a desirable goal for purely pragmatic reasons – for a very prosaic “will to power,” so to speak. Common agency and common focalization is, at the end of the day, what renders a democracy effective.

Thus, for those who treasure self-rule, the two main riddles to solve are, in short, (a) the making and preservation of a functioning democratic imaginary and (b) the identification of the (relatively) best institutional arrangements. In what follows, I will focus only on the former.

#### IV. DEMOCRATIC IMAGINATION

How does a democratic imaginary operate in real political life? To begin with, political imagination is never a matter of subjective unbridled fantasy (on imagination in politics, see Yaron 2012; Bottici and Challand 2011). As a rule, people do not fantasize about being members of a democracy. Rather, they *see* themselves *as* part of a self-governing pack, because what they do together on some relevant occasions makes globally sense to them in terms of a certain

pattern of common agency that they intuitively recognize and stick to. A special kind of imaginary is thereby a prerequisite for democratic practices and institutions. Accordingly, if independence is treasured as a good, popular self-rule appears to be an irreducibly *common* good premised on the preservation of a fragile immaterial reality that no one completely controls and nobody can produce at will, being as it is the object of a spontaneous common act of focusing. The first thing to underline, thus, is that a democratic imaginary does not settle into social life and does not reproduce itself independently of the practices where it is embedded as their point or pattern. In this sense, it is a fragile mercurial reality, which is especially sensitive to outer influences.

A democratic imaginary, then, is no inconsequential daydreaming. But it is no self-contained phenomenon either. In order to be effective and flourishing, it requires both *enabling* and *fostering* conditions. Only on their basis, the recourse to imagination turns out to be a way of beating the bounds of experience and not a utopian or even escapist flight from reality. Enabling conditions are fundamentally external (positive or negative) prerequisites; fostering conditions are what makes a difference in terms of a particular democracy's strengths and weaknesses. Among the former, conditions of relative peace and economic security are to be included as well as some kind of statehood and, consequently, a certain amount of intergenerational stability. Among the fostering conditions, to begin with, a not self-interpreting life-attitude as love for the world is worth mentioning – that is, the sense that worldly choices and actions matter, can make a difference in people's lives. Another relevant democratic asset is *trust*, which is contingent (a) on the existence of ongoing processes of mutual recognition, (b) on a good level of tolerance of differing views and dissent (what is generally called civility and self-restraint), and (c) on the perception of rank inequalities as not excessive and unjustifiable. To these, we can add a basic *sense of civic solidarity*, which usually is expressed through positive emotions like pride in one's own community or country, but the list could be much longer.

Both the enabling and the fostering conditions of the democratic imaginary are vulnerable to luck and subject to the influence of external contingent changes (invasions, famines, wars, political, cultural, religious or technological revolutions, etc.). This is especially relevant in modern times, i.e. in the age par excellence of sudden and recurring breakdowns and breakthroughs, of power politics and identity conflicts fueled by a growing cultural, political and religious pluralism.

Institutional means (which go hand in hand with the development of sophisticated theories that try to purify or disambiguate the concept of democracy – just think about the realist theories of modern “giants” such as Weber, Pareto or Schumpeter), as well as pragmatic solutions are available in order to cope with the periodic crises to which democratic imaginaries are exposed. From time to time, that is, new ways of practicing democracy emerge from below, which eventually reshape the democratic imagination, creating the conditions for new forms of collective empowerment. These openings generally arise and flourish outside of the state, often in conflict with it. The case of the rise of the modern public sphere is exemplary in this regard and has been much studied (Habermas 1992; Taylor 2004, chapter 6). But one can also think of the impact that trade unions campaigning for worker rights or women’s struggle for universal suffrage have had on our understanding of what a genuinely inclusive *demos* actually is (Honneth 2024; on the resiliency of democracies, see Runciman 2013).

## V. THE NEO-LIBERAL CHALLENGE TO THE DEMOCRATIC IMAGINARY

To wrap up what has been said so far, mutual self-empowerment, i.e., the internal good of democratic practices, is both a fragile and resilient good. It is fragile because it depends on external conditions over which no individual has absolute control. And it is resilient because it responds to a longstanding sense of what fair relations among people should look like. Political imagination is the faculty tasked with responding to the structural tension between what is factual and what is counterfactual (or ideal) in human society. Still, the successes and failures of political imagination are inherently contingent and context-dependent. It makes sense, therefore, to investigate the current state of democracy, which, according to a widespread opinion, reflects a deep crisis of trust in the democratic promise, meaning a loss of faith in the possibility of an authentic exercise of self-government (Costa 2025).

Indeed, many have the impression that something historically unprecedented is happening to the very idea and practice of democratic self-rule these days. As is always the case in critical and transitional periods, what is experienced is both interesting and troubling. Democratic ideals are migrating from their birthplaces to other geographical and cultural spaces and are accordingly interpreted and adapted to different enabling and fostering conditions. But the populist protest movements that have been spreading like wildfire in the last decades go beyond this momentous historical process of globalization of democratic institutions and imageries and have an impact also

on Western democracies. And this is happening at a time when these are often stressed by rapid and radical changes forced upon them by the “new spirit of capitalism,” with the well-known changes in work life, communication forms, social life, etc., which in many respects seem far apart from the democratic *ethos* and even inhospitable to it (Brown 2019).

In the second half of my essay, I would like to sketch a plausible portrait of what I see as a significant change of political attitudes and values that has recently occurred in the West. The change in question is relevant because it represents, in my view, a dramatic challenge to the democratic political imagination in that it unduly narrows the understanding of what the “government” of ambitious democratic self-government consists of by reinterpreting it in light of the modern concept of sovereignty. I anticipate here in the form of a list of concatenated claims what I will maintain more discursively (and, I hope, more engagingly) in the rest of the paper.

(1) Something significant is happening to the political imagination of a large segment of citizens in contemporary Western democracies.

(2) This change can be pictured as demonstrating *in re* some structural defects of liberalism, seen as a philosophy of *civility*.

(3) I understand the unexpected revival of the idea and practice of national sovereignty as the emergence of a *political* response to the aforementioned crisis, more precisely as an attempt to repoliticize the sufferings inherent in modern social life.

(4) I will then focus on democratic “sovereignism,” which I read as a genuine attempt to reaffirm the idea that self-rule is a constitutive asset of any democratic regime worthy of the name.

(5) In the penultimate step of my argument, I will criticize the sovereignist understanding of democratic self-government as a too narrow and one-sided view: a case, as it were, of cramped political imagination.

(6) Finally, I will say something about the surplus of imagination, which is required today in order not to lose faith in the accessibility of a shared space of identity under conditions of deep diversity and mass individualism. Religious imagination, particularly the Christian theological imagination, I surmise, could prove to be instrumental for envisioning an inclusive participatory democracy as a non-sovereignist democratic response to the disturbing political crisis of the neo-liberal dispensation that we have been witnessing for some years now.

## VI. THE HISTORICAL TRAJECTORY OF LIBERALISM

From its origins, liberalism has been not only a theory of government based on the protection of individual freedoms, but primarily a philosophy of *civility*<sup>2</sup>. In speaking of a “philosophy of civility,” I am thinking of the invention and dissemination of an ideal of empowered subjectivity, which is matched, on the side of theory, by the systematic primacy of the individual over the community, a procedural view of reason, and a non-paternalistic (and ultimately non-dialectical) conception of the relationship between desires and knowledge. From a liberal standpoint, a thin and voluntarist understanding of personal identity is the condition for the establishment of the idea of self-affirmation as the legitimating principle of the social order and, tacitly, also as the placeholder of the only imaginable destination of humankind: freedom from external interference in a life plan chosen by the individual in full autonomy.

In early liberalism, with due exceptions (Hobbes and Mandeville, principally), the subjective empowerment retains a patina of nobility because the authentic freedom of the individual is realized not as a whim but as a reasonable project. That is, it presents itself under the seductive shape of spontaneous self-discipline, as if there were a predetermined harmony between human ends and instrumental rationality, between the desiring subject and the deliberating individual, between impulses and the most suitable means for their satisfaction. Indeed, the new disciplines of the body (for example, the manners studied by Norbert Elias 1994; see also Taylor 2007, chapter 4) constitute a form of subjectivation whose ideal horizon is the instinctive recognition of your most authentic self-interest and a form of cooperation based less on altruism than on a socially non-destructive form of selfishness.

It is precisely this pre-established social harmony that has been gradually eroded as the cooperating society of producers and workers has been gradually transformed into a community of consumers and self-entrepreneurs at the mercy of impersonal forces, which are de-responsabilized both on the side of the subject (the victim of a maze of increasingly compulsive desires) and on the side of the world (Max Weber’s “iron cage”). The overall result has been an increasing disempowered subjectivity in a textbook case of heterogony of ends.

<sup>2</sup> In my broad-brush painting of the trajectory of modern liberalism, I implicitly distance myself from all those thinkers who have made the case for a self-critical liberalism in the wake of John Rawls. See, for example, Ferrara 2014; Larmore 2020; Krastev and Holmes 2019; Laborde 2017. On the opposing front, see Brown 2015.

It is important to note *en passant* how this decline in the sense of mastery over one's destiny has proceeded in parallel with two seemingly independent processes: (1) the progressive depoliticization of affluent societies and (2) the declining appeal of ideal movers, of which the crisis of political utopias such as communism is only the most striking symptom (Mazzoni 2015). Viewed from the individuals' standpoint, these complex and enigmatic historical processes have both exogenous and endogenous causes. Among the external causes, a prominent role is played by the economic transformations that led to the globalization of capitalism and its model of dynamic stabilization based on a seemingly unstoppable form of creative destruction (Rosa 2015). Prominent among the internal causes are, on the one hand, the spread of an instrumentalist view of politics and an aggregative understanding of common goods (on this, see Taylor 1995). On the other hand, there is the loss of faith in the idea that personal success also depends on the ability to rise above oneself through access to an immaterial realm of ideal contents (objective truths, intersubjective norms, overarching goods, strong values such as higher beauty, etc.; on this see Sloterdijk 2013; Costa 2021). With the thinning out of these counterweights, modern subjectivity melts into the air, as it were, leaving in its wake a ghostly self-simulacrum, that is to say a distinctive stoic hedonism that urges its followers to bet on their own self-realization even in a universe saturated with contingency and characterized by an exponential and haphazard multiplication of choice options.

## VII. DEMOCRACY AND SOVEREIGNTY

It is from this crisis of liberalism as higher civility that sovereignist political realism derives most of its persuasive force. Conversely, the crisis urges advocates of liberalism to stress the civilizing mission of the liberal form of life, now anxiously pictured as the last bulwark against barbarism. This polarization, in turn, accentuates the impression of being faced with a conflict between the elite (made up of those who have no difficulty in overcoming the hurdle of socialization to the *civilité*) and the "people", the *demos* (identified with those who, conversely, struggle to adapt successfully to the new demanding model of personality and sociability). A major political phenomenon, which is generally described nowadays as the willingness of a growing number of citizens in Western democracies to give up a significant portion of their liberties that are perceived as disabling – I mean, "negative" in an evaluative sense – in exchange for a condition that is imagined, instead, as more secure or, if you will, more "sovereign", arises precisely from this tension (Bickerton and Invernizzi Accetti

2021; on a more positive note, see Norris 2002; Taylor, Nanz and Beaubien Taylor 2020).

Hence, the polarizing breakthrough concerns the widespread sense of a loss of control over one's destiny, which today's "sovereignists" can easily exploit by radically re-politicizing the fundamental questions of life. From their point of view, the concept of sovereignty functions rhetorically as a surrogate for the sense of empowerment coming from the tacit belief of being able to master one's own destiny. Sovereignists, in short, cunningly respond to a perceived loss of personal independence, by advocating a recovery of political sovereignty, which they situate, significantly, at the intermediate level of the nation-state: the most typical of modern political inventions.

But this should ring a bell precisely in the minds of those who are sensitive to the urge to re-politicize the malaise of modernity. The choice of the nation-state as a community of destiny, in fact, is not only theoretically onerous, but it is also a symptom of a blind spot in the sovereignist discourse, which is relevant especially for the political philosophers who are exercised by the flaws of neo-liberal common sense (on this, see Taylor 2025).

Let me elaborate on this further. The first problem concerns, so to speak, the diagnosis of the time. If sovereignists argue that the solution to the current crisis of liberal democracy lies in a substantial recovery of sovereignty by nation-states, their preference for a community that is no less imagined than the cosmopolis to which liberals are ideally committed to is unwarranted (Anderson 2016). Indeed, it is precisely this deficit of justification that brings to light a fact, which is too often overlooked by critics of globalization. The fact, that is, that, "humanitarian" rhetoric aside, states have never ceased to be major players on the international political scene. Only weak states have lost the ability to exercise full control over their own destiny. But this is no novelty in human history. Perhaps, the main cause of loss of sovereignty was once upon a time military weakness, while today it is economic fragility. But the end result is the same. From this standpoint, given the geopolitical trend in favor of state entities of "imperial" size after the end of World War II, the failure of the European unity project is better explained by the EU's failure to become a fully-fledged sovereign state and enter into equal competition with the other major world powers than by blaming an imaginary globalist project. Seen in this light, the insistent complaint about the loss of sovereignty looks like a petition of principle. That is, it is little more than an unrealistic plea to bring to an end or amend the building process of a modern statehood – a historical task for which, notoriously, there are no recipes.



However, the flaws of the sovereignist argument are not restricted to the time diagnosis. A second major weakness is the underestimation of the political issue par excellence in the modern age: the problem, that is, of democratic self-rule. Identifying democracy and popular sovereignty is not enough to account for the primacy of the democratic form of government in fostering freedom and justice. In some respects, it could even be taken to be a conceptual mistake. For it can be reasonably argued that, ideally, the purpose of the democratic form of government is not so much to implement a mysterious entity such as Rousseau's *volonté générale*, but rather to hollow out from within the modern idea of sovereignty, with which the principle of self-rule has only a contingent link. As a matter of fact, the exercise of self-government presupposes the existence of a robust sovereign state only because there is no other way to safeguard territorial integrity in the face of other states that favor sovereignty over self-rule (i.e., over the republican ideal of non-domination). Incidentally, Kant's (1991) distinctive blend of republicanism, cosmopolitanism and federalism was based precisely on this insight.

Seen from this angle, neo-populist urges to empower the *demos* are not self-justifying, as if they were a functional requirement of democratic self-government. They would be, if democracy coincided with the will of the people and its expression. But it does not. Rather, the biggest challenge of contemporary democracies lies in devising contexts of common agency and spaces of shared identity, which are sufficiently inclusive to make pluralism a political asset rather than a destabilizing factor in expanding the frontiers of self-government (Taylor 2011). From a democratic point of view, a functioning political community is exemplified less by a fully sovereign state, than by a people taking shape around a public sphere that operates as a theater of the plurality of citizens' opinions under conditions of security, stability and solidarity. As a result, distribution of power is a key condition for democratic empowerment of the citizenry (especially of the less well-off).

Once today's transient polarization, and resultant stalemate, between Sovereignists and Neoliberals is overcome, we will perhaps be able to calmly return to the big question facing us in the current crisis of democracy. Put bluntly, this is the colossal de-politicization of the Western form of life and the unforeseen effects that this long-run historical phenomenon has had on the personality structure of today's citizen-consumers and, consequently, on their ability to regain a reliable sense of control over their own life.

## VIII. THE HIDDEN WEAKNESS OF THE SOVEREIGN SELF

Ideally, members of a democracy aspire to live in a condition of (even psychological) non-submissiveness or, to evoke Philip Pettit's (2002) influential stock phrase, "non-domination." Non-domination is a condition that every citizen should be able to enjoy in principle – that is, as a result of the institutional framework and the social practices that translate that framework into everyday experience – but, in fact, it cannot exist unless it is exercised concretely and personally. This is why the notion of sovereignty – that is, of an ultimate, not further divisible power – involves a distinctive feeling, which is experienced when one behaves as a fully autonomous subject. In other words, sovereignty implies at least one act of self-determination, i.e., the satisfaction of being able to say once in a lifetime: "the buck stops here."

Not accidentally, when one thinks about the political equivalents of such personal claims to control over one's existence, the mind immediately goes to heroic historical episodes. It may be the uprising of the Ionian colonies against Persian rule in the early 5th century B.C.E. Or, better still, it typically is the *Declaration of Independence* of the thirteen British colonies in North America on July 4, 1776, when their natural right was asserted to "assume among the powers of the earth the separate and equal station to which the laws of nature and of Nature's God entitle them." In both cases, the master image is that of the emergence from an unjustified condition of minority, which has been imposed on the dispossessed subject by an arbitrary asymmetry of power that has deprived him or her of the natural right to lead their lives in full autonomy.

But it is precisely at this practical-theoretical juncture that the aspiration for emancipatory freedom – to take back control, to be master *at least* in one's own house, not to be subjected to the arbitrary will of another human being where liberty is at stake – ceases to be self-sufficient and self-interpreting. While every appeal to sovereignty includes an element of self-assertion against an overarching power, its crash test lies in the arduous transition from a preliminary "freedom-from" to a more positive "freedom-to," that is, from the purchase of an opportunity to its exercise (Taylor 1979; Costa 2024).

To sum up, every declaration of independence involves a claim to sovereignty. In its non-despotic variant, however, the latter takes the form of a self-government that opens up the possibility to thoughtfully deliberate over one's own ends without submissiveness and with only the boundary constraint of resource scarcity. Yet, to come to the point, the only creatures for whom a successful claim to sovereignty constitutes a necessary and sufficient condition of public happiness are individuals who, on the one hand, are provided with the

power to oversee and endorse self-contained options, and, on the other hand, are buffered against any intrusion into their innermost sphere by sources of meaning beyond their control. A sovereign self should be able to choose its life plans without being troubled by uncertainty or a feeling of inadequacy.

But ordinary men and women are neither disembodied creatures nor self-referential decision makers. On the contrary, they are people whose flourishing depends, to begin with, on the existence and full exercise of their own finite bodies. We imagine them, in fact, as subjects who wish to be desired as unique and irreplaceable individuals and who want to desire equally unique and irreplaceable individuals. Beings who want to get the most from their body both as a site of refined pleasures and as a creative and generative force. And, finally, selves who accept not only the blossoming, but also the vulnerability, needs, even the decay of their liveliness.

Even when it legitimately proclaims its independence, such a self is sovereign only in a broad sense. One need not embrace the controversial Freudian metapsychology to make a case for this. Take one of the oldest philosophical myths devised to make intelligible the mixed nature of human mental and affective life. In the middle part of the *Phaedrus*, Plato (1925, 253d-256e) puts into Socrates' mouth a speech in which, betraying the expectations of his fictional and real audience, he argues for the divine, that is, ultimately morally elevating, nature of erotic desire. To this end, the reader is familiarized with a picture of the soul as a principle of action – a “compound power” (*symphyto dymeai*) – not spontaneously harmonious, but composite, dynamic and in some cases painfully conflicting (Plato 1925, 246a).

The image is renowned. Socrates compares the soul to a winged chariot, consisting of a charioteer and two horses, one mild and noble in nature, the other impetuous and rough. The charioteer obviously has the task of driving the vehicle, but he is far from being a dispassionate creature. On the contrary, while restrained by modesty and temperance, he responds eagerly to the motivating good (the “beloved”) leading him. The horses, in turn, react to this impulse of the will with divergent motions making at once difficult and exciting the task of steering the chariot, which proceeds by jerks toward the goal that directs its movement, until, “at last, the lover follows the beloved in reverence and awe” (Plato 1925, 254e).

Metaphor aside, Plato is offering here a plastic representation of ordered self-rule (the “government of the soul”), which is pictured as an exercise of power that is anything but linear. On the one hand, the main source of movement is external and not internal. Whether accelerating or braking, the chariot is at the

mercy of the passive force of the mover. On the other hand, the vehicle's direction of motion is the product of divergent thrusts that must be harmonized, and harmonization is the result of negotiating or rather balancing forces and counterforces that are all useful and all dysfunctional in their own way. In turn, the receptivity of the charioteer (especially his keen eyesight), the timidity of the noble horse, and the impetuosity of the rough horse, both help and hinder the fulfillment of the goal (which is, on balance, the achievement of a right distance between the possessive passion and the maximally lovable good which, as such, is worthy of special regard). Contemplated in this light, self-mastery appears to be the upshot of an effort to reconcile opposites. This also amounts to a learning process leaning towards an external good that escapes the direct control of the undisciplined power that must learn to rule oneself.

The self depicted by Plato in this influential philosophical myth is thus no self-reliant self. It is indeed a self-governing self, but the kind of government of which it is both ruler and subject bears no resemblance whatsoever to what is normally grasped as sovereignty in the modern age, that is, an indivisible, exclusive, original power that admits of no exceptions or compromises.

## IX. DECLARATIONS OF DEPENDENCE

What meaningful political lesson can be drawn from this way of contextualizing and problematizing the legitimate human aspiration for an independent and non-dominated life?

No unambiguous lesson, I would say. Instead of a "lesson," it would perhaps be more appropriate to speak of a scruple. Having the desire to be master at least in your own house is a good starting point for an active member of a democracy, but it is only the first step in a long process of accommodation/learning that has as its mover and end goal the love of non-domination and equal freedom rather than a real or symbolic compensation for one's frustrations.

Put differently, sovereignty does not and cannot have the last word in a radical-democratic horizon. At the most, it can be granted *de facto* precedence. For, in an action realm in which the bully logic of *fait accompli* wield an unquestionable veto power, an enabling condition of democratic self-rule unquestionably is the capacity for self-defense and self-determination. To use modern political categories, self-government demands the exercise of some kind of national sovereignty. If you want, this requirement can be pictured as the political equivalent of the reality principle in individual psychological life.

While it is important to respond resolutely in the face of even the slightest suspicion of being subject to the arbitrary domination of an external will, a mere rejection of subjection is not enough for a modern democratic ethos. For as long as it remains at a purely reactive level, the impulse not to be dominated is exposed to the risk of being hijacked by those sly demagogues who know all too well how much the instinct to isolate and punish opportunists, cheaters, free riders is ingrained in the human mind. After all, the latter are the ones who, since the Stone Age, have parasitized and undermined the cooperative strategies by which humankind has become the most successful biological species among large animals (Tomasello 2009). These are the egalitarian passions that underlie the “sociétés contre l’État” studied by Pierre Clastres (1987) and Marcel Gauchet (2005, chapter 3). Populist or nationalist resentment, on the whole, is nothing more than an amplified variant of the anger bubbling just below the surface in any democratic community, as the principles of equality and horizontal access are constantly threatened by the spontaneous flourishing of hierarchical relations and their subsequent institutionalization through the ossification of various chains of command. However, as is taught by human history at every latitude, these waves of mass hatred usually come down less against opportunists than against eccentrics, following the sad logic of scapegoating, which is the laziest, most conservative and bloody strategy human beings have ever devised to maintain internal order and peace (Girard 1986).

More difficult, however, is to give a name to the other idea-force, which may sustain the hopes of those who regard democracy as more than a technology of government or an aporetic variety of the modern cult of sovereignty or self-mastery. These are the ones who see it as a form of life in its own right, i.e., as a way of being in history as initiators and not as victims, as agents and not as patients (Dewey 1939).

This nonsovereignist understanding of democracy can be regarded as the enactment of the politically greedy desire to experience *better* freedoms. This amounts to say that the question of self-rule remains open even after the counterdemocratic (Rosanvallon 2008) check of the arbitrary domination of hierarchical organizations through a systematic sabotage of their disciplinary techniques and practices of subjugation has been achieved. By “democratic self-rule” I mean a network of social practices potentially capable of multiplying through common action the capacity of individuals to confidently cope with reality. This power, then, can be equitably distributed to the point of including in a horizon of public happiness even those who have traditionally been excluded from such a possibility and who have experienced politics always and

only as a force removed from all control precisely because of their condition of disempowerment (Taylor, Calhoun, and Gaonkar 2022, chapter 1).

This is evidently an optimistic, in a good sense utopian, view of political action. From a minority position, it challenges the hegemony of Hobbes' all too influential picture of the state as the Great Peacemaker, the ultimate guarantor of the political order by virtue of its exclusionary ownership of the power to suspend the rule of law and legitimately produce a state of exception in which physical violence is no longer limited by the clemency of the law (Agamben 2005). This understanding of the essence of politics in terms of the contrast between a (virtually) limitless sovereignty and a (virtually) rightless existence is countered by a non-autarchic view of democratic self-government. This sees society as a community of individuals who are granted the possibility of enjoying a fragile form of mastery over their own destiny as long as they are willing to combine their desire for independence with the urge to try out innovative, non-conformist relationships with others.

However, this optimistic view must be qualified. Even from a nonsovereignist standpoint, democracy, like any other kind of political régime, does bear the burden of imposing at least partial order on the plurality of ends, desires, and needs that inevitably creates rivalry among members of an association of individuals who are no moral saints. Competition is a fact of life. There are no democracies without that minimum rate of plurality, which characterizes any human aggregate. And since a self-ruling society is the institutional embodiment of a form of power, it cannot survive in a condition of absolute indeterminacy or anarchy. In this sense, democracy is neither an entirely open system nor a hermetically shielded polity. Rather, it is bound to waver between the two opposite poles. So, it is better seen as a site of exploration of the boundaries of identity space, whose main stake is the clarification of how normatively inclusive the self-determining "We, the People" can be.

This cannot be established a priori. For the outcome of such exploration depends to a large extent on the ability to motivate citizens and influence the main springs of their allegiance and attachment to democratic institutions. Put simply, the future of modern democracies is contingent on their ability to steer clear of both cynics and purists. This means, to begin with, loosening the grip of the instrumental and utilitarian mentality on politics as much as possible. Of course, the democratic government of public affairs also has the purpose to facilitate the pursuit of individual ends. But democracy ultimately is an end in itself, as long as it is capable of opening up a realm of experience – common agency – which has among its often underestimated merits the ability to re-

establish direct contact with reality and its various faces: harsh, gentle, tiring, unpredictable, instructive, painful. This is the deeper meaning of democratic political realism.

In an emotionally bipolar world such as ours, which is dominated by both overexcitement and fatigue, zeal and dejection, it might be a non-negligible consolation to find out that not far from us, almost at hand, there is an effective remedy for the widespread malaise engendered by the obsessive pursuit of individual happiness (Han 2017). It is a medicine based on an all-too-trivial active ingredient: participating in one or more of the various venues where popular self-rule is distributed these days, without being obsessed by the desire to see your shielded self affirmed through the support of the will of the majority, but simply for the sake of accessing a dimension of experience, which is not attainable with the aid of your own power alone (Taylor 2025). After all, if human life itself is an insoluble riddle, what we need are forms of action and experience that help us bear its burden without making us feel like passive victims of fate. Strange to say, but a well-functioning democracy can also be an effective remedy against the “mal du siècle:” melancholy (Arendt 2005; Costa 2014b).

## X. DEMOCRACY NEEDS RELIGION

I have been cautious so far, but my resilient belief is that imagining the future of democracy under the logic of escalating individual and collective sovereignty may turn out to be a catastrophic categorical mistake in the end. The promise encapsulated in democratic ideals is far more ambitious. Indeed, I would go so far as to maintain that it presupposes a bias for radical hope (Lear 2006). As Hartmut Rosa (2022, 68-74) recently argued in a book significantly titled *Demokratie braucht Religion*, democracy is a form of government that entails the kind of hypergood (or “metacriterion,” see Rosa 2019, 450) he calls “resonance.” As such, it demands a radical reconfiguration of the way we relate to the world and others. Such “optimistic credo” (Rosa 2019, 444), accordingly, can benefit from the resources embedded in religious imaginary, particularly in the Christian theological imagination. Let me add, in the end, my take on this issue and thereby succinctly wrap up the long argument developed so far.

What has emerged from my theoretically oriented and historically informed account of today’s vexing political crisis can be summarized by saying that you cannot fully enjoy the basic good of self-rule unless a shared faith in the democratic promise is nurtured and cultivated. Such pledge, in turn, is

undermined both by the instrumentalist view of politics underlying the liberal ideal of civility and by the siege mentality characteristic of political views shaped by the modern fixation with sovereignty (including popular sovereignty) as state dominance.

In this regard, I follow the example of John Dewey (1934), who understood the enhancement of the self, stemming from a deeper adjustment in life that brings with it a distinctive sense of empowerment, as a common variety of practical *faith*. According to Dewey, this expansive attitude can only be the product of an imaginative effort as long as “the idea of a thoroughgoing and deep-seated harmonizing of the self with the Universe [...] operates only through imagination” (Dewey 1934, 19). For him, such comprehensive stance that integrates the self is displayed in good citizenship as well, and it is religious in quality since it is “moved by faith in what is possible, not by adherence to the actual” (ibid., 23).

To substantiate my claim about the religious undertones of democracy, I can do no more, here, than gesture to an exemplary case of endorsement via creative rearticulation of faith in the democratic promise that makes the most of the image of the epiphany of a public space, which is both the site of an axiophany (a deepened sense of values) and a hierophany, i.e., a consecration of the regenerative force of democratic self-rule (for a full-fledged argument about the purported sanctity of democracy, see Costa 2025). The relevant example is offered by one of the most influential modern theorists of a participatory variety of democracy.

It is no coincidence, I think, that the *pars construens* of Hannah Arendt’s, in other respects, pessimistic view of the future of politics in the modern age revolves around insights, which she is largely indebted to Augustine – the topic of her doctoral dissertation (Arendt 1996; Kiess 2016, chapters 3 and 4; Weinman 2025). To begin with, *The Human Condition* claims that *natality* – the uniquely human power to initiate something new, unforeseen, uncaused – is the source of the immeasurable value of political action and of the public realm that serves as its rescuing theater. As Nikolas Kompridis (2023, 137) recently observed, “any creation of a new worldly space of freedom *also* aspires to the condition of sacred space, however transient and ‘improbable’ its spacing.” There is indeed something bafflingly creative, something “religious” in Dewey’s sense, i.e. expansive, transformative, empowering, about democratic



generativity. This is the first “extravagance” encountered while engaged in collective self-government<sup>3</sup>.

Members of a deliberative community based on the practice of nonsovereign freedom need, moreover, to relieve each other of the burden that past and future events load on their shoulders. Promises, mutual commitments, not bearing false witness, are the political agent’s other-regarding and cosmophilic means for curtailing the contingency of future events and the ensuing temptation to exploit to their own advantage the “negative” freedom of action that this indeterminacy discloses to free riders. Conversely, the ability to *forgive* is the gentle power enabling people to recognize that human agents are always more than their acts and, for that very reason, deserve to be relieved as far as possible of the mortgage that their inevitable mistakes inscribe on possible future mutual agreements, that is, on the generative potential for true common agency (Arendt 1958, 237). This is the second “excess”, which citizens are called to make sense of in democratic life.

Precisely due to this boundless generativity, unsovereign democracy is the poignant political embodiment of radical hope. I am thinking here of the extravagant communal dreams of exemplary democratic leaders like Martin Luther King Jr. or Desmond Tutu. This is hope grounded in the resilient belief that there can be a way of being free together which goes way beyond zero-sum games (Taylor 2024, chapter 15; Nussbaum 2013; Taylor 2025). In other words, just as even the most powerful tyrant will never be as powerful as a community of free human beings, so an individual who is absolutely sovereign but overwhelmed by self-centered reactive passions can never be truly independent until he or she adheres to the declaration of dependence, which makes possible the kind of empowerment that alone can enable them to initiate something genuinely new.

While Arendt believed that this kind of hopefulness was an expression of true love of the world, it must be admitted that it is a love that has very little of the mundane (Weinman 2025)<sup>4</sup>.

3 In particular, the foundation from scratch of a new realm of political freedom, beyond the episodic event of liberation from the oppressor, appears to modern common sense as a metaphysical conundrum. Force and contingency aside, on what authority can the founders rely? As Arendt (1978, II, 210-217) perceptively noted in the final chapter of *The Life of Mind*, the Western political tradition has looked for the solution to the riddle in the suggestive and existentially charged image of a second birth, the re-establishment of an out-of-time generative power.

4 The research underpinning this work was conducted within the Interregional Project Network IPN 175 “Resilient Beliefs: Religion and Beyond,” funded by the Euregio Science Fund.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press.
- Anderson, Benedict. 2016. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso (2<sup>nd</sup> edition).
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. One-Volume Edition. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1996. *Love and Saint Augustine*. Translated by Joan V. Scott e Judith C. Stark. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- Arnason, Johann P., Kurt A. Raaflaub, and Peter Wagner (eds.). 2013. *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bickerton, Christopher J. and Carlo Invernizzi Accetti. 2021. *Technopopulism: The New Logic of Democratic Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bottici, Chiara and Benoît Challand (eds.). 2011. *The Politics of Imagination*. Abingdon: Routledge.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Brown, Wendy. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Canovan, Margaret. 1999. "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy." *Political Studies* 47: 2-16.
- Clastres, Pierre. 1987. *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. Translated by Robert Hurley and Abe Stein. New York: Zone Books.
- Costa, Paolo. 2014a. "È immaginabile un futuro per la democrazia?" *Politica e società* 3 (1): 37-58.
- Costa, Paolo. 2014b. "La difficoltà di immaginare il futuro della democrazia." Afterword to Charles Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi*, 93-99. Reggio Emilia: Diabasis.
- Costa, Paolo. 2021. "Prisoners of a Metaphor: Secularization as a Deicidal Epidemic." *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 7: 376-397.

- Costa, Paolo. 2024. "Libertà e risonanza." *Rivista italiana di filosofia politica* 4 (7): 41-57.
- Costa, Paolo. 2025. "Una fede comune? La sacralità della democrazia in questione." In Charles Taylor, Nikolas Kompridis, Paolo Costa, *Le frontiere della speranza. Fragilità e resilienza della democrazia*, .... edited by Paolo Costa, 97-140. Bologna: EDB.
- Crouch, Colin. 2004. *Post-Democracy*. London: Polity Press.
- Dewey, John. *A Common Faith*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Dewey, John. 1939. "Creative Democracy – The Task before Us," 224-230. In J. Dewey, *The Later Works 1925-1953*. Volume 14: 1939-1941. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2008.
- Elias, Norbert. 1994. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- Ezrahi, Yaron. 2012. *Imagined Democracies: Necessary Political Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrara, Alessandro. 2014. *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel. 2005. *La condition historique*. Paris: Gallimard.
- Girard, René. 1986. *The Scapegoat*. Translated by Yvonne Freccero. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Han, Byung-Chul. 2017. *The Agony of Eros*. Translated by Erik Butler. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, Axel. 2024. *The Working Sovereign: Labour and Democratic Citizenship*. Translated by Daniel Steuer. Cambridge: Polity Press.
- Kant, Immanuel. 1991. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch." Translated by H.B. Nisbet. In *Political Writings*, edited by H.S. Reiss, 93-130. Cambridge: Cambridge University Press (2<sup>nd</sup> edition).
- Kiess, John. 2016. *Hannah Arendt and Theology*. London: Bloomsbury.
- Kompridis, Nikolas. 2023. "Ousmane Sembène's *Moolaadé*: Sacred Space as Refuge and Political Agency." In *Cinema and Secularism*, edited by Mark Cauchi, 109-143. London: Bloomsbury.
- Krastev, Ivan. 2014. *Democracy Disrupted: The Global Politics of Protest*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Krastev, Ivan, and Steven Holmes. 2019. *The Light That Failed: A Reckoning*. New York: Penguin.

- Kurlantzick, Joshua. 2011. "The Great Democracy Meltdown." *The New Republic*, June 9, 2011, 12-15.  
<https://newrepublic.com/article/88632/failing-democracy-venezuela-arab-spring>.
- La Boétie, Étienne. 2008. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Translated by Harry Kurz. Auburn (AL): Ludwig von Mises Institute.
- Laborde, Cecilia. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Larmore, Charles. 2020. *What Is Political Philosophy?*, Princeton: Princeton University Press.
- Lear, Jonathan. 2006. *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lefort, Claude. 1986. "Permanence du théologico-politique." In *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris: Seuil, 251-300.
- MacLure, Jocelyn. 2014. "Democratic Unrest. The Case for Protest, from Cicero to Occupy." *Literary Revue of Canada* 22 (4): 20-22
- Mazzoni, Guido. 2015. *I destini generali*. Roma-Bari: Laterza.
- Morgan, Edmund S. 1988. *Inventing the People. The Rise of Sovereignty in England and America*. New York: Norton.
- Müller, Jan-Werner. 2011. *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Norris, Pippa. 2002. *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pettit, Philip. 2000. "Democracy, Electoral and Contestatory." In *Designing Democratic Institutions*, edited by Ian Shapiro and Steven Macedo, 105-144. New York: New York University Press.
- Pettit, Philip. 2002. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press (2<sup>nd</sup> edition).
- Plato. 1925. "Phaedrus." Translated by Harold N. Fowler. In *Plato in Twelve Volumes*. Volume 9. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosa, Hartmut. 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus.
- Rosa, Hartmut. 2015. "Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilization and the Prospect of Resonance." In *Sociology, Capitalism, Critique*, edited by Klaus Dörre, Stephan Lessenich, and Hartmut Rosa, 280-305. London: Verso.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Translated by James C. Wagner. Cambridge: Polity Press.

Rosa, Hartmut. 2022. *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel.

Rosanvallon, Pierre. 2008. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*.

Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosanvallon, Pierre. 2011. "Penser le populisme." September, 27.

<https://laviedesidees.fr/Penser-le-populisme>.

Runciman, David. 2013. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton: Princeton University Press.

Sloterdijk, Peter. 2013. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press.

Taylor, Charles. 1985. "What's Wrong with Negative Liberty?" In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, 211-229. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1995. "Irreducibly Social Goods." In *Philosophical Arguments*, 127-145. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Taylor, Charles. 1998. "Le Fondamental dans l'Histoire." In *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, edited by Guy Laforest e Philippe de Lara, 35-49. Paris: Cerf.

Taylor, Charles. 1999. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights." In *The East Asian Challenge*, edited by Joanne R. Bauer e Daniel Bell, 124-144. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Taylor, Charles. 2007a. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2007b. "Cultures of Democracy and Citizen Efficacy", *Public Culture*, 19, 1, pp. 117-150.

Taylor, Charles. 2011. "Democratic Exclusion (And Its Remedies?)." In *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, 124-145. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2024. *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2025. "Degenerazioni e rigenerazioni della democrazia: una lezione." In Charles Taylor, Nikolas Kompridis, Paolo Costa, *Le frontiere della speranza. Fragilità e resilienza della democrazia*, .... edited by Paolo Costa, 11-48. Bologna: EDB.

Taylor, Charles, Patrizia Nanz and Madeleine Beaubien Taylor. 2020. *Reconstructing Democracy: How Citizens Are Building from the Ground Up*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles, Craig Calhoun and Dilip P. Gaonkar. 2022. *Degenerations of Democracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Tomasello, Michael. 2009. *Why We Cooperate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Urbinati, Nadia. 2010. "Unpolitical Democracy." *Political Theory* 38/1: 65-92.
- Weinman, Michael. *The Political Theology of Hannah Arendt: Augustine and the Invention of Modernity*. 2025. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Paolo Costa  
Bruno Kessler Foundation - Religious Studies  
Centro per le Scienze Religiose  
Via S. Croce, 77  
I-38122 Trento (Italy)  
<https://orcid.org/0000-0002-3368-5742>



## BEYOND DEMOCRACY? TOWARDS A POST-DEMOCRATIC VISION OF GOVERNANCE

### *¿MÁS ALLÁ DE LA DEMOCRACIA? HACIA UNA VISIÓN POSDEMOCRÁTICA DE LA GOBERNANZA*

ANTHONY J. CARROLL  
*College of the Resurrection*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### ABSTRACT

This essay explores elements of a solution to the crisis of the current degrading of contemporary democracies through populism. It does this through arguing that the political transition from kingship to democracy has neglected important resources that are once again required for governance in the contemporary era. In recovering these resources of a vocational mandate, a teleological orientation and an exemplary witness, I conclude that together with developing new approaches to the cultivation of leaders, through critically adapting the ancient insights of Plato's formation of political leaders, we can open up currently unrealised potential for moving beyond the blockages of secular democracies as exemplified by the rise of charismatic demagogues. Employing the model of the Deuteronomic King, I illustrate how a religiously informed institution of governance can preserve the positives of the secular modern democratic experiments and move beyond them in a post-democratic model of governance. This vision is motivated by a kenotic teleology of love that is anchored in both the person and the institution of the exemplary model of the leader.

*Keywords:* (Post)-Democracy, Kingship, Governance, Deuteronomy, Populism.

## RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica sobre la espiritualidad bajomedieval y del Este ensayo explora elementos para una solución a la crisis de la degradación actual de las democracias contemporáneas a través del populismo. Lo hace argumentando que la transición política de la realeza a la democracia ha descuidado importantes recursos que vuelven a ser necesarios para la gobernanza en la era contemporánea. Al recuperar estos recursos de un mandato vocacional, una orientación teleológica y un testimonio ejemplar, llego a la conclusión de que junto con el desarrollo de nuevos enfoques para el cultivo de líderes, mediante la adaptación crítica de las antiguas ideas de Platón sobre la formación de líderes políticos, podemos abrir un potencial actualmente no realizado para ir más allá de los bloqueos de las democracias seculares, como ejemplifica el auge de los demagogos carismáticos. Empleando el modelo del Rey Deuteronomico, ilustro cómo una institución de gobierno religiosamente informada puede preservar los aspectos positivos de los experimentos democráticos modernos seculares e ir más allá de ellos en un modelo postdemocrático de gobierno. Esta visión está motivada por una teleología kenótica del amor que está anclada tanto en la persona como en la institución del modelo ejemplar del líder.

*Palabras clave:* (Post)-democracia, realeza, gobernanza, Deuteronomio, populismo.

## I. ELEMENTS OF THE TRANSITION FROM KINGSHIP TO DEMOCRACY

The question of whether democracy is in a terminal crisis has become a pressing one in our time.<sup>1</sup> This sense of global crisis has been recently intensified by the fact that, as the Polish Prime Minister Donald Tusk commented in an interview with several European journalists on 28 March 2024, Europe is now in a “pre-war era” due to the invasion of Ukraine by Russia in February 2022. For political scientists and legal theorists, this question of democratic crisis has become one of what form of democracy is adequate for today’s challenges and whether the appropriate legal procedures have been followed in decision making and in enacting law. For theologians and biblical scholars these questions are situated within a much bigger canvas than in secular political, legal and constitutional arrangements. The broader canvas of the kingdom of God orients the framework for these disciplines: God’s rule on earth

1 Martin Wolf, *The Crisis of Democratic Capitalism* (London: Penguin, 2024).



as in heaven.<sup>2</sup> In other words, political issues, of how people are ruled, are judged by the criterion of how God rules. Historically, for the vast majority of human history, this form of rule has evolved in terms of kingship.<sup>3</sup> The king, as God's representative on earth, rules in God's name, and so on God's behalf. The king is thus the intermediary between heaven and earth and this is why the king is also a sacred as well as a political figure. In the case of the chequered history of kingship in ancient Israel and Judah, which I shall consider later, the rule by kings marks a key period. It demarcates the transition point between the charismatic rule of the judges and the end of the period of united kingship under Saul, David and Salomon, with the division of the kingdom, following King Solomon's death in c.922 BCE, into the kingdoms of Israel and Judah. This division leads to the dissolving of Solomon's empire during the time that Rehoboam was proclaimed king in Shechem.<sup>4</sup>

For the ancient and medieval worlds, kingship was the institution through which one thought about rulership, and so in attempting to think beyond democratic governance it is a natural place to revisit in order to unearth important dimensions of governance that may have been lost in the transition to modern secular democratic modes of governance. This is not to say that in attempting to move beyond democracy the advances of democracy should be left behind. The convictions that all people are equal, that each person has rights to self-determination and respect and that popular support of leaders are positive principles is clearly without question. Nevertheless, it does mean that more than these issues need to be brought into consideration if we are to be able to face our current challenges arising through the degeneration of democracy into populism.

## II. BEYOND SECULAR DEMOCRACY

In the transition from kingship to democracy something of the sacred dimension of rule and political leadership has been lost and as such that loss has circumscribed the teleological orientation of governance to a circumference which seems no longer able to meet the expansive challenges of our populist age. If we are to move to the next stage of political governance it will be necessary to draw on the insights of the long tradition of ancient and medieval

2 Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

3 Francis Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment* (Oxford: Blackwell, 2006), 1–9.

4 J. Maxwell Miller & John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London: SCM Press, 2006), 186–264.

kingship and the positive experiences of the various modern experiments with democracy. This is necessary if we wish to find solutions to our current political crises and some would even say current societal degeneration into decadence. Drawing attention to the fact that kingship has been the predominant model of governance in human history is perhaps a first stage of thinking outside of the overly limited conception of governance with which we are currently faced. Recalling the fact that kingship predominated until relatively recently cultivates the imagination to open up a fresh perspective that has been unduly neglected in political and social theories. This is all the more important because relative to the span of human history and in all civilisations and continents this has been unarguably the case, and to have simply left it behind without preserving what was of good in this is short-sighted and no doubt borne of the effervescent excesses of the 1789 French Revolution.<sup>5</sup> The advent of modern secularisation has unseated this long tradition of sacral kingship and unpicked the interwoven fabric of the divine in nature and society.<sup>6</sup> Democracy, in its current form, is thus fundamentally the replacement of God's representatives by the modern state's, in political terms.<sup>7</sup> Presidents and prime ministers representing the nation states thus now replace kings, emperors and popes who effectively represented God on earth. Secular society, the nation states and the democratic polis consequently replace the church, the Holy Roman Empire and the papacy.<sup>8</sup> That these transformations are by now several centuries old and in many eyes represent a unilateral stadial advance on what had gone before it can be the cause of both a certain amnesia and a circumscribing of the theo-political imagination to the realm of simply matters of church governance.<sup>9</sup> It is thus now generally assumed that democracy is a natural state of affairs in human evolution rather than a specific human artefact which has its own benefits and drawbacks as in any political system of governance. If the theo-political is mentioned at all, then the Taliban, *Al Kaida*, the Iranian Republic and Islamic State become immediate placeholders in any conversation about the theo-political imagination! *Demos*—the people, *Cracy*—rule *directly* through small-scale community groups or *indirectly* through large-scale models of representation are thus now seen as the

5 See Francis Oakley, *Kingship. The Politics of Enchantment* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006).

6 Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993).

7 Reinhard Bendix, *Kings of People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley: University of California Press, 1978).

8 Peter H. Wilson, *The Holy Roman Empire: A Thousand Years of European History* (London: Penguin, 2017).

9 William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy. God, State and the Political Meaning of the Church* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 1.

natural and *only* possible and legitimately desirable ways that society should govern itself in an *enlightened* context. Democracy is thus the new name for how political power is to be exercised in society: the secular nation-state has replaced God and God's intermediaries the kings, emperors and popes in matters of rule in the modern transition from theocracy to democracy.

The Roman Catholic Church took a long time to accept democracy because it saw the implications for its own loss of power and social control. In fact, the lingering 'sacral-kingship' model of the papacy continues to present significant challenges for the adaptation of the Roman Catholic Church to the contemporary world.<sup>10</sup> It was only really at the Second Vatican Council in 1965 that democratic governance was accepted in what some have argued was an internal secularisation of the Catholic Church.<sup>11</sup> The Anglican Church has arguably never accepted a purely secular notion of democracy given the constitutional significance of the dual roles of head of state and head of the church transmitted through the legacy of the Anglican erastian paradigm in the ecclesiology of the Church of England, which incorporates both the civil and ecclesial in its political horizon.<sup>12</sup> The Orthodox history of Caesaropapism is resurfacing in the Russian Orthodox Church today and the tendency of the Orthodox Church to ally itself with the nation state has reproduced itself continuously in various forms of Eastern nationalisms. The Presbyterian and Non-Conformist Churches have often adopted democratic styles of governance in their own church structures as ways of distancing themselves from the 'sacral-kingship' model of governance in the Roman Catholic Church. For them, democracy is the channel of God through the Holy Spirit living in the congregation, not its replacement by secular structures.

These Christian traditions have all had to face, either positively or negatively, the emergence of modern democratic societies and have come to an accommodation with them each in their own ways given their particular ecclesial, social and historical-political contexts. However, given the present crisis in democracy, the theo-political question arises anew in many different forms and raises the issue as to whether these past accommodations have now run their course. If theo-political kingship was once replaced by secular democracy, might in its turn, secular democracy now be being replaced with

10 Anthony J. Carroll and Marthe Kerkwijk et al., eds, *Towards a Kenotic Vision of Authority in the Catholic Church* (Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2015).

11 François-André Isambert, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue Française de Sociologie*, n°. 17 (1976): 573–89.

12 Paul Avis, *Church, State and Establishment* (London: SPCK, 2001).

other models of governance that are as yet undertheorized and which incorporate kingly, democratic and other novel dimensions? Their lack of theorization is perhaps part of the reason why as soon as one considers the question of what comes after democracy, various forms of demagoguery seem to be the only answers that appear to be available. Clearly if we are to fix the current problems radical solutions will be required as the rot in the system seems so profound that simply *tinkering around the edges* is probably little more than a displacement activity that the world can ill afford in these challenging times.

Consequently, the deeply disturbing answer to the question of what comes after democracy at the moment seems to be that demagoguery or populism is currently the only available option. Democracy might well, of course, fight back and win the day. The future is clearly open, but given the insecurity of our political system it is only prudent that we should now think of alternatives, if we are not to presume that democracy is the ultimate end point of political history. As a result of the paucity of theorization of real alternatives to degenerate forms of democracy and their closely associated vested interests in capitalist multinationals, it seems as if populism is on the rise and threatening to replace democracies, if it has not already done so, as in the recent 2024 Russian election. All around the world, in Russia, Hungary, Turkey (though with some recent democratic kickback in the 2024 local Turkish elections), the USA, China, India, even perhaps in Italy and the UK it is populism which seems to be taking over as the model of rule in contemporary societies.<sup>13</sup>

The concept of 'Populism' should here be understood as the vanguard of a new liberation movement. This movement is portrayed by its proponents as defending the perceived nationalist interests of its excluded populations, often over against the corrupt forces of the internal political elites who profit from exploitative forms of manipulation and capitalism. The forces of mass migration, international governmental structures and the 'deep state' of the global liberal elites are portrayed as threats which undermine the integrity, security and traditions of the native population. Such portrayals draw on the insecurities of national populations in the face of real challenges that the twenty-first century is presenting to secure and stable governance.

The key question here, of course is, how has this come about? History is of help in approaching this question from a perspective of the evolution and sometimes revolution in the political formations of society. From Alcibiades in

13 Armin Schäfer and Michael Zürn, *The Democratic Regression. The Political Causes of Authoritarian Populism* (Oxford: Polity Press, 2024).

Ancient Athens through to Adolf Hitler in twentieth-century Germany and Donald Trump in contemporary American history there are common factors which repeat themselves although in different historical contexts. Social and economic inequalities, real challenges of governance, national or civic pride, and charismatic leadership all come together to encourage the creation of a scapegoat as the source of all problems. Whether this scapegoat be the conquest of Sicily during the Peloponnesian War between Athens with Sparta, the blaming of the Jews as the source of German economic hardship during the depression, or the rise of an American populism epitomized in slogans such as 'America First', Alcibiades, Hitler and Trump represent typical examples of demagoguery. It only takes a charismatic leader to galvanise these forces against a common enemy, whether that be the Spartan-Athenian internecine conflicts, the Jews, migrants, the European Union or other forms of political elites, and a process of initiating the collapse of democracy into demagoguery begins.

It was the collapse of democracy into demagoguery which convinced Plato, following the murder of his teacher Socrates, that the *demos* were too fickle to see the bigger picture and to rule in the best interests of the members of society. The *Republic* argues this and proposes rule by the philosopher-kings as the way out of the instabilities of democracy. However, in our time it seems as if due to a combination of politico-historical amnesia and a secular circumscription of the imagination, thinking beyond democracy sounds almost like a fantasy. When there is no God, only the *demos* or the demagogue can rule. It seems as if secularisation has left only two choices on the table and at the moment it is looking like that the demagogues have it. Even in a so-called religious country, like the USA, because the country was born as a secular democracy it has been taken for granted that religion and politics should be separated, leaving religion to play a significant but more inchoate role in public affairs.<sup>14</sup> As such an informed role for the place of religion in politics is left to the university seminar rooms if indeed it takes place at all. The result of this religious illiteracy is that the populist use of religious language and slogans becomes the only real way in which any theological discourse about governance enters into the political consciousness of the general population.

Clearly, following the French and American Revolutions, throne and altar have been relegated to the medieval world of the past. Religion, if it occupies any public space at all, is placed firmly into the intermediate space of civil society, occupying that place between the state and the individual in which

14 Jon Butler, Grant Wacker & Randall Balmer, *Religion in American Life: A Short History* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 409–426.

special interest groups operate, or then again it might simply be placed in the private sphere of the individual conscience. The political realm is no longer a place for religion to occupy. In this situation, president and prime minister replace king, emperor and pope in the public square. Even in the UK with its constitutional monarchy, the king can only follow a royal precedent as was made clear during Queen Elizabeth II's reign, following the debacle over the suspension of parliament on 28 August 2019.<sup>15</sup>

As a result of this situation in our global context with clear signs of the rise of demagogues on the international stage, the question of the future of democracy is one which theological and biblical scholars should address, because, as history teaches us, when democracies collapse into demagogies wars often follow. Conflicts follow, because when the interests of the particular group or nation are seen as opposed to those of others then conflict inevitably arises in the fight for survival, dominance and global expansion. The particular problem today, of course, is that war today is different from in the past. It now means total annihilation of the planet if it becomes one which involves the so-called 'super-powers'.

The consciousness of this zero-sum game of contemporary war led to the post-Second World internationalism that has emerged out of a realisation that this is actually the case and this has led to the formation of the European Union, the United Nations and NATO. Communist countries equally forged their own internationalism through economic alliances and military accords. The collapse of communism in 1989 led to a brief period in which it seemed possible that a truly global internationalism might now arise. Francis Fukuyama's 1992 *The End of History and the Last Man* gave an early expression to this aspiration, though it was short lived.<sup>16</sup> Following 11 September 2001, it seemed as if a new enemy had arisen to replace the old one. Islamic terrorism, equally masquerading as a new internationalism, emerged.<sup>17</sup> However, this politico-religious expression of governance arose in the same oppositional paradigm that had been mirrored in medieval Christendom in which believers and pagans/other religions opposed each other in conflicts.<sup>18</sup>

15 Nick Harvey, Paul Tyler, *Can Parliament Take Back Control? Britain's Elective Dictatorship in the Johnson Aftermath* (London: The Real Press, 2023).

16 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

17 Patrick Sookhdeo, *The Future in the Face of Militant Islam* (Lancaster, PA: Isaac Publishing, 2007).

18 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 233-272.

By the 1980s Postmodernism had already given voice to the discontent towards a pseudo-internationalism that western capitalism had generated following the post-Second World War consensus.<sup>19</sup> It saw the repetition of the modern logic of purification that had annihilated the Jews in the form of a levelling of social diversity into a one-dimensional rationality of consumerism and conformism.<sup>20</sup> However, lacking any positive programme, postmodernism merely acted as an intellectual protest movement which could never clearly formulate or indeed effectively foster a new political agenda or movement.<sup>21</sup> Liberation, though necessary is never a sufficient end in itself for populations. It needs to be situated in a broader context which has some clarity about what this liberation is for as well as what it is against. Negative and positive freedoms were never effectively coupled in postmodernism because there was no common goal that all could agree to or aim towards. Pluralism and liberalism became almost synonymous with the privatisation of teleologies.<sup>22</sup> John Rawl's political philosophy of non-teleological overlapping consensus was as far as the West was able to imagine for the future of a tolerant liberal democracy.<sup>23</sup>

Religions made some progress in opening out their own worldviews to others outside of their respective traditions. Interreligious dialogue has built bridges between traditions which has opened up interesting new spaces of encounter. However, under the conditions of modern secularisation these spaces were never more than civil society interjections into the political sphere, good and indeed important as these have been. Moreover, it is not only religious groups who have provided a buffer to the most corrosive aspects of the current political sphere. Environmentalists, LBGTQ+ and anti-globalisation groups have all emerged within civil society as pressure groups on the political, economic, and social spheres. But these all tend to be coalitions of protest groups around disparate single issues of resistance against the common sense of the status quo. They do not share a common teleology at the political level.

19 Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, second edition (London: Routledge, 2002).

20 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (New York: Cornell University Press, 2002).

21 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Oxford: Polity Press, 1985), 83–105.

22 Michael Rosen, *The Shadow of God. Kant, Hegel, and the Passage from Heaven to History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2022), 188.

23 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

### III. TOWARDS A SECOND AXIAL AGE?

In this context, it is worth raising the question of what a religiously-informed-post-democratic society might look like. Neither the privatisation of religion model, as in secular liberal democracy, nor the colonisation of the public sphere as in the Islamic State approach will do in this new situation. Might it be the case that a new form of the theo-political in which transcendence is re-coupled with immanence in a second Axial Age could point the way forwards? Already in 1964, during a lecture at the University of Chicago, Robert Bellah hinted at this in what would become a seminal article on the evolution of religion in modernity,<sup>24</sup> and which he would later develop, in conversation with the 'Axial Age' and 'multiple modernities' concepts of Shmuel Eisenstadt, into his magisterial *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*.<sup>25</sup> If a second 'Axial Age' is emerging with a new multi-dimensional topography of transcendence and immanence might this provide a new target to aim for? If so, then what could a trajectory towards this goal look like?<sup>26</sup>

Clearly, several obvious difficulties face anyone attempting to think about such a trajectory, and so it is necessary to begin by identifying these challenges to the emergence of this new age. First, the concepts of 'God' and 'heaven' clearly need to be re-thought today. It is becoming increasingly clear that neither of the inherited forms of these traditional concepts are adequate to speak to our current political situation or to our scientifically literate culture. This rethinking involves both a recovery of former forgotten ideas, and at the same time, the formation of innovative new approaches. In terms of recovery, it involves a retrieval of thinking about God using the traditionally Jewish and Pauline kenotic language. In terms of innovation, it involves the development of a theologically informed spatial topography and conception of time that is able to *analogically* reconceptualise the divine and transcendent, or heavenly dimension, as outlined in contemporary understandings of spatio-temporal terms. A new theological conception of space and time needs to be developed according to the present *analogical* opportunities now currently available through non-standard geometries and post-relativistic theoretical models of time.<sup>27</sup> This is important

24 Robert Bellah, «Religious Evolution», *American Sociological Review*, n° 29 (1964): 358-74.

25 Robert Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

26 Yves Lambert, «Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?», *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3. (1999): 303-333.

27 Michael Henle, *Modern Geometries: Non-Euclidean Projective and Discrete Geometry* (London: Pearson, 2001); «A Matter of Time», *Special Collector's Edition Scientific American*, vol. 27, n° 2 (2018).



because a significant, though clearly not the only, reason for the rise of non-religion in Western democracies is due to inadequate and out-dated conceptions of God and the transcendent dimension which seem to be frozen in the nineteenth century Feuerbachian-Nietzschean inspired theology/anti-theologies.<sup>28</sup>

Second, a new version of the kenotic framework for thinking of God is important today because any triumphalism in this so-fundamental of governing concepts repeats a politics of sovereignty that has already impregnated the West, firstly in its imperial phase and secondly in its secular phase.<sup>29</sup> Neither of these approaches to sovereignty will currently be adequate to move things forward towards a viable and legitimate contemporary teleology and hence conceptions of God and the transcendent dimension. Recovering a sense of God, of transcendence in this kenotic language, liberates politics from an inevitable self-serving model. When there is only *us* to serve, we should not be surprised when universalism transforms into coalitions of self-interest groups and inverts itself into multiple forms of Neo-Puritanism.<sup>30</sup> Even when these have noble ends, such as in the current rise of environmentalism, these movements lack a *what for* teleological dimension which transcendence gives. However, recovery of transcendence cannot be according to the former model of the pseudo-universalism of the old religious paradigms, which ultimately led to a colonization by religious indoctrination. Kenotic understandings of God provide an alternative to this approach which takes seriously the freedom of the individual and cultures. Such an understanding of God would inform a renewed conception of the human person as portrayed in the *imago Dei* even when this society is officially non-religious. A kenotic conception of God consequently thus reproduces an anthropological vision in which human beings are decentred in a new understanding of power and sovereignty as self-emptying love. Such a model was first instantiated in the Judeo-Christian tradition in the Deuteronomic-King and codified in the so-called 'King Law'.<sup>31</sup> It is to explore some of the insights of this ancient model that I discuss the Deuteronomic King below. This preliminary exploration provides an illustration of the Deuteronomic exemplarity that calls on all the nations to follow and which

28 D.T. Everhart, «Transcendent Temporality: A Trans-Dimensional Model of God's Free Relationship to Space-Time», *Theologica*, vol. 5, n° 1 (2021), 28–54.

29 Anthony J. Carrol and Marthe Kerkwijk et al., eds, *Towards a Kenotic Vision of Authority in the Catholic Church* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015), 15–52.

30 Noah Rothman, *The Rise of the New Puritans. Fighting Back Against Progressives' War on Fun* (Northampton, MA: Broadside Books, 2022).

31 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

recovers real political legitimacy in an ancient model of religiously-informed kenotic governance? In elucidating this model of kingship, I am not suggesting that adopting this approach today without a critical appropriation of it is either possible or even desirable. I am claiming, however, that given the importance of kingship in the history of global civilisations it would be foolish not to reconsider what positive dimensions of this mode of governance have been lost and should be recovered in the search for a post-democratic model of governance and leadership.

Those who have rejected religion, the so-called ‘nones’, in the modern era may be of particular help to point the way forwards here. Becoming clearer about the ‘god-idol’ of modernity, embodied in the ‘atheism-theism’ conflict of modernity, that has been squarely rejected may help to form part of a contemporary negative theology which supports a kenotically-positive theology of transcendence.<sup>32</sup> This new theology will be necessary if we are to reimagine power, sovereignty and the political in a religiously-informed-post-democratic context.<sup>33</sup> Any new form of the theo-political will have to be based on a kenotic understanding of God in whom power is transformed into love as exemplary service of all. This aspiration carries a legitimacy which one instinctively grasps because being made in the image and likeness of *this* God, human beings recognise from whence we have originated. Knowing where one comes from helps to guide us in the trajectory of reaching our goal. This theological articulation is a necessary propaedeutic for moving in the appropriate teleological direction as it permits the imagination to think beyond its current limited secular horizons. It may indeed be a condition of the possibility of moving in *any* direction as the world teeters on the brink of self-destruction due to the corrosive effects of populism, which in many ways mirrors the modern atheistic-theistic conception of God so magisterially deconstructed by modern theologians like Eberhard Jüngel.

Recovering a new kenotic notion of transcendence allows us to rethink the question of a teleological direction to life that sadly for many seems in principle currently unanswerable. It picks up the classical question of the good life which has splintered into a thousand fragments in the current democratic age. Without this, it is difficult to see how the malaise of our current democratic situation will move beyond its recent demagogic turn. The logic of society is tragically

32 Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Atheism and Theism* (Edinburgh: T&T Clark, 1983).

33 Anthony J. Carroll, *Il giardiniere invisibile. Credere, non credere, cercare* (Bologna: Edizione Dehoniana Bologna, 2019).

heading in this direction through its inability to even consider how it might tackle the question of the goal of life. Only when the goal of life is beyond life, in a kenotic sense that self-empties into love, can we hope to aim for a goal that is desirable and indeed reachable.<sup>34</sup> When it becomes possible to hope for this again as societies, we will have recovered a viable conception of transcendence as a new goal for society to aim towards?

In order to explore the possibility of recovering a kenotic-teleological vision of transcendence, I will draw on the Jewish model of the exemplarity of the Deuteronomic King.<sup>35</sup> I shall discuss this political-theology as it is illustrated in the Book of Deuteronomy in the next section. This will act a counter-example to the charismatic attractions of the current demagogues which are currently informing multiple understandings of our post-democratic context. The biblical theme of the conflict between the Christ and the Anti-Christ appears to be finding a realised eschatological form in the current malaise of the planet which is veering towards post-democratic populism and possible self-destruction. This classical biblical theme represents a never-ending historical battle of truth over falsity, of goodness over evil and of beauty over horror which was first systematically portrayed by St Augustine in the interpenetration of the two kingdoms in his magisterial the *City of God*.<sup>36</sup> It may perhaps be, as Hegel noted for modernity, that the moment when the Spirit of the church passes into the state has now arrived, but now the state is no longer the modern nation state, but the global cosmopolitan interconnected network of all nations.<sup>37</sup> Could it be that on the model of the Deuteronomic King and the King Law such a new religious conception of governance can now come to pass at this moment of history?

Secular thinkers, like Slavoj Žižek, seem to think we are living in such eschatological times.<sup>38</sup> He notes the exhaustion of utopian energies and intimates that only religion can unlock new sources of energy required to face our current challenges. He may be right in this assessment, but one only needs to look at the parlous state of religious traditions around the world to realise that

34 Charles Taylor «‘A Catholic Modernity?’, and ‘Concluding Reflections’», in *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 13–37 y 105–125.

35 Christopher J. H. Wright, *The Mission of God. Unlocking the Bible’s grand narrative* (Nottingham: Intervarsity Press, 2006), 454–500.

36 St Augustine, *The City of God Against the Pagans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

37 Harry W. Adams, «Hegel, Rawls, and the Separation of Church and State», *Journal of Philosophy and Ethics*, n° 2 (2020): 32–42.

38 Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (London: Verso Books, 2010).

some death in these religious traditions must occur for new life and energy to return to them. For example, there is a current crisis of global legitimacy in both the Roman Catholic Church and many Protestant denominations over the now decades-long series of financial and sexual abuse crises. These have undermined the moral authority of these organizations on the global stage, and the recent turn of Orthodoxy to backing the Russian dictatorship has tragically sealed the fate of this tradition as a global force for good for the foreseeable future. It is clearly only in a repentant spirit of radical honesty, openness and humility that any possible recovery of global legitimacy will return to Christianity in its various denominational forms and so one should be quite rightly cautious of presuming that organized religions are in any fit state to play a role in the reconstruction of global governance. Time will tell.

In such a tragic and indeed dangerous context—tragic because it undermines the good done by these institutions, and dangerous because it empowers the forces of evil to pursue their own destructive goals—the kenotic model of religion provides perhaps the only possibility of recovery for these institutions. Such a model depicts the necessary death and resurrection theme out of which new life emerges. The current death of Christianity, in its traditional institutional forms at least, may be a necessary moment in its resurrection and the recovery of a new form of kenotic Christianity.<sup>39</sup> Telling and re-telling the story of the Deuteronomic King may be part of the re-assembling of all the nations around the one, true God. It is this that all nations are addressed by in the call to recognise the exemplarity of the leadership of the Deuteronomic King.

#### IV. THE MODEL OF THE EXEMPLARY KING IN THE BOOK OF DEUTERONOMY

As I have suggested above, consideration of new forms of political leadership can benefit from the perspective on these issues afforded by the Book of Deuteronomy and the key point of this section is to sketch in brief outline just how the Book of Deuteronomy grounds a kenotic understanding of political leadership which can act as an inspiration towards rethinking a religiously-informed post-democratic institutional form of governance. Such a Jewish vision brings the Pentateuch's (Torah) normative social vision, within which

39 Patrick D. Miller, *Deuteronomy. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011), 216–229.

Israel's leadership finds its religious meaning and purpose, to fulfilment and offers a social teleology to ancient Israel. This contrasts sharply with the other ancient Near East models of autocratic and despotic kingship, that are relevantly analogous to what we today call 'populism', which predominated at the time. Deuteronomy's rejection of this despotic model is grounded in the embrace of a radically alternative understanding of governance that is based on the separation of powers among central office holders.<sup>40</sup> It therefore represents a proto-democratisation of power between the four central, and in Deuteronomy's understanding, complementary office holders (judge, king, priest and prophet). It does this, however, within the understanding of the mandate of the divine vocation of the king to rule in the name of the Lord.<sup>41</sup>

This normative social vision enacts a collaborative leadership which is exemplary because the other nations look on it with envy. In time, the Deuteronomic author(s) consider that these other nations will come to see its just operation. Consequently, they will come to imitate it, and so thereby transform their own despotic models of kingship. Deuteronomy reserves a special role of leadership for the king in its constitutional, and indeed kenotic vision of the king of Israel. In Deuteronomy, the king no longer monopolizes the exercise of the functions of power, but chooses not to exercise them in order to facilitate the collaborative model of leadership set down in the Mosaic Torah, which he is to diligently study.<sup>42</sup> In so acting, the king becomes a model for the whole of the nation of Israel, of how to live under the Torah. This prompts an international transformation of the other nations as they come to imitate and follow the model of Israel.<sup>43</sup> Consequently, the king is mandated to be the humble exemplar embodying the leadership of the people that is willed by God. He is to be the guardian of the vocation of Israel to model a collaborative exercise of leadership for the sake of God's mission of bringing all nations to humbly serve and love one another and the Lord. This is only possible when the king inspires a nation to embody the ethical action that he displays in his own personal exercise of kingship. This fulfills the special mission bequeathed to Israel through its particular election by God to act as a sign to other nations of how a just community under the one true God is meant to live.<sup>44</sup> So, when the

40 Bernard M. Levinson, «The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomic History's Transformation of Torah», *Vetus Testamentum*, vol. 51, n°. 4 (2001): 511-534.

41 C. J. H. Wright, *Deuteronomy* (Peabody: Hendrickson, 1996).

42 Deuteronomy 1. 5; 4. 8, 44; 28. 58.

43 Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 90-97.

44 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

Jews of the First Temple period sang the refrain ‘*Yhwh mālak*’ (Yhweh is king) in their liturgical celebrations, they were communicating the divine authority bequeathed to the people through the king to act politically. It is this divinely ordained political action which fulfills the human vocation in the created order to use our freedom to live together in harmony as one people under God. This is the call and destiny of being God’s ‘Israel’.<sup>45</sup>

Keep them, put them into practice, and other peoples will admire your wisdom and prudence. Once they know what these laws are, they will exclaim, ‘No other people is as wise and as prudent as this great nation!’ And indeed, what great nation has its gods as near as Yahweh our God is to us whenever we call to him? And what great nation has laws and customs as upright as the entirety of this law which I am laying down for you today.<sup>46</sup>

Moreover, as Richard B. Hays argues, the figure of the Deuteronomic king is echoed in the example of the servant king of Jesus in the Gospels.<sup>47</sup> Consequently, the kingly language associated with Jesus, and by implication with the Christian tradition which is to follow him, should embody this model of kingship in its communal structures.<sup>48</sup> This conception of kingly rule outlined in the Book of Deuteronomy represents a new constitutional model of governance in Israel, which now forms Israel as a polity constituted by divine election.<sup>49</sup> In fact, the literary genre of the Deuteronomic text itself is what biblical scholars call an example of an early Near Eastern Constitutional Treaty Text (as found in the vassal treaties from the Hittite and Assyrian empires of the first and second millennia respectively), and so it manifests in its very structure the particular purpose of its composition. Deuteronomy’s constitutional proposal thus re-imagines the role of the king in a kenotic mode that is meant to embody a new institutional arrangement for Israelite governance. This is why it separates the four traditional functions of power (judge, king, priest, prophet) who are *all* to be subject to the Torah, into distinct offices for this new model of governance. It thus represents a future vision of the institutions of a new kind of society in Israel, which is the culmination of the narrative of the Pentateuch (Torah), and so sets the agenda for the rest of the Hebrew Scriptures—*Prophets*

45 Oliver O’Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, 32.

46 Deuteronomy 4. 6–8.

47 Richard B. Hays, *Reading Backwards* (London: SPCK 2015); Richard B. Hayes, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2017).

48 David Lloyd Dusenbury, *The Innocence of Pontius Pilate. How the Roman Trial of Jesus Shaped History* (London: Hurst and Company, 2021), 15–23.

49 Jason A. Staples, *The Idea of Israel in Second Temple Judaism. A New Theory of People, Exile, and Israelite Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 270–271.

(Nebi'im) and the *Writings* (Ketuvim)<sup>50</sup>—to correct, inspire and to orientate the people in fidelity to the Lord.

In this biblical narrative of the account of the king, the Book of Deuteronomy plays a key part. It sets the Torah's depiction of kingly leadership within the narrative of national redemption and the mission of Israel to the other nations. For this missional reason, the Deuteronomic 'King Law' (DKL) Dt. 17: 14-20) includes a threefold prohibition that forbids accumulation of all the symbols of power (horses, wives, silver and gold). This is to ensure that the charismatic leadership of the king bears witness to the kind of kenotic leadership which God has called him to for the sake of witnessing to the other nations what it means to be an authentic political leader. As part of his formation for this role, the king is therefore instructed to read the Torah every day from the personal copy that he has made, so that his actions will truly embody the law that is inscribed on his heart through such repeated diligent prayer and study. The Deuteronomic King thus acts as a charismatic source of power through his witness of ethical living which enables the whole nation to live the Torah as they see him living it and putting it into practice in his own personal life. The humility of the king thus mediates to the whole nation of Israel Yhwh's missional strategy of attracting other nations to transform their own polities accordingly. It is a missional witness that is orientated to its universal internationalization.

A historical-critical reading of Deuteronomy also indicates that the exile of the Israelites results from the failure of Israel to put the Deuteronomic constitutional model and its kingship into practice. Therefore, only by living in this moral way, does the king actually succeed in writing himself into the formational story of Yhwh's proposed future for his people. Such a formational narrative reveals that it is Yhwh who is revealed as the true leader of Israel and all kings write themselves into the story of the true author of Israel by living the Torah as his true mandated representatives. Yhwh is the 'Great King' of Deuteronomy who is meant to be followed in the example of his earthly kings who are called to manifest for the people what governance under God is meant to look like.

This account of the Deuteronomic King resonates with the kingship manifested by Jesus in the New Testament.<sup>51</sup> The Gospel writers allude to these Old Testament texts (primarily in the Septuagint versions). For example, Patrick

50 Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, 30–81.

51 Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, 143–155.

D. Miller interprets the ‘King Law’ of Deuteronomy as prefiguring and illuminating the figure of Jesus in the Gospels.<sup>52</sup> This means that Jesus brings to fulfillment the normative vision of Israel’s foundational scriptures as exemplified in the Torah. If Christianity is to contribute to the reconstruction of contemporary political governance it may well be that it has to recover this dimension of the ‘Israelhood’ nature of the vocation of the church.<sup>53</sup> A vocation which it would seem that the current world needs the church to fulfil for it more than ever.

## V. TOWARDS A POST-DEMOCRATIC VISION

In reviewing the issues facing contemporary democracies in the light of the model of governance proposed by the Deuteronomic kingly tradition it is clear that a teleological orientation is required if kenotic models of governance are to be developed. The role of the Deuteronomic King is to rule according to the King Law as given by Yhwh. This divine mandate orients the function and essence of kingship in the leadership of the community towards the universalization of the Torah through its internationalization. All nations are to live in this way as it is the manner that God commands. The purpose of the king in this narrative is thus to act as a charismatic figure who authoritatively inspires kenotic behaviour in others. First in his own nation and then through this witness to all nations. Only when this behaviour is manifested in the king himself is the ethical behaviour required for the internationalization of the Torah authoritatively transmitted to the people of Israel. It is simply not possible to have a corrupt leadership and an ethical community. The two need to go together so that the universalization of the law can happen in a missiological sense. The counter-example of this virtuous kingly behaviour is also the case. Corrupt leaders transmit their vices to the people which leads to the consequences that Israel will experience through its exiles and subjugation under foreign kings. Perhaps this is the ancient expression of the truth that democracies get the political leaders that they deserve! When democracies fall into populism it is therefore unsurprising when their leaders are decadent.

52 Patrick D. Miller, *Deuteronomy. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*.

53 George Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age* (London: SCM Press, 2002), 244-252; Shaun C. Brown, *George Lindbeck and The Israel of God. Scripture, Ecclesiology, and Ecumenism* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021), 37–66.



## VI. THE EXAMPLE OF THE DEUTERONOMIC KING AS A MODEL FOR A POST-DEMOCRATIC LEADER

The question which the example of this ethical-political transformation of ancient Israel raises for us today is, how is this to come about in the contemporary period? For this to be the case a number of things need to happen. The first is that the current models of political and religious leadership clearly need to be overhauled in the light of the election of the Deuteronomic King. One might consider the Dali Lama or Pope Francis as possible Deuteronomic exemplars of leadership in a post-democratic model of governance. However, in the case of the pope, the Roman Catholic Church is mired in daily scandals and although Pope Francis is clearly making attempts to reform the curia and papal office, it is difficult to see how a general support for the Roman Catholic Church will emerge until the legacy of the sexual and financial abuse scandals of recent decades are adequately dealt with. In the case of the Dali Lama, there can be little doubt that he enjoys a high degree of popularity which illustrates the form of exemplarity required in a post-democratic model of governance. However, Buddhism as a religion has not entered into the dialectics of modernization which are part and parcel of western history. Despite these limitations, both Pope Francis and the Dali Lama provide necessary and suggestive elements of the required exemplars at the charismatic level for how such a leader of an institution might arise and be a witness to the universalization of the Deuteronomic tradition which is the 'Israelhood vocation of the church'. Where Buddhism to enter more effectively into the political discourse of modernity it might be better able to contribute to the forging of a new post-democratic politics. This may indeed already be occurring through its transmission of the values and practices of mindfulness to various sectors of society today, such as the health systems of various democratic nations.<sup>54</sup>

However, as well as a consideration of these specifically religious models, it is worth asking the question of whether there is a third option? Here one might consider that new forms of religio-political institutions might emerge in the light of the current crises of both religions and political institutions. What might such institutions look like? It is worth returning to Plato to consider this question in the light of the history of philosophical discussion on these matters. Clearly, the formation of leaders would need to involve a preparation equivalent to a spiritual training that is typically associated with religious orders. This would obviously

<sup>54</sup> Ruth A. Baer ed., *Mindfulness Based Treatment Approaches: Clinician's Guide to Evidence Base and Applications* (Cambridge, MA: Academic Press, 2014).

need to be coupled with a political formation in models of effective governance in a global era. Whilst it might appear fanciful to some to consider a spiritual formation for contemporary models of political leadership, the current state of what one might reasonably call ‘decadence’ in political life would seem to require just such a fundamental overhaul. In fact, this option only really appears fanciful, when one presupposes that politics functions independent of a particular spirituality. This is clearly not the biblical conception of politics as manifested by the Deuteronomic King. Furthermore, the witness of the ancient and modern traditions of political thought reveals that rigorous analysis, reasoned argument and spiritual formation are all essential for the formation of exemplary political leaders.<sup>55</sup> The notion that such formation is part and parcel of testing authentic political and ethical philosophies has been made popular by the work of Pierre Hadot in his groundbreaking, *Philosophy as a Way of Life*.

In drawing on the example of kingship as envisaged in the Book of Deuteronomy, I have indicated that this tradition of the formation of exemplary political leadership is to be equally found in ancient Jewish thought. Consequently, this provides a third dialogue partner to Christianity and ancient philosophy. In fact, one only needs to take a cursory glance at the formation of political leaders in Chinese and Indian thought, to realize that there is a universal preoccupation with these issues that stretches back over two millennia and so one should naturally include Chinese and Indian traditions of political formation in this dialogue as well.<sup>56</sup> Moreover, despite a certain recent demagogic turn in Islamic models of political leadership, the history of Islamic political thought

55 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life., Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Oxford: Blackwell Publishing, 1995); John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

56 Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Loubna El Amine, *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*. Stanford (Stanford University Press, 1969); Sungmoon Kim, *Theorizing Confucian Virtue Politics: The Political Philosophy of Mencius and Xunzi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020); Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); Wendy Doninger, *The Hindus: An Alternative History* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Joerg Tuske, *Indian Epistemology and Metaphysics* (London: Bloomsbury, 2017); Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (New York: Pantheon Books, 1951); D. Mackenzie Brown, *The White Umbrella: Indian Political Thought from Manu to Gandhi* (Berkeley: University of Californian Press, 1953).

reveals that analogous approaches to the Deuteronomic King are not unknown in Islam either.<sup>57</sup>

In the Western tradition it was Plato who understood the need for this in-depth formation of political leaders. His model of formation, as outlined in the *Republic*, is one which still has much to teach us today about the need to take political formation seriously. In a time of crisis in forms of democratic governance, the next steps towards envisaging just how we might move beyond the modern institutions of today's democratic governance will require that we reconsider the Platonic critique of democracy and the place that a serious formation of its political leaders should have in any civilized society. At what may be the end of the experiment of the secular model of democratic governance in Western history, a return to reflecting on the part played by the spiritual foundations of political philosophies may point the way towards post-democratic models of governance that draw on ancient and modern, secular and religious, and local, national and international traditions of governance as exemplified by the model of the Deuteronomic King.<sup>58</sup>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angle, Stephen C. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Avis, Paul. *Church, State and Establishment*. London: SPCK, 2001.
- Baer, Ruth A. *Mindfulness Based Treatment Approaches: Clinician's Guide to Evidence Base and Applications*. Cambridge, MA: Academic Press, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell University Press, 2002.
- Bellah, Robert. «Religious Evolution», *American Sociological Review*, n°. 29 (1964): 358–374.
- Bellah, Robert. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Bendix, Reinhard. *Kings of People: Power and the Mandate to Rule*. Berkeley: University of California Press, 1978.

57 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011); Gerhard Bowering, *Islamic Political Thought: An Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Albert Hourani, *Arabic Political Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: Bloomsbury, 2005).

58 Anthony J. Carroll and Katia Lenehan, eds., *Spiritual Foundations and Chinese Culture: A Philosophical Approach* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2016).

- Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought*, second edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Bowering, Gerhard. *Islamic Political Thought: An Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Brown, D. Mackenzie. *The White Umbrella: Indian Political Thought from Manu to Gandhi*. Berkeley: University of Californian Press, 1953.
- Brown, Shaun C. *George Lindbeck and The Israel of God. Scripture, Ecclesiology, and Ecumenism*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- Butler, Jon, Wacker, Grant, & Balmer, Randall. *Religion in American Life: A Short History*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Carroll, Anthony J. and Kerkwijk, Marthe et al. *Towards a Kenotic Vision of Authority in the Catholic Church*. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2015.
- Carroll, Anthony J. and Lenehan, Katia. *Spiritual Foundations and Chinese Culture: A Philosophical Approach*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2016.
- Carroll, Anthony J. *Il Giardiniere Invisibile. Credere, Non Credere, Cercare*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2019.
- Cavanaugh, William T. *Migrations of the Holy. God, State and the Political Meaning of the Church*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Cooper, John M. *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Doninger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Dupré, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Dusenbury, David Lloyd. *The Innocence of Pontius Pilate. How the Roman Trial of Jesus Shaped History*. London: Hurst and Company, 2021.
- El Amine, Loubna. *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: Bloomsbury, 2005.
- Everhart, D. T. «Transcendent Temporality: A Trans-Dimensional Model of God's Free Relationship to Space-Time», *Theologica*, vol. 5, n°. 1 (2021): 28–54.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life., Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.
- Harvey, Nick and Tyler, Paul. *Can Parliament Take Back Control? Britain's Elective Dictatorship in the Johnson Aftermath*. London: The Real Press, 2023.
- Hays, Richard B. *Reading Backwards*. London: SPCK, 2015.

- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- Henle, Michael. *Modern Geometries: Non-Euclidean Projective and Discrete Geometry*. London: Pearson, 2001.
- Hourani, Albert. *Arabic Political Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*, second edition. London: Routledge, 2002.
- Isambert, François-Andre. «La sécularisation interne du christianisme», *Revue Française de Sociologie*, n°. 17 (1976): 573–589.
- Jüngel, Eberhard. *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Atheism and Theism*. Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Kim, Sungmoon. *Theorizing Confucian Virtue Politics: The Political Philosophy of Mencius and Xunzi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Lambert, Yves. «Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?», *Sociology of Religion*, vol. 60, n°. 3 (1999): 303–333.
- Levinson, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Levinson, Bernard M. «The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomic History's Transformation of Torah», *Vetus Testamentum*, vol. 51, n°. 4 (2001): 511-534.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.
- Lindbeck, George. *The Church in a Postliberal Age*. London: SCM Press, 2002.
- Miller, J. Maxwell, and Hayes, John H. *A History of Ancient Israel and Judah*. London: SCM Press, 2006.
- Miller, Patrick D. *Deuteronomy. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011.
- Munro, Donald, J. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Oakley, Francis. *Kingship. The Politics of Enchantment*. Oxford: Blackwell, 2006.
- O'Donovan, Oliver. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Roberts, V. S. and Sims, D. *Leading by Story. Re-Thinking Church Leadership*. SCM, 2017.
- Rothman, Noah. *The Rise of the New Puritans. Fighting Back Against Progressives' War on Fun*. Northampton, MA: Broadside Books, 2022.

- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Sookhdeo, Patrick. *The Future in the Face of Militant Islam*. Lancaster, PA: Isaac Publishing, 2007.
- Staples, Jason A. *The Idea of Israel in Second Temple Judaism. A New Theory of People, Exile, and Israelite Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Taylor, Charles, M. «‘A Catholic Modernity?’, and ‘Concluding Reflections’», in *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Tuske, Joerg. *Indian Epistemology and Metaphysics*. London: Bloomsbury, 2017.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford University Press, 1972.
- Wilson, Peter, H. *The Holy Roman Empire: A Thousand Years of European History*. London: Penguin, 2017.
- Wolf, Martin. *The Crisis of Democratic Capitalism*. London: Penguin, 2024.
- Wright, Christopher J. H. *Deuteronomy*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.
- Wright, Christopher J. H. *The Mission of God. Unlocking the Bible’s grand narrative*. Nottingham, Westmont, IL: Intervarsity Press, 2006.
- Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. New York: Pantheon Books, 1951.

Anthony J. Carroll  
College of the Resurrection  
Mirfield, UK

<https://orcid.org/0000-0003-4363-5439>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1019>

## **SECULARIZATION AND DESECULARIZATION: DISCUSSION ON PARADIGMS**

### ***SECULARIZACIÓN Y DESECULARIZACIÓN: DISCUSIÓN SOBRE PARADIGMAS***

PIOTR MUSIEWICZ  
*Jesuit University Ignatianum*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **ABSTRACT**

This paper attempts to contribute to the debate on theory of secularization by presenting critical arguments against it and – where possible – these arguments' refutation. Some of the arguments, however touch the core paradigm of secularization, and, it seems, can be answered only by developing a modified, but not necessarily contrary paradigm. The main objective of the paper is to be established against this backdrop, and it is to introduce and critically discuss the concept of desecularization. It shall be argued the concept of desecularization has potential to overcome the entanglement of paradigms of secularization in progressiveness, narrow-range scope, linearity and predicted directness of the role of religion. To illustrate the difference of paradigms, some particular cases of religious resurgence (Georgia, Hungary, Poland, USA) are briefly analyzed from the perspective of secularization and of desecularization.

*Keywords:* Secularization, Desecularization, Religion is society.

## RESUMEN

Este artículo intenta contribuir al debate sobre la teoría de la secularización presentando argumentos críticos contra ella y -en la medida de lo posible- la refutación de estos argumentos. Algunos de los argumentos, sin embargo, tocan el paradigma central de la secularización y, al parecer, sólo pueden responderse desarrollando un paradigma modificado, pero no necesariamente contrario. Sobre este telón de fondo se establecerá el objetivo principal del artículo, que consiste en introducir y discutir críticamente el concepto de desecularización. Se argumentará que el concepto de desecularización tiene potencial para superar el enmarañamiento de los paradigmas de la secularización en cuanto a progresividad, estrechez de miras, linealidad y predicción directa del papel de la religión. Para ilustrar la diferencia de paradigmas, se analizan brevemente algunos casos particulares de resurgimiento religioso (Georgia, Hungría, Polonia, EE.UU.) desde la perspectiva de la secularización y de la desecularización.

*Palabras clave:* Secularización, Desecularización, Religión es sociedad.

## I. INTRODUCTION

It is known that traditional secularization theory argued or took for granted the diminutive role of religion in modern society caused by the process of modernization<sup>1</sup> and, as a consequence, regarded secularization<sup>2</sup> an inevitable, rather linear process similarly affecting all the cultures and societies.<sup>3</sup> Critical

1 Modernization can be briefly defined as the process which leads societies to greater institutional, technological and cultural complexity (Jörg Stolz, Pascal Tanner, "Secularization, secularity, and secularism in the new millenium: Macrotheories and research", in Paul A. Djupe, Mark J. Rozell and Ted G. Jelen (eds.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 1–19. Slightly more detailed description would include institutionalization of ideas of: individualization (the individual becomes as or more important than the community), sovereignty of the people (as opposed to the monarch or a despot), democratization, rationalization (rational rather than religious explanations of phenomena), autonomy of science from religion, pluralism of worldviews, and emphasis on individual economic development. Implementation of these values in Western societies led to functional differentiation (Piotr Musiewicz, "The Catholic Church's Formula for Adaptation to Modernity and Contemporary Models of Secularism", *Religions* 14(5): 639 (2023), 1-2; Ronald Inglehart and Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2005).

2 For the purpose of the introduction, let us initially define secularization as a general decline of religions' social influence (Vyacheslav Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", *Journal of Church and State*, 52: 2, (2020), 233.

3 I use the term "a society" in a broad sense, meaning either the people of a particular country or a particular group or a community within the particular country. The broader term sometimes used in the paper would be a culture and a civilization.



examinations and responses to these statements proved their inadequacy in many cases – most visibly in non-European social contexts – and lead to the submission of the newer thesis that secularization might function as unpredictable process that does not always lead to the same effects, as it is impossible to evidence one global pattern of modernization.<sup>4</sup> Against this backdrop José Casanova presented a more nuanced concept of secularization, in which its particular aspects - departing of social institutions from religious norms, decline of religious beliefs and practices, and privatization of religion including its departure from the public sphere – are not necessarily linked with each other and in which varied combinations of these aspects may produce different effects.<sup>5</sup> As a result, two general narratives about the significance of the social role of religion and its future were developed (I will call them “traditional” and “newer”) and, as some scholars claimed, the debate on secularization came to a “dead end”; however a number of proposals to facilitate it have been proposed and considered.<sup>6</sup>

Some of them, like Monika Wohlrab-Sahr’s and Marian Burchardt’s, presented wider concepts of models of links between religion and other social areas, depending on historical traditions and dominant ideas in particular cultures.<sup>7</sup> Others, like Gert Pickel or Pippa Norris and Ronald Inglehart, attempted an empirical research to analyze the social phenomenon of religion and its transformations,<sup>8</sup> but the results did not seem to be applied to verify the broader spectrum of concepts of secularization.<sup>9</sup> Another direction tries to develop a critical approach to secularization theory by denoting that the theory still does not sufficiently consider the facts of religious stability or resurgence in many societies. This is particularly the point of interest and examination of this paper as the topic it employs and a modified paradigm it eventually provokes and requires, seem still hardly researched and developed.

4 Shmuel Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus* 29 (2000), 1–29; Rivka Feldhay, “Catholic Europe and Sixteenth-Century Science: A Path to Modernity?”, in Yohanan Friedman and Christoph Marksches (eds), *Religious Responses to Modernity* (Berlin: De Gruyter), 49–63.

5 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 211.

6 Jorge Botelho Moniz, “Secularization in Europe: Causes, Consequences, and Cultural Diversity”, *Religions* 14(3): 423 (2023), 1–11.

7 Monika Wohlrab-Sahr and Marian Burchardt, “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11 (2012), 905.

8 Gert Pickel, “Secularization—An Empirically Consolidated Narrative in the Face of an Increasing Influence of Religion on Politics”, *Politica & Sociedade* 16:36 (2017), 259–94; Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

9 J. Botelho Moniz, “Secularization in Europe...”, *Religions* 14(3):423 (2023), 1–11.

Therefore the main objective of the paper is to present and critically discuss the paradigm of desecularization. The methods used in the research are analysis of sources and texts, critical analysis and comparative studies of the concepts, discourse analysis and some case studies.

## II. THEORY OF SECULARIZATION AND RESURGENCE OF RELIGION

One objection against traditional secularization theory has already been mentioned – it argued there exist societies with larger role of religion in social life, and in these societies the role of religion is not diminishing in the same aspects and in the same pattern as in others – for example in Europe some diminution of this kind in many societies is noticeable and evident, while in Africa it is not so. As it was suggested, the general concept of secularization was defended only by becoming aware of these arguments, adapting the theoretical reflection to these instances and shaping new, non-traditional and more nuanced approaches (for example Shmuel Eisenstadt and Casanova).

However, at least two objections concerning particular instances were raised over time. In the first on it is asked what about societies in which the social role of religion remains stable? In the second: what about societies, in which the resurgence of religion occurs? The examples of these two cases might be found in countries like the United States, India, South Korea, Georgia, Iran, Turkey, Egypt, Brazil, but also in Europe – Hungary and Poland<sup>10</sup> (some of the examples will be discussed in the next point). The cases of stability of religion in particular societies were and are usually explained either by the slow modernization of some societies (for example countries with a low Human Development Index), by general rejection of the modernization adopted by some societies (Old Order Amish) or by some additional – social or national – role the religion continuous to play in particular societies – in this case the link between modernization and secularization might not temporarily exist.<sup>11</sup> Such

10 Jörg Stolz and David Voas, “Explaining Religious Revival in the Context of Long-Term Secularization”, *Religions* 14(6): 723, 1-2; Jörg Stolz, Alexi Gugushvili, Francesco Molteni, Jean-Philippe Antonietti, “A Counterexample to Secularization Theory? Assessing the Georgian Religious Revival”, *The British Journal of Sociology*, 74(4), 581-597; Ksenia Northmore-Ball and Geoffrey Evans, “Secularization versus religious revival in Eastern Europe: Church Institutional Resilience, State Repression and Divergent Paths”, *Social Science Research*, 57 (2016), 31-48.

11 Roy Wallis and Steve Bruce, “Secularization: The Orthodox Model”, in Steve Bruce (ed.), *The Sociology of Religion* (Aldershot: Elgar), 693–715; J. Stolz and D. Voas “Explaining Religious Revival...”, 1-16; William M. Kephart and William W. Zellner. “The Old Order Amish” in Richard T. Schaefer and William

explanations, therefore, acknowledged the existence of hardly modernized societies with little or no secularization but at the same time these example of religious stability or resurgence were not treated as undermining the (traditional or newer) secularization theory. That is because the process of modernization – and therefore secularization – did not seem to be working in these societies.<sup>12</sup> However, what remains interesting and not fully answered are the cases of societies or countries undergoing modernization, but not secularization.

Jörg Stolz and David Voas, mentioning research of Roy Wallis and Steve Bruce, proposed to explain this “additional” – social or national – role of religion that prevents secularization; according to them it comes in two forms: “cultural defense” and “cultural transition”. In the former case, religion serves as an identity resource to unite a group against an outside threat. In the latter case, religion is used by immigrants to bond and find strength in a host country. According to the authors, these mechanisms are compatible with ongoing modernization and are transitional since religiosity drops once the outside threat subsides or the immigrants have been assimilated.<sup>13</sup>

It seems to be explaining some cases of continuity of strong role of religion in some societies. However, what about the cases with no obvious outside threat to a society, in which resurgence of religion can be observed? Could these instance be a potential objection to the secularization theory?

Resurgence of religion (or religious resurgence) could be defined as an increase of the significance of religion in life of individuals as well as on the societal level of a society, or a region. Another term for it could be “religious revival”.<sup>14</sup>

Although it is worthy and needed in further research, I will not get deeper here into factors or circumstances making it adequate to name the particular events or process the religious resurgence as this is not the main aim of the paper. Let it be sufficient to use Casanova’s three inverted aspects of secularization. Therefore a religious resurgence occurs when any of the following can be noticed: social institutions would embrace more religious norms, increase of

W. Zellner (eds), *Extraordinary Groups. An Examination of Unconventional Lifestyles* (New York: St. Martin’s Press, 1988), 5–51.

12 J. Stolz and D. Voas, “Explaining Religious Revival...”, 1.

13 Ibid.

14 Ibid., 2.

religious beliefs and practices, religion would become more present in the public sphere, and/or less of the private case.<sup>15</sup>

Let us briefly examine first the examples of religious resurgence of Georgia, Poland, Hungary. Research conducted by Stolz, Alexi Gugushvili, Francesco Molteni and Jean-Philippe Antonietti revealed that in Georgia between 1985 and 2014 it could be observed large increase in number of churches in operation, in church attendance, in declared religions affiliation and in perceived importance of religion (the church remains unrivaled number one institution in terms of being trusted there). The authors of the research also presented the mechanisms which lead or could lead to religious revival and applied them to the case. In particular, they indicated social, economical and political reasons of the Georgian religious resurgence – most of all very deep social and economic crisis of the 1980s caused by the Perestroika-related reforms and the fall of the Soviet Union, and also strong leadership of the Georgian Orthodox Church, which took over some functions of the depressed state. The religious resurgence in Georgia could be to some extent a reaction to too rapid modernization of the country in 1980s and 1990s, and conditions for the religious revival were made possible by the state regulations which institutionalized religious freedoms. Finally, however, they authors proved that the Georgian religious resurgence not only does not contradict secularization theory, but also that it should be accounted within a secularization framework as the revival was caused by particular temporal reasons and has been itself a temporarily phenomena.<sup>16</sup>

It is probably possible to apply similar logic be analyze to religious resurgence in Hungary in Poland in the second and the third decade of the XXI century. In the timeline, resurgence in both countries was seen not in increased church attendance, but rather in seeing more religion in the public sphere and in some political and social institutions embracing more religious norms. Hungary adopted the new Constitution (2011) in which it was declared that the Catholic Church's role has been to preserve the nationhood based on the millennial tradition of the Crown of Saint Stephan and in public sphere there has been many declaration – by top politicians – about the Christian identity of the nation.<sup>17</sup> Moreover, Hungary enlarged the state's engagement in financing the main

15 Such usage of Casanova's concept is what did Karpov for the purpose of clarification of the concept of desecularization – it will be presented and discussed afterwards (V. Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", 239-240).

16 J. Stolz, A. Gugushvili, F. Molteni, J.P. Antonietti, "A Counterexample to Secularization Theory?", 581-597.

17 Joanna Kulka, "The Sacralization of Politics? A Case Study of Hungary and Poland", *Religions* 14(4): 525, 10.

churches and the synagogue (in 2021 the state co-financed the renovation of 1800 churches and considerable sums on religious schools) and LGTB education and broadcasts were banned (2021). In Poland also the funds for church renovation and some religious education projects were increased – although not that much as in Hungary – but the most interesting display of possible “counter-secularization” there has been the ruling of the Constitutional Tribunal (2020) followed by the outlawing the abortion connected with the eugenics reasons – and therefore marching opposite direction compared to secularization trends in this aspect in the rest of Europe.<sup>18</sup>

Now, could these examples of religious resurgence be reconciled with secularization theory? Joanna Kulska, analyzing these two, pointed out that these political steps and enactments were and are accompanied by the ongoing secularization of personal religiosity. Moreover, she presented arguments showing that such “sacralization of politics” or “sacred legitimization” has been in fact a political agenda of party leaders in Hungary in Poland, aimed at securing parliamentary and presidential elections – in other words the religion has been “politically used” for the purpose of political strategy, and in fact it accelerated secularization of societies.<sup>19</sup> If it is so, that seems facilely to conclude that this religious revival in the political realm cannot be long-lasting, and that it has some particular reasons that will prove temporary. Therefore, it could be recapitulated, it does not undermine the ongoing process of secularization in the long-term.

I have presented some of the common objections against secularization theory and the refutations made by scholars defending the validity of secularization process. Now, it is time for less common and perhaps more challenging objections that try to verify some core principles of the secularization theory or rather its paradigm.

The first question to consider is about the scope of data used in and presented by research on secularization. It is understandable that empirical social research started to be relatively widely used in the XX century, and therefore it has been able to deliver solid data regarding such time framework. Making use of these data concerning Europe does almost always lead to supporting the thesis that over several recent decades this region has been undergoing secularization process. Components of this process such as decline

18 It should be added that this enactment has had some social support – although it decreased the number of voters for the conservative party, still the party had the highest result in parliamentary elections of 2023.

19 J. Kulska, “The Sacralization of Politics?”, 13 and generally 1-17.

in popular religiosity and declining presence of religion in public life are clearly presented. In other cases, if a wider historical scope is to be used and little or none empirical surveys is available, historical data are usually used. However, both kinds of research usually limit themselves to decades, or at most to two and half centuries – therefore to the time-line when it is not difficult to point to historical, social and political events or processes causing or advancing secularization. However, the question to ask is what about previous centuries, when the role of religion had been increasing? These decades or two-and-half centuries perspectives perhaps inevitably lead to formulation of some kind of paradigm of linearity – that secularization is ongoing process towards one already predicted and verified direction – towards diminishing the role of religion.<sup>20</sup> Even if later secularization theory critiques resulted in softening this claim by limiting it to the West,<sup>21</sup> by acknowledging temporal events or processes going into the opposite direction, by presenting more nuanced approach to its linearity, some sort of linear paradigm still seems to be prevailing in most analysis concerning secularization theory. Certainly a more comprehensive approach treating linearity one of the options and acknowledging also cyclical, dialectical or paradoxical models of secularization – such as the one presented by Goldstein<sup>22</sup> - can also be found. However, it remains within the secularization theory framework which tends to explain religious resurgence from the perspective of secularization – that is the declining direction of religion.

Perhaps a source of setting up the linear paradigm and of popularization of the perspective of secularization might be found in some influence to development of sociology that concepts of Auguste Comte and Karl Marx have had.<sup>23</sup> Their models of social development were decisively evolutionary and proposed certain stages of development of societies, in which declining of religion was to testify the advanced stage of such development. Although it would not be accurate to say that today sociology of religion always insists on outlining particular stages of development of societies, it seems justified to say that the idea of progress has become an important part of reflection or research

20 Cf. V. Karpov, “Desecularization: A Conceptual Framework”, 262-263; Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press), 2011.

21 Steve Bruce, “What the Secularization Paradigm really says”, in: Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck (eds.), *Religiosität in der säkularisierten Welt* (Wiesbaden: VS-Verlag, 2006), 39–48.

22 Warren Goldstein, “Secularization Patterns in the Old Paradigm”, *Sociology of Religion* 70:2 (2009), 157-178.

23 See: Ankie M.M. Hoogvelt, “Theories of Social Evolution and Development: The Marxist Tradition”, in: Ankie M.M. Hoogvelt, *The Third World in Global Development. The Sociology of Developing Societies* (Palgrave, London, 1982), 149-170.

about societies, when concerning sociological approach.<sup>24</sup> It is then possible that to some extent the idea of progress had already been established in sociological approach before the theory of secularization appeared and before it started to be discussed and amended. If that is so, than it could be stated that sociology of religion was perhaps not able to think of or produce any different approach to secularization issue than progressive – linear, even if later verification proved the progressive line may not be straight and may include temporal setbacks and be cyclical. Cycles can also be used in long-term perspective of progress.

Another factor that might have lead to establishing progressive (linear or cyclical) approach to studies on secularization could also be of “general ideas” kind. Michael Burawoy unambiguously stated that since 1960s “sociology has moved left” and he gave examples of progressive (meaning: moving ideologically left) deepening this tendency in USA and within American Sociological Association.<sup>25</sup> While for Burawoy it seemed to be a natural and desirable direction, others, becoming equally aware of general assumptions embedded in sociology, proposed a departure from these traditional tendencies. Stark called to go beyond the ideas of early sociology – including especially sociology of religion - of Max Weber, Emil Durkheim or Karl Marx,<sup>26</sup> while Philip Rieff bluntly stated “sociology as we know it began as a deathwork against European Catholic social order. The deathwork is enacted everyday in the halls of our institutions of higher illiteracy.”<sup>27</sup> Indicating instances of such ideologically entangled sociology of religion, Vyacheslav Karpov drew conclusions that without a new approach or paradigm “sociology will become increasingly irrelevant to understanding and predicting the ongoing changes in religions’ societal roles”.<sup>28</sup>

Could there be found, then, any other approach or paradigm that would go beyond the “traditional” sociological paradigm preoccupied with constant progress and ongoing diminution of the social role of religion? Apparently, a concept of desecularization might help here.

24 See the manifesto of Burawoy: “The dialectic of progress governs our individual careers as well as our collective discipline. The original passion for social justice, economic equality, human rights, sustainable environment, political freedom or simply a better world, that drew so many of us to sociology [...] Michael Burawoy, “For Public Sociology”, *American Sociological Review*, 70 (2005), 5.

25 Ibid., 6.

26 Rodney Stark, “SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:4 (2004), 465–475.

27 Philip Rieff, *My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2006), 16.

28 V. Karpov, “Desecularization: A Conceptual Framework”, 234.

### III. TOWARDS THE CONCEPT OF DESECULARIZATION

Concluding reflections from the first part of the paper, it could be stated that theory of secularization emerged in the specific cultural context within sociology with some ideas embedded in it. These ideas became uncovered and started to be verified and that resulted in acknowledging a diversity of modernities and of secularization processes. The modified secularization theory defended herself against many objections, including particular cases of religious resurgence in particular countries. In spite of this modification, however, core ideas of the theory remained vulnerable to a particular kind of general questions connected with the paradigms and aims of sociology of religion. To overcome this kind of objections perhaps it might be possible to represent or adopt the theory again and remain in the secularization framework – that means for example limiting or broadening the scope of the theory.<sup>29</sup> The other option, which seems more challenging but perhaps also comprehensive, is to propose an alternative approach, somehow in relation with the secularization theory, but at the same having its own paradigms.

Such an approach was probably first outlined by Peter Berger in the paper *The Desecularization of the World: A Global Overview*. His point of departure – like most secularization theory critiques – was that “the assumption that we live in a secularized world is false.”<sup>30</sup> Berger inverted the traditional secularization perspective: instead of taking Europe as the reference point for the process of secularization and the rest of the world as an exemption (or different, softened version of secularization), he proposed to look at Western Europe as an exemption, and at the rest of the world – with growing numbers and importance of Evangelicalism, Islam or Hinduism – as the norm of reference which shows stable or increasing importance of religion in social life.<sup>31</sup> Berger called his concept “Desecularization Thesis”. It seems his work finished with this overturn of the perspective – he did not develop nor conceptualize it.

Karpov justly stated that “there has been remarkably little effort to conceptualize desecularization and heuristically apply this theoretical notion to comparative studies of religions’ resurgence around the world.”<sup>32</sup> It is worth noting he himself made a crucial contribution to the development of the term.

29 This is what did Goldstein, “Secularization Patterns in the Old Paradigm”, 157-178.

30 Peter Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: Peter Berger (ed.), *The desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics* (Washington: Grand Rapids, 1999), 2.

31 Ibid., 9.

32 V. Karpov, “Desecularization: A Conceptual Framework”, 233.



Most of all, he managed to conceptualize desecularization. Generally, Karpov presented desecularization as counter-secularization. Particularly, he used and inverted Casanova's three aspects of secularization, and then added another two to make it more comprehensive. The three aspects of desecularization – that might be not integrated with each other - were then the following:

- (a) a rapprochement between formerly secularized institutions and religious norms;
- (b) a resurgence of religious beliefs and practices
- (c) a return of religion to the public sphere.<sup>33</sup>

Then to this, he added the cultural component – the presence of religious content in philosophy, arts, literature and even science – and the materialistic component – birth rates, religious organizations' possessions and territories, production of religion-related goods.<sup>34</sup>

The result of conceptualizing the desecularization thesis seem to be an adequate answer to a number of problems and challenges that emerged in relation to secularization theory. Particularly, Karpov proposed “a mega-level” time-frame to apply to research on secularization and desecularization. The mega-level would mean research scope of several centuries on particular societies, cultures or civilizations, including research on their rise and fall. Within such a perspective it is possible to observe more trajectories of secularization and desecularization that with the scope of the last two-and-half centuries. Moreover, that makes it possible to depart from the progressive linear or cyclical paradigm (or at least verify them in the long-term) and observe more cyclical changes without the paradigm of progress. Here, probably, secularization and desecularization might appear as consecutive (or sometimes non-consecutive) cycles in the long-term history. That certainly relativizes the paradigm of linearity, of diminishing of religion, and of unidirectionality.<sup>35</sup>

However, Karpov's concept might have at least one important problematic point that should be discussed.

It is worth noting that prior to using Casanova's definition, Karpov claimed to have built his concept on Berger's notion of desecularization as a counter-secularization phenomena and defined it accordingly as something happening

<sup>33</sup> Ibid., 239-240.

<sup>34</sup> Ibid., 250.

<sup>35</sup> Ibid., 262-256. Note that broad secularization thesis, opened to cycles of changes dynamics, was suggested within the secularization theory framework might also possible, as suggested before.

only in reaction to secularization.<sup>36</sup> We could see such a counter-element in his definition adapting Casanova's concept. All other phenomena of increased religiosity that is not preceded by secularization is treated by Karpov "a religion's growth". However, the distinction for "religion's growth" and "desecularization" seems problematic for four reasons.

Firstly, Berger did not make any such unequivocal statement – he was concerned rather with religious resurgence itself than with clarified designation of desecularization or its conditions. Karpov might be credited for advancing the concept, but this aspect is at most his own development of Berger's general notion of desecularization. However, in my opinion, the example given by Karpov to illustrate "religion's growth" – growing religious adherence in the United States 1776-2000 – was something Berger would treat precisely as the illustration of desecularization. This is clear Berger began his essay with the example of growing Evangelicalism adherence in the United States and pointed that this instance lead him to initiate the work on desecularization concept.<sup>37</sup>

Secondly, Karpov's distinction seems problematic to apply and if willing to do so, it would require a great deal of detailed research. For how can we know that particular religious resurgence was a reaction to secularization trends, and was not primarily caused by other factors? Comprehensive secularization, as well as desecularization studies, will usually display a range of reasons or factors enhancing one or the other. Certainly, religion's growth might be caused by inner factors – like particular religion's obligations to spread its faith – but are not such obligations connected with reacting to secularization trends? And more generally – does not any religion's growth contains at least an element of reaction to secularization?<sup>38</sup>

Thirdly, if the distinction is applied, desecularization researched would be conditioned by the category of reason (cause) of the phenomena, while the result of the process might appear of less importance.

36 Ibid., 236.

37 See P. Berger, "The Desecularization of the World", 1-2; V. Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", 236. Karpov recalled the studies of Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-2005* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2005).

38 See for example Catholic Church's calls for the New Evangelization. Only in some of these cases they are presented as a reaction to some sort of secularization, while most of them are expressed without direct regard to the process, but with regard to tasks found in the Bible, including Jesus of Nazareth: "Therefore go and make disciples of all nations" (Mt 28,19) – (Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 49; Francis, *Evangelii gaudium*, 19).

Fourthly, Casanova himself considered decline of religious beliefs and adherence an aspect of secularization, which may appear without any other aspects of it, and the phenomena is still counted secularization. He did not seem to inquire whether it was an immediate reaction to strong presence of religion in society. Should not desecularization's aspects be treated the same way, when using Casanova's inverted concept to define desecularization?

On the other hand, I am aware that consistent using the above objections would likely lead to claim to rename at least the term desecularization itself, as the term, containing the prefix 'de' literally seems to be denoting opposite direction than 'secularization' and being not the primary phenomena, but rather a reaction to the primary (secularization) phenomena. It seems the concept of desecularization in this aspect may be still vulnerable to criticism from the position of opponents of secularization theory that look for the concept that would describe resurgence or growth of religion as a natural and primary phenomena.<sup>39</sup> Until (if) such concept is found and discussed it seems – for the sake of adequate research – to accept the existence of both processes (secularization and desecularization) and to acknowledge that a broader picture of the role of religion in particular society can be found when only if both are examined.

#### IV. DESECULARIZATION PARADIGM AND CASE STUDY

Now, let us attempt to apply the perspective of desecularization to particular cases, which were previously explained within the secularization paradigm. This is not an attempt to any comprehensive assessment of the role of religion in particular societies, but rather an example of how could particular cases look like when going beyond the traditional secularization paradigm. Certainly, further studies noticing both perspectives in societies and outlining broader picture are much needed,<sup>40</sup> but these are beyond this paper.

Increased number of church attendance in Georgia in 1985-2014, of churches in operation and of perceived importance of religion had been explained by being caused by deep economic and social crisis, which in the long-term proved to be a temporal period in the general process of secularization. With desecularization perspective two other explanations might be possible.

39 Probably Berger was heading into this direction, when presenting his insights in Desecularization of the world, but, as it was said, he did not manage to develop nor conceptualize it.

40 V. Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", 270.

First one – acknowledging the link between secularization and desecularization – would indicate that this resurgence of religion was a reaction to secularization process performed by communist rules.<sup>41</sup> The second – using desecularization as a more separate perspective – would state that growth of religion after 1985 was a natural phenomena, while the previous period made unnatural restraints to it. The decline of Georgian religiosity after 2014 might be explained as a secularizing period, having some particular reasons, but also having an end at some moment in the future, when more religiosity or other factors of presence of religion in society would increase.

Financial support for churches in Hungary, and stronger presence of religious values in public space, including Constitution, together with Poland's political enactments concerning restriction on abortion, were explained to be accompanied by the ongoing secularization of religiosity in both countries and serving political agenda of party leaders. Therefore such sacralization was to be serving political aims. In one version of desecularization perspective, if the claim about sacralization is true, these reforms could probably not be called desecularization because they were not a reaction to secularization, but had other (political) reason, and at the same other aspects of secularization were advancing (at least Karpov's distinction of desecularization and religion's growth would not allow to term it desecularization). In the second version, however, increased importance of religion in social and political life, regardless of the reason, is precisely desecularization, even if other processes in these countries would count for secularization. Perhaps these would be the case of 'well organized and resourceful elites' which desecularized some public institutions 'even in the absence of a noticeable religious revival from below'.<sup>42</sup>

One more case could that concerned Berger much may be added here. Engagement of American Evangelicals in politics in order to revert some secular policies, together with their victory in overturning *Roe vs Wade* by the US Supreme Court (2022), can be seen a temporal resurgence of religion in long-term process of secularization, but can easily be regarded as well as a reaction to separationist framework, even without applying desecularization term.<sup>43</sup> The second version of desecularization, however, would regard this engagement and overturning a constant Evangelical pursue, which was perhaps less intensive in

41 However, authors of the research on Georgia discussed this issue, and according to them, the reaction to secularization was certainly not the first reason of religious resurgence (J. Stolz, A. Gugushvili, F. Molteni, J.P. Antonietti, "A Counterexample to Secularization Theory?", 581-597.

42 V. Karpov, "Desecularization: A Conceptual Framework", 254.

43 This is what Berlinerblau did – see Jacques Berlinerblau, *Secularism: The basics* (London and New York: Routledge, 2022), 131.

the past because the American political norms were more in accordance with Evangelicals' main ideas. In this perspective secularization of the political sphere might be only a temporal drawback in a 'christianization' process as desecularization might use the inverted secularization paradigm.

## V. CONCLUSION

I have tried to present some objections against secularization theory, as well as their refutations. However, as some objections touch upon the very basic ideas of secularization, it becomes increasingly hard to refute them staying within the secularization paradigm. Therefore, it is advisable to broaden (some sociology of religion scholars call for it or do it) or produce a new perspective that would advance studies on the role of religion in societies. While some scholars attempt the first direction, this paper reflected mainly on the second. Grasping such a perspective would particularly allow us to advance research on resurgence of religion, without traditional sociological assumptions about the future of religion.

The discussions and objections against secularization theory, together with proposals of desecularization paradigm are not aimed at replacing the secularization paradigm – consisting the idea of progress, diminution of religion in linear or cyclical way – with the paradigm of desecularization – opened to notice resurgence of religion or even inverted idea of religions' decline. These two paradigms might be used in complementary way. At the same time it might be interesting to present different explanations to particular cases of religion's resurgence – one from the secularization perspective, and the other from the perspective of desecularization (examples of these were presented). Such presentations might eventually lead, as well, to grasping broader perspective on studying the role of religion in societies.

## REFERENCES

- Berlinerblau, Jacques. *Secularism: The basics* (London and New York: Routledge), 2022.
- Bruce, Steve. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press), 2011.

- Bruce, Steve. "What the Secularization Paradigm really says", in: Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck (eds.), *Religiosität in der säkularisierten Welt* (Wiesbaden: VS-Verlag, 2006), 39–48.
- Burawoy, Michael. "For Public Sociology", *American Sociological Review*, 70 (2005), 1–28.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Eisenstadt, Shmuel. "Multiple Modernities", *Daedalus* 29 (2000,): 1–29.
- Feldhay, Rivka. "Catholic Europe and Sixteenth-Century Science: A Path to Modernity?", in Yohanan Friedman and Christoph Marksches (eds.), *Religious Responses to Modernity* (Berlin: De Gruyter), 49–63.
- Finke, Roger and Stark, Rodney. *The Churching of America, 1776–2005*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.
- Francis. *Evangelii gaudium* (apostoli adhortation, 2013), available at <https://www.vatican.va/>.
- Goldstein, Warren. "Secularization Patterns in the Old Paradigm", *Sociology of Religion* 70:2 (2009), 157–178.
- Hoogvelt, Ankie M.M. "Theories of Social Evolution and Development: The Marxist Tradition", in: Hoogvelt Ankie M.M. Hoogvelt, *The Third World in Global Development. The Sociology of Developing Societies* (Palgrave, London, 1982), 149–170.
- Inglehart, Ronald and Welzel, Christian. *Modernization, Cultural Change, and Democracy* (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Karpov, Vyacheslav. "Desecularization: A Conceptual Framework", *Journal of Church and State*, 52 (2), (2020), 232–270.
- Kephart, William M. and Zellner William W. "The Old Order Amish" in Richard T. Schaefer and William W. Zellner (eds.), *Extraordinary Groups. An Examination of Unconventional Lifestyles* New York: St. Martin's Press, 1988), 5–51.
- Kulska, Joanna. "The Sacralization of Politics? A Case Study of Hungary and Poland", *Religions* 14(4): 525, 1–17.
- Moniz, Jorge Botelho. *Secularization in Europe: Causes, Consequences, and Cultural Diversity*", *Religions* 14(3): 423 (2023), 1–11.
- Musiewicz, Piotr. "The Catholic Church's Formula for Adaptation to Modernity and Contemporary Models of Secularism", *Religions* 14(5):639 (2023), 1–10.
- Northmore-Ball Ksenia and Evans Geoffrey. "Secularization versus religious revival in Eastern Europe: Church Institutional Resilience, State Repression and Divergent Paths", *Social Science Research*, 57 (2016), 31–48.
- Paul VI. *Evangelii nuntiandi* (apostolic adhortation, 1975 ), available at <https://www.vatican.va/>.

- Pickel, Gert. "Secularization—An Empirically Consolidated Narrative in the Face of an Increasing Influence of Religion on Politics", *Política & Sociada* 16:36 (2017), 259–94.
- Norris Pippa and Inglehart Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Rieff, Philip. *My Life among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2006), 16.
- Stark, Rodney. "SSSR Presidential Address, 2004: Putting an End to Ancestor Worship", *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:4 (2004), 465–475.
- Stolz Jörg , Gugushvili Alexi, Molteni Franceso and Antonietti Jean-Philippe. "A Counterexample to Secularization Theory? Assessing the Georgian Religious Revival", *The British Journal of Sociology*, 74(4), 581-597.
- Stolz Jörg and Tanner, Pascal. "Secularization, secularity, and secularism in the new millenium: Macrotheories and research", in Djupe, Paul A., Rozell, Mark J. and Jelen, Ted G (eds.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 1–19.
- Stolz Jörg and Voas, David. "Explaining Religious Revival in the Context of Long-Term Secularization", *Religions* 14(6): 723, 1-16.
- Wallis Roy and Bruce Steven. "Secularization: The Orthodox Model", in Bruce, Steven (ed.), *The Sociology of Religion* (Aldershot: Elgar), 693–715.
- Wohlrab-Sahr Monika and Burchardt, Marian. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities", *Comparative Sociology* 11 (2012), 875-909.

Piotr Musiewicz  
 Faculty of Education  
 Institute of Political and Administrative Studies  
 Jesuit University Ignatianum in Krakow (Poland)  
<https://orcid.org/0000-0001-8725-7412>







## **LA RELIGIOSIDAD POSMODERNA: NIHILISMO, INDIVIDUALISMO Y RELIGIÓN A LA CARTA**

### ***POSTMODERN RELIGIOSITY: NIHILISM, INDIVIDUALISM, AND CUSTOMIZED RELIGION***

MANUEL PORCEL MORENO  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo el “*revival* de lo religioso” no significa tanto un retorno de las religiones universales, sino, más bien, una “diseminación” o “descomposición” de éstas en un sinfín de mutaciones místico-exotéricas que conducen a una “religión a la carta”. El materialismo, el nihilismo y el individualismo propio de la cultura y de la sociedad posmoderna contribuyen a generar una “religión privada” donde toda experiencia religiosa queda relegada al ámbito privado de la conciencia individual. Sin duda, este contexto pseudo-religioso posmoderno supone un desafío para las grandes instituciones religiosas tradicionales, que deberán responder con suficiente capacidad de adaptación a la “movilidad acelerada de cambio” que imponen las sociedades posmodernas.

*Palabras clave:* religiosidad posmoderna; materialismo; nihilismo; individualismo; nebulosa mística-exotérica.

## ABSTRACT

This paper intends to show how the “*revival* of the religious” does not so much signify a return of universal religions, but rather a “dissemination” or “decomposition” of these into countless mystical-exoteric mutations that lead to a “customized religion”. Materialism, nihilism, and individualism characteristic of postmodern culture and society contribute to the creation of a “private religion” where all religious experience is relegated to the private realm of individual consciousness. Undoubtedly, this pseudo-religious postmodern context poses a challenge for the major traditional religious institutions, which will need to respond with sufficient adaptability to the “accelerated mobility of change” imposed by postmodern societies.

*Keywords:* Postmodern religiosity; materialism; nihilism; individualism; mystical-exoteric nebula.

## I. INTRODUCCIÓN

En la cosmovisión teocéntrica medieval, los acontecimientos, los hechos y las cosas del mundo se encontraban sometidas directamente a la acción divina; en la cosmovisión antropocéntrica moderna dependían principalmente de la razón y de la acción humana; en la cosmovisión nihilista posmoderna no están en manos de nadie<sup>1</sup>.

Sin duda, la modernidad supone un cambio profundo en la manera de ver e interpretar el mundo y refleja un modo de agotamiento de las explicaciones teológicas del medievo, que comienzan a considerarse primarias y, en ese sentido, residuales. La razón moderna entra en liza con las exigencias de la fe justamente porque entiende que ésta le quita autonomía al hombre y termina esclavizándolo. La cuestión primordial en la modernidad consiste en cómo el hombre se las tiene que ver con el mundo en el que habita.

Pero esta *mayoría de edad de la razón* tiene como efecto inmediato un continuo proceso de secularización de la sociedad moderna. Tanto es así que a mediados del siglo XIX se comienza a vaticinar el fin del fenómeno religioso. Parecía que Dios y la religión estaban destinados a desaparecer del mundo. La supremacía de la razón y el auge del pensamiento científico –baluartes de la

1 Cf. D. Lyon, *Posmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 165.

modernidad— daban por hecho la irrelevancia y el sinsentido del pensamiento y lenguaje religiosos. Comte entendió la religión como un estadio primitivo de la humanidad que cedería definitivamente ante la madurez de la razón y la ciencia positiva. Pero no es hasta finales del siglo XIX cuando el fenómeno religioso parece aniquilado o al menos dañado, en gran parte debido a los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud—. La teología de la muerte de Dios se daba como un hecho consumado y había que comenzar a acostumbrarse a vivir sin Dios<sup>2</sup>. Hay quienes afirman incluso que es fácil vivir social y políticamente sin Dios<sup>3</sup>. La profecía secularista —avalada por Durkheim y Weber— auguraba el declive y la desaparición de la religión y la fe<sup>4</sup>.

Sin embargo, a finales del siglo XX se comienza a vislumbrar que esta predicción era desacertada, puesto que se empieza a hablar, cada vez con más frecuencia, de un regreso de lo religioso, de lo sagrado o de lo espiritual. Si se aceptan los binomios “sociedad medieval-religión” y “sociedad moderna-secularización”, también debería de aceptarse el binomio “sociedad posmoderna-*revival* de lo religioso”. Ahora bien, a nuestro juicio, en el contexto de la posmodernidad no se debe identificar secularización y religiosidad como realidades sociológicas excluyentes, ya que en este nuevo horizonte caben manifestaciones tanto seculares como religiosas<sup>5</sup>.

La teoría clásica de la secularización comprendía de un modo antagónico y excluyente la relación de fuerzas entre lo religioso y lo secular, al mismo tiempo que auguraba el inevitable triunfo de este último respecto al primero en el contexto de las sociedades modernas. Hans Joas sostiene que “este supuesto se ha evidenciado cada vez más como una falsa generalización de fenómenos de la historia europea. Siempre se ha tenido claro que no es aplicable a Estados Unidos, una sociedad innegablemente moderna, pero a la vez muy vital desde el punto de vista religioso y aun religiosamente productiva”<sup>6</sup>. No obstante, bajo nuestro punto de vista, este planteamiento clásico de la secularización no debe

2 Cf. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos* (Madrid: Akal, 2001), 210.

3 Cf. Ch. Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014), 16-17.

4 “El pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea [...] Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales” (E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal, 1982), 399). “Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión de lo racional hasta lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal, irracional o antirracional por antonomasia” (M. Weber, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I (Madrid: Taurus, 1987), 553).

5 Téngase en cuenta el caso de Comte-Sponville o Corbi que defienden la posibilidad de una espiritualidad o una religión que se entiende a sí misma como secular, o sea, sin Dios.

6 H. Joas, *Por qué la Iglesia* (Cantabria: Sal Terrae, 2023), 56.

ser rechazado en su totalidad, puesto que es un hecho objetivo que el peso de lo religioso sobre la producción y reproducción de la realidad —parafraseando a Walter Benjamin<sup>7</sup>— ha disminuido drásticamente desde el inicio de la modernidad. Aunque también es cierto que, si se analiza la realidad social en la que vivimos, se observan con regularidad manifestaciones de tipo religioso<sup>8</sup>. Justamente por esta paradoja hemos afirmado anteriormente que en el contexto posmoderno coexisten la secularización y la religiosidad. De hecho, defendemos que a la vista de los acontecimientos y el sinnúmero de mutaciones religiosas que se suceden en la posmodernidad es necesario “re-graduar” nuevamente en el escenario actual tanto la visión clásica de la secularización como la función de lo religioso.

Cuando se habla de secularización en la modernidad se hace referencia no sólo al proceso de ruptura y emancipación de la política y de la vida social sobre la autoridad de la religión bajo la tendencia hacia la racionalización, sino, también, al declive de la religión y a la pérdida de su importancia social<sup>9</sup>. En cambio, cuando hablamos de secularización en la posmodernidad nos referimos desde nuestra perspectiva a tres aspectos fundamentales: en primer lugar, al proceso gradual de pérdida de fieles pertenecientes a las grandes tradiciones religiosas; en segundo lugar, a la lógica nihilista que acaba afectando a las religiones históricas-positivas tanto en su propia estructura religiosa como en su vivencia de la fe; en tercer lugar, a la “diseminación” o “descomposición” de las religiones universales en una multitud de nuevos movimientos o sensibilidades religiosas alternativas.

El objetivo principal de nuestro ensayo consiste precisamente en mostrar cómo el contexto cultural y secularizador posmoderno conduce al surgimiento de una nueva religiosidad —o pseudo-religiosidad, nos atrevemos a llamarlo así— mística-esotérica que va en detrimento de las grandes instituciones religiosas tradicionales. Pues bien, para alcanzar esta reflexión final, partiremos del análisis del contexto cultural posmoderno, indicando los tres rasgos fundamentales —materialismo, nihilismo e individualismo— que, a nuestro juicio, definen el modo contemporáneo de relacionarse con el mundo, con la historia, con los otros y, como no, con lo religioso. A continuación, defenderemos que el llamado “re-

7 Cf. W. Benjamin, *El autor como productor* (México: Itaca, 2004).

8 Pueden consultarse tres interesantes estudios acerca del renacer religioso en el siglo XXI en: J. Aznar-Sala, “El renacer religioso en el siglo XXI”, *Fides et ratio*, n.º. 3 (2018): 45-72; R. de Diego, “Posmodernidad y nuevas formas de religión”, *Methados. Revista de ciencias sociales*, vol. 5, n.º. 2 (2017): 332-340 y J. Gil-Gimeno, “Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la fundación Bertelsmann”, *RJPS*, vol. 15, n.º. 1 (2016): 9-28.

9 Cf. M. Weber, *Sociología de la Religión* (Madrid: Akal, 2012), 369.

vital de lo religioso” o de lo “sagrado” no consiste tanto en un regreso de la religión, puesto que ésta nunca ha desaparecido de la estructura social y cultural, sino, más bien, en una reconfiguración de lo religioso que, en muchas ocasiones, condena a las religiones universales a su propia “desintegración” en un sinfín de manifestaciones o movimientos religiosos alternativos que deben adaptarse a una nueva situación de pluralismo<sup>10</sup>. Finalmente, afirmaremos que el contexto cultural y secularizador posmoderno junto con la abundante proliferación de mutaciones de lo religioso da lugar a una “religión a la carta”. Este planteamiento sobre la religiosidad posmoderna lo centramos fundamentalmente en el contexto religioso de Occidente, ya que no es plenamente extrapolable a otras latitudes del mundo con diferentes paradigmas religiosos.

## II. EL CONTEXTO CULTURAL DEL HOMBRE POSMODERNO

La cultura constituye el *humus* en el que se asienta la vida humana, se forja el pensamiento y del que brotan las diversas vivencias y comportamientos. El hombre contemporáneo está inserto en un contexto vital que viene definido por lo que Lyotard ha llamado “posmodernidad”<sup>11</sup>. El modo de pensar, los estilos de vida, las conductas fundamentales y las expresiones culturales se consideran posmodernas. Hay una evolución en la historia de la humanidad y del pensamiento que se puede reconocer por la irrupción de un tiempo nuevo con ideas, valores y modos de vida que pretenden ser novedosos. Esto supone una ruptura fundamental respecto a la modernidad.

Ciertamente, la modernidad ha configurado la cultura occidental, su identidad y su evolución durante los últimos siglos. El principio fundamental se encontraba en la razón autónoma que se convirtió en “*norma normans*” reivindicando el control de todo el espacio mental en su totalidad. La lógica y la razón modernas se descubrían en su radical independencia respecto de toda explicación sobrenatural de la realidad. No estaban condicionadas por ninguna autoridad externa a sí mismas. La luz de la razón, que se revelaba como omniexplicativa y totipotente, no sólo determinaba al ser humano y su modo de entender el

10 El sociólogo Peter Berger sostiene en su obra *El dosel sagrado* que “la principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean los detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses. La fidelidad es voluntaria, y luego, por definición, bastante incierta [...] La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo” (P. Berger, *El dosel sagrado* (Barcelona: Kairós, 2006), 198).

11 Este término fue popularizado sobre todo por J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1989), 9-11.

mundo, sino, además, confirmaba todo lo que el hombre era capaz de construir a partir de ella, sin necesidad de estar bajo la tutela de lo religioso.

El hombre moderno se establecía a sí mismo como el criterio fundamental para la percepción de la realidad y para la configuración de su propia vida. Se comprendía como un sujeto libre y autónomo, que encontraba su identidad en su propia libertad personal a partir de la cual configuraba la norma de su comportamiento y la capacidad para generar realidad<sup>12</sup>. A la modernidad le pertenece la secularización del mundo, ya que la búsqueda del ideal de plenitud que el hombre pretendía alcanzar no se encontraba en Dios sino en su propio destino personal y social. De hecho, esta emancipación del hombre y de la razón respecto de la fe se presentaba como el “auténtico evangelio de la modernidad, la buena nueva de un mundo liberado finalmente de las dependencias que hicieran del hombre una “conciencia infeliz”, no dueña de sí misma”<sup>13</sup>. La modernidad, edad del sueño emancipatorio, se descubría como la época de las visiones totales del mundo, o sea, de las grandes ideologías, que se presentaban como poseedoras de la llave de la ciencia y de ser capaces de explicarlo todo, dando sentido a toda la realidad. Así, pues, la razón ilustrada lo explicaba todo y todo lo resolvía ilustrando.

Pero mientras en la modernidad se vivía desde un fundamento y un ideal de sentido, el hombre posmoderno vive ahora desde la inmediatez, sin fundamento, sin historia, desvinculado de la tradición y del futuro (presentismo)<sup>14</sup>. Si la modernidad se entendía desde la razón y buscaba la unidad, la posmodernidad supone la vivencia de la diferencia y de la singularidad. El sueño de los grandes relatos ha desaparecido. Se produce un desencanto con las ideologías y con el progresismo, se buscan el placer y el relativismo respecto a la verdad, el consumismo y el individualismo, se favorecen experiencias particulares valorando lo concreto y lo momentáneo. Vivimos en un tiempo falto de certezas, carente de sentido, privado de confianza en la razón, donde únicamente se le presta aten-

12 Esta determinación del hombre desde la libertad y la autonomía tiene su origen en el pensamiento medieval, aunque la modernidad conlleve un salto cualitativo respecto al modo de entender el mundo. A este respecto, véase: H. Krings, “Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 41, n.º. 1 (1987): 3-18.

13 B. Forte, *A la escucha del otro* (Salamanca: Sígueme, 2005), 176.

14 Este presentismo contemporáneo también tiene sus efectos sobre la religión. Para esta cuestión, consúltese: J. Gil-Gimeno, “Lo religioso en las sociedades aceleradas. Contradicción del presente, presentismo y sus efectos sobre la religión”, en C. Sánchez (ed.), *Surcos de trascendencia en la modernidad secular* (Madrid: Catarata, 2021), 169-187.

ción a lo singular, lo fragmentario, lo provisional y lo fugaz<sup>15</sup>. En palabras de Juan Pablo II:

“el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y lo fugaz [...]. Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación. Sin embargo, es verdad que una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre podrá llegar por sí sólo a conseguir el pleno dominio de su destino”<sup>16</sup>.

Sin duda, el hombre posmoderno piensa y se relaciona de un modo diferente a como se hacía en la modernidad. En adelante, analizaremos los tres rasgos más característicos que, desde nuestra perspectiva, definen nuestro mundo posmoderno: el materialismo, el nihilismo y el individualismo.

La cultura posmoderna encuentra en el materialismo su base de comprensión y de interpretación. A partir de los siglos XVIII y XIX surge con fuerza la corriente filosófica del materialismo, que defiende que todo está compuesto de materia y que sólo existe la realidad física: lo que se puede ver, tocar y aprehender<sup>17</sup>. En nuestra opinión, el materialismo ha ido siempre de la mano del ateísmo, de un modo particular a partir del siglo XIX con el materialismo antropológico ateo de Feuerbach, que influirá en Marx, Nietzsche y Freud. Es evidente que, si únicamente existe lo material, no hay lugar para Dios ni para nada espiritual. La

15 Quizás pueda haber autores que no sostengan una separación tan tajante entre la modernidad y la posmodernidad, afirmando que hoy las dos se mezclan, por ejemplo, en relación con el transhumanismo y la inteligencia artificial, que rompen en cierta manera el presentismo y se abren a una expectativa de futuro –una especie de metarrelato– de base racional científica, que es propia de la modernidad. Sociólogos y teóricos sociales como Scott Lash, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann mantienen –contra los posmodernistas– que la modernidad continúa en la era contemporánea, por lo que es mejor concebirla como un estado de modernidad tardía. A este respecto, véase: A. Bialakowsky, “Siguiendo el rastro de la alienación en la teoría sociológica contemporánea. Una lectura de los diagnósticos de la modernidad tardía de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 33, n.º. 1 (2012): 63-89.

16 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n.º. 91 (Madrid: Ediciones Palabra, 1998), 123-124.

17 Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios* (Barcelona: Espasa, 2012), 204-224.

creencia en Dios, en la inmortalidad del alma o en cualquier otra realidad espiritual es una invención, un delirio, una fantasmagoría del ser humano<sup>18</sup>.

Así, pues, el materialismo y el ateísmo se han convertido en dos de los rasgos más característicos que definen la cultura posmoderna. De hecho, se vive tanto un *materialismo práctico* en tanto que lo único que importa es lo material, como un *ateísmo militante* en cuanto que se vive como si Dios no existiera –*etsi Deus non daretur*–<sup>19</sup>. En una sociedad eminentemente pragmática, que busca sólo lo que puede causar una efectividad inmediata aquí y ahora, se excluyen por principio todas las grandes cuestiones que no están directamente relacionadas con lo material y se consideran espirituales. A nuestro juicio, el materialismo se revela desde esta perspectiva como un *prejuicio*, puesto que del mero hecho de que no se pueda demostrar científicamente estas realidades espirituales o intangibles no se puede concluir que no existan.

Igualmente, se da una correlación entre materialismo y determinismo. Si todo es materia, las interacciones que se establecen entre todos los elementos de una relación están determinadas por la ley de causa y efecto. Entonces, ¿toda la realidad está determinada? Pongamos el ejemplo de la libertad como uno de los fenómenos inexplicables del que el materialismo no da cuenta. La materia por su propia naturaleza está determinada y, por ende, no hay en ella libertad. Entonces, ¿cómo podemos decir que somos libres? Si todo es materia, ¿qué es lo que hace que se levante el brazo cuando lo deseamos? Cabalmente, no es el sistema físico el que mueve la voluntad, sino, al contrario, es ésta –el hecho de que decidamos hacer algo– la que activa el sistema físico para acometer dicha acción<sup>20</sup>.

Desde esta perspectiva materialista nos encontramos con un grave problema, ya que si no hay libertad tampoco hay responsabilidad. Deberíamos afirmar que todo lo que los hombres realizan es fruto de la necesidad. Así, por ejemplo, no podríamos decir que una persona ha sido libre al conducir ebrio o al

18 Cf. L. Feuerbach, “Das Wesen des Christenthums”, en *Sämtliche Werke*, vol. VI (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960), 222 y “Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen”, en *Sämtliche Werke*, vol. X (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960), 27-37. Para un estudio más *in extenso*, consúltese: M. Porcel, “El ocaso de la cuestión del hombre en el giro antropocéntrico de Feuerbach”, en I. Sepúlveda y A. Viñas (eds.), *Repensando la espiritualidad, la religión y el cristianismo en un mundo postsecular* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2024), 199-228.

19 No utilizamos esta expresión en el sentido bonhoefferiano, puesto que, para el teólogo evangélico, –vivir como si Dios no existiera– significa una asunción de la vivencia cristiana de un modo tan maduro y fuerte que ya sistemáticamente se vive lo cristiano y, por tanto, no hace falta que Dios existiera. En el caso que nos ocupa nos referimos a una vivencia sin criterios religiosos.

20 Cf. A. Sanvisens, *Pero ¿quién creó a Dios?* (Navarra: Eunsá, 2003), 133-135 y C. S. Lewis, *Mero cristianismo* (Chile: Andrés Bello, 1994), 49-53.



matar a otra persona, y por lo tanto no podríamos imputarle la responsabilidad de sus actos<sup>21</sup>. Sin embargo, nuestro conocimiento intuitivo nos dice justamente todo lo contrario, que somos libres y responsables de nuestros actos. De hecho, el sentimiento de culpa es un indicador de que hubiéramos podido haber actuado de modo distinto a como lo hicimos. De ahí que nos atrevamos a afirmar que es imposible vivir en un materialismo radical. Evidentemente el universo es material, pero no es únicamente material. Esto ya fue demostrado por Flew –el mayor filósofo ateo del siglo XX– que finalmente acabó reconociendo intelectualmente la existencia de Dios. Se percató de la imposibilidad de armonizar el determinismo físico con la libertad humana, lo que le condujo a sostener la libre voluntad y la elección como facultades en el ser humano y negar el materialismo y el ateísmo<sup>22</sup>.

Si nos aproximamos al ser humano desde una perspectiva radicalmente materialista tendríamos que comprenderlo como un conjunto de átomos que viene al ser por casualidad, que tiene una vida biológica temporal y después de la muerte física se disuelve en la nada. Es por ello por lo que el materialismo, al negar todo posible propósito, motivo o sentido objetivo a la existencia humana y limitar la conciencia a un epifenómeno sin mayor intervención o relevancia en la configuración del mundo, deviene rápidamente en nihilismo. Por un lado, las normas sociales, culturales y morales serían una mera creación del hombre. Éstas no tendrían una lógica en sí mismas, puesto que se basan en principios que son incoherentes con la creencia en el materialismo. Por otro lado, la conciencia se convertiría en una ilusión generada por la máquina del cerebro, o mejor aún, en un problema o una señal ruidosa que hay que eliminar. Sin embargo, nos encontramos aquí con otro problema no menos grave, ya que si se niega la realidad fundamental de la conciencia, se niega también la realidad del significado y el ser mismo, siendo éste fundamentalmente el que posibilita entender y experimentar el significado, cultivarlo y cuidar el mundo en el que lo encuentra.

La referencia filosófica fundamental para comprender el nihilismo se halla en el pensamiento de Nietzsche. El diagnóstico nietzscheano sostiene que el modo occidental de pensamiento ha conducido a una vida sin sentido ni orientación. Lo que se ha considerado fundamental hasta ahora está sin fundamento, “pues nuestros valores existentes son aquello de lo que el nihilismo es la conclusión”<sup>23</sup>. El nihilismo radical significa que “ya no hay una finalidad ni un por

21 Cf. J. C. Lennox, *Disparando contra Dios. Por qué los nuevos ateos no dan en el blanco* (Barcelona: Andamio, 2016), 172-174.

22 Cf. A. Flew, *Dios existe* (Madrid: Trotta, 2013), 68-72.

23 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 10 [132] (Madrid: Tecnos, 2008), 340.

qué y, por tanto, que los valores supremos se desvalorizan”<sup>24</sup>. En otras palabras, “es la convicción de una absoluta insostenibilidad de la existencia cuando “se trata” de los valores supremos que uno reconoce”<sup>25</sup>.

El nihilismo irrumpe en la cultura con la muerte de Dios, que es símbolo de los valores supremos y de la unidad del mundo y de la historia. Dios funda la existencia y ofrece valor y sentido a toda la realidad humana y mundana. De ahí que la muerte de Dios ocasione el desfondamiento vital del hombre, puesto que los valores en los que se sustentaba el hombre se derrumban, el ideal del mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula. Pero esta situación adviene y es provocada precisamente por el hombre, ya que Dios no desaparece simplemente de la vida de éste sino que es el hombre quien lo mata, provocando así un drama que condena a la cultura al nihilismo. El anuncio de la muerte de Dios por parte del hombre loco<sup>26</sup> significa la transformación radical del mundo y el advenimiento de una situación cultural nueva, que genera ilusión y alegría a la vez que conmueve, descoloca, asusta y angustia. El género parabólico de este texto transmite un contenido de pensamiento dirigido al centro de las actitudes vitales de aquel que lo escucha<sup>27</sup>. No se trata tanto de una reflexión sino más bien de una descripción de la situación cultural presente y una invitación a hacerse cargo de ella<sup>28</sup>. Por consiguiente, el nihilismo exige tomarse en serio y llevar al límite el hecho de que el mundo no se fundamenta en Dios, no tiene sentido ni orientación.

Desde nuestra perspectiva, el nihilismo constituye así el tiempo de la crisis por excelencia. Éste no sólo convierte la identidad pública del hombre en una hipocresía interna, sino además se presenta como la cara actual de la secularización. Este contexto nihilista propio de la posmodernidad conduce a “la desnu-

24 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 9 [35], 241.

25 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV, § 10 [192], 362.

26 Cf. F. Nietzsche, *La gata ciencia*, § 125 (Madrid: Akal, 2011), 160-161. Encontramos en la referencia al loco de la linterna (*tolle Mensch*) un cierto eco del necio (*insipiens* o insensato, según traducción de la Biblia Vulgata) que aparece en el primer versículo del salmo 13 que cita san Anselmo en su *argumentum*. El argumento comienza así: “*Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*”. A este respecto, véase: A. de Canterbury, “Proslogion”, en *Opera Omnia*, vol. I (Edimburgo: F. S. Schmitt & Thomam Nelson, 1946), 101-102.

27 Cf. E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1974), 23-63.

28 En el ámbito de la fenomenología francesa, Benoist sostiene que la proclamación de la muerte de Dios no supone la muerte de Dios como concepto, sino, por el contrario, el final de una narrativa. En su opinión, “la “muerte de Dios” no es una definición, no es la enunciación de una propiedad de una cosa (“Dios”), sino el anuncio de un acontecimiento, de un estado de cosas en el que sólo Dios aparece, en una nueva situación (crepuscular) de lo divino” (J. Benoist, “Le “tournant théologique””, en *L’idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001), 88).

clearización de lo religioso, al vaciamiento de lo específico de su contenido y, por tanto, de su pretensión de ser verdad revelada y, a la vez, la tendencia a mantener lo que envuelve el contenido: la forma, el rito, el estilo”<sup>29</sup>. Esto relega toda experiencia religiosa al ámbito privado de la conciencia individual. En opinión de Volpi:

“el nihilismo ha carcomido las verdades y debilitado las religiones; pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro”<sup>30</sup>.

Ahora bien, el nihilismo no sólo tiene su origen en lo que Nietzsche describe como la muerte de Dios, que supone un vacío de sentido y fundamento, sino, también, en la idea del eterno retorno, que está vinculada a la generación de los nuevos valores por parte del “superhombre”<sup>31</sup>. En el pensamiento nietzscheano, esta dimensión negativa del nihilismo<sup>32</sup> apunta a su aspecto positivo, puesto que esta situación espiritual nociva marcada por la carencia de sentido e insignificancia de los valores supremos abre un horizonte propicio para el advenimiento de una nueva situación y para la generación de los nuevos valores. Esta cultura nueva que está surgiendo en la aurora de un acontecimiento de magnitudes insospechadas se identifica con la afirmación radical, instintiva y eterna de la vida. Podemos decir que sitúa al hombre ante la posibilidad y la necesidad de afirmar radicalmente la vida y el mundo terreno, su instinto creador de los nuevos valores de la auténtica vida que proceden de su voluntad de poder<sup>33</sup>. Ahora es el superhombre quien se crea a sí mismo y da sentido y valor a su mundo, es el nuevo creador<sup>34</sup>: “el superhombre, con su tierra sin cielo, su más acá sin más

29 J. M. Chillón, “El nihilismo de la secularización posmoderna”, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 97, n.º. 381-382 (2022): 476.

30 F. Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 173.

31 M. Heidegger, *Holzwege*, GA. 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 232.

32 Deleuze subraya esta dimensión negativa, considerando que para Nietzsche los valores que se descubren sin valor no sólo quedan carentes de sentido, sino, además, provocan la negación y el desprecio de la vida. El nihilismo se ha convertido bajo el modo de la metafísica y del cristianismo en el elemento que ha movido la historia. Desde esta perspectiva, Nietzsche se contraponen al nihilismo, ya que pretende superarlo. Para esta cuestión, consúltese: G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1971), 53-55.

33 El filósofo francés Jean-Luc Marion sostiene que el centro del texto en el que se proclama la muerte de Dios está en el reconocimiento de que “lo hemos matado nosotros, vosotros y yo” y recuerda que “la ‘muerte de Dios’ concierne de entrada a la vida del hombre, precisamente porque ella brota de ahí” (J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977), 50).

34 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 47.

allá, con su mundo sin trasmundo, su cuerpo sin alma espiritual, debe ocupar el puesto de Dios tras su muerte”<sup>35</sup>. De este modo, “se abre paso a una nueva época y el ateísmo es “una nueva inocencia”, punto de partida para un nuevo comienzo que abre espacios para sustituir a Dios por el hombre”<sup>36</sup>. El hombre se ubica en el lugar del “Dios muerto”, usurpando también su función de fundamentar el sentido.

El nihilismo implica que ahora “el mundo gira en torno a los inventores de los nuevos valores”<sup>37</sup>. Sin embargo, estos nuevos valores carecen de un valor universal y absoluto, puesto que su valor les viene de la potencia creadora de cada hombre<sup>38</sup>. Esto supone la valoración de la pluralidad como principio. No hay unidad ni verdad. La vida se entiende de un modo diferente, singular y paradójica, mientras que la cultura nihilista es diversa y plural. En realidad, no hay contradicción porque no hay una verdad absoluta que discierna sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Se reconoce la verdad particular sin excluir su contrario, incluso se acepta lo opuesto como verdadero<sup>39</sup>. La pluralidad se convierte en el modo de comprensión del mundo y en la estructura de la vida social.

A nuestro juicio, esta perspectiva nihilista elimina en el hombre todo posible horizonte de sentido, de esperanza y de desarrollo. El hombre se diluye en la historia, ya no tiene proyectos ni ilusiones de futuro<sup>40</sup>. La ausencia de fundamento y de sentido desdibujan las grandes cosmovisiones, concentrando al hombre en los pequeños relatos. Sólo se valora lo singular y la vivencia individual. Ahora bien, si el hombre se reconoce como un ser autofinalizado que se basta a sí mismo, alejado de toda posible trascendencia, ahistórico, desenraizado, sin futuro ni esperanza en su por-venir, ¿no supone esta visión nihilista paradójica-

35 J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2003), 239.

36 J. A. Estrada, “La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche”, en R. Ávila y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte* (Madrid: Arena Libros, 2009), 425. Para un estudio *in extenso*, véase: J. A. Estrada, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad* (Madrid: Trotta, 2018), 19-53.

37 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 225.

38 Marion expresa esta idea del siguiente modo: “El nihilismo comienza con la desvalorización de los valores supremos; esa desvalorización procede del descubrimiento de que todo valor, incluso positivo, pierde su dignidad sólo por el mero hecho de que la recibe de una evaluación ajena, la de la voluntad (de poder); el nihilismo, tanto pasivo como activo, asigna entonces a todo ente una nueva manera de ser –la evaluación por la *Wille zur Macht*–” (J.-L. Marion, *Dieu sans l’être* (Paris: PUF, 2013), 166-167).

39 Cf. F. Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en H. Foster (ed.), *La posmodernidad* (Barcelona: Kairós, 2002), 175-182.

40 Quizás haya autores que no compartan esta afirmación, e incluso la consideren incompatible con el presente actual y, más concretamente, con la cuarta revolución industrial de la que se lleva hablando desde el 2011. Puede que se deba a que no sostengan una delimitación tan evidente entre la modernidad y la posmodernidad, considerando la revolución técnica actual como un resurgir de la modernidad, limitando la posmodernidad a una dimensión de la primera en el ámbito moral, humanista y religioso.

mente el ocaso de la cuestión del hombre? El nihilismo propio de la posmodernidad implica también un poshumanismo en el que el hombre tiene que generar una nueva realidad desde la nada, sin fundamento ni horizonte de sentido, sin una historia que construir y sin una búsqueda del progreso de la humanidad. Pero ¿se puede crear si no hay historia, posibilidad de algo nuevo, esperanza en el por-venir o futuro?

La cultura posmoderna nihilista entraña también una concepción distinta del tiempo. Ahora se vive simplemente el instante, interpretado como un momento en el que el hombre experimenta una dimensión de eternidad. Cada momento es un instante eterno<sup>41</sup>. El tiempo se concentra y se diluye en el presente de la experiencia de la eternidad vivida. Es la vivencia del “aquí” y del “ahora”. Según el pensamiento nietzscheano, el eterno retorno es una experiencia de la eternidad que acontece como instante vivido. Podría decirse que se da una temporalización de la eternidad. Tal y como afirma Heidegger, “esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad *es* en el instante”<sup>42</sup>. A nuestro juicio, lo problemático de la experiencia del presente como instante eterno reside en que no conduce hacia nada, únicamente es un momento que se vive en sí mismo y por sí mismo. No se crea nada nuevo, ya que no hay historia ni progreso.

Esta comprensión nihilista del tiempo se opone a la visión cristiana de la experiencia de la eternidad. Más que algo contrapuesto al tiempo, la eternidad es un modo en el que el Absoluto está presente con otros y para otros. Dios es el eterno y, al hacerse hombre el Hijo de Dios, no sólo asume la historia en su personalidad eterna, sino que, además, entra en el tiempo abriendo la historia hacia la vida eterna de Dios<sup>43</sup>. Desde una perspectiva cristiana, la eternidad es la misma vida trinitaria de Dios en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven y se relacionan desde el amor y la comunión personal<sup>44</sup>. Así, pues, podemos decir que en el presente se dona la totalidad del hombre y en el amor se experimenta como plenitud. La eternidad, por tanto, está relacionada con el presente absoluto del hombre, con el reconocimiento de la alteridad, con la afirma-

41 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 360-375.

42 M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961), 312. Las itálicas son de Heidegger.

43 Esta idea ya se encuentra en la ley patristica del intercambio, por ejemplo, en el pensamiento de san Agustín: “Comentario a la Primera Carta de san Juan”, § 2, 10, en *Comentarios bíblicos: Gálatas y Primera Carta de san Juan* (Madrid: BAC, 2014); “Sermón 23b”, § 1, en *Obras completas. Sermones 1-50*, vol. VII (Madrid: BAC, 2014); “Sermón 185”, §1, en *Obras completas. Sermones 184-272*, vol. XXIV (Madrid: BAC, 2005).

44 Cf. E. J. Justo, *La salvación* (Salamanca: Sígueme, 2017), 227-241 y B. Forte, *La eternidad en el tiempo* (Salamanca: Sígueme, 2000), 311-345.

ción de la vida y con la experiencia del amor como don que se crea y que se acoge en un encuentro vivo y personal con los demás.

Sin duda, esta dinámica personal de la eternidad propia del cristianismo no es la que el nihilismo privilegia. Para Nietzsche y la cultura nihilista posmoderna, la experiencia de eternidad se da de un modo especial en la obra de arte<sup>45</sup>. El acontecimiento del arte como experiencia estética significa la irrupción de lo eterno que se ofrece en la vivencia de un instante. En nuestra opinión, el peligro del hombre posmoderno reside en que reduzca la experiencia estética a un esteticismo que vacíe la vida de su contenido vital y la deje en el sinsentido de la mera apariencia formal.

Es lógico que la sociedad nihilista posmoderna genere personas que vivan de un modo independiente y en soledad en tanto que se entienden sin fundamento, sin horizonte, sin sentido, sin relación con el otro, alejadas de la trascendencia, teniendo que crear los valores afirmando la vida desde la nada. La absolutización del individuo y del instante marca con la soledad a cada hombre que vive desvinculado de los demás. Esta desvinculación del hombre, de la naturaleza y del mundo respecto a Dios es propia del contexto nihilista<sup>46</sup>. Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que el hombre no puede vivir una relación entrañable con los demás desde la mera singularidad. Sólo desde la unidad y el proyecto común es posible crear una relación personal profunda y darle un sentido a la vida. Decía Mark Twain que “los dos días más importantes de la vida son el día en que naces y el día en que descubres por qué”. Cabalmente defendemos que en el ser humano habita una inquietud que lo lleva a la búsqueda de una realidad trascendental que dé razón de la propia vida y que le ofrezca un sentido.

Encontramos en la mística y en los existencialismos de Søren Kierkegaard y de Albert Camus tres claros ejemplos de esta búsqueda de fundamento. Desde una perspectiva teológica, la mística puede conducir a descubrir un fundamento trascendental de lo que existe, una realidad absoluta que acontece en la historia concreta y desborda lo mundano y lo ontológico<sup>47</sup>. Desde una perspectiva filosófica cristiana, el existencialismo kierkegaardiano sostiene que el hombre sólo alcanza una experiencia de definitividad, ultimidad, totalidad, orden y firmeza cuando se reconoce como un “yo que se fundamenta de un modo lúcido en el

45 Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Gedisa, 1986), 47-98.

46 Cf. F. Volpi, *El nihilismo*, 131-143 y H. Jonas, *La religión gnóstica* (Madrid: Siruela, 2000), 337-357.

47 Cf. D. Gracia Guillén, “El problema del fundamento”, en J. A. Nicolás – R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger* (Barcelona: Herder, 2008), 33-79.

Poder que lo ha creado”<sup>48</sup>. El hombre sólo llega a realizarse espiritualmente mediante su libre autorreligación al Absoluto personal. De hecho, “para Kierkegaard es la referencia a la Transcendencia, la relación constitutiva del individuo con el Dios que lo ha creado y que lo llama, lo que impide todo triunfo de la soledad aprisionante, todo naufragio solipsista”<sup>49</sup>.

Desde una perspectiva existencialista agnóstica, Camus nos dirige a una alternativa entre la que hay que elegir: podemos aceptar el hecho de un mundo que no tiene fundamento, en el que no cabe otro modo de vida más que el absurdo y, por ende, en el que se produce una ruptura entre el hombre y el mundo; o, se puede pensar un mundo con sentido en el que cabe la esperanza en el porvenir y la búsqueda de un fundamento que colme la vida del hombre<sup>50</sup>. Al final, el nihilismo nos pone ante esta misma alternativa y la opción reclama la decisión más razonable, coherente y positiva para la propia vida y el mundo. De ahí que la alternativa entre una vida sin ningún horizonte de sentido y la apuesta por una vida con fundamento requieran la reflexión racional y el diálogo en la sociedad. Desde nuestra perspectiva, la búsqueda de un fundamento vital que oriente y dé sentido a la vida exige una visión del hombre en comunidad. Esta es la razón por la que el nihilismo tiende hacia el individualismo, puesto que la ausencia de sentido está vinculada con la soledad.

Así, pues, el principio fundamental moderno de la subjetividad y la soledad nihilista conducen al individualismo que caracteriza a la sociedad posmoderna. En la modernidad, el individualismo se comprendía tanto positiva como negativamente<sup>51</sup>. Por un lado, significaba la realización personal del hombre individual, mientras que, por otro, se entendía como una forma de aislamiento de las personas que conllevaba a la disolución de la sociedad, la cual era concebida como una unidad orgánica de individuos<sup>52</sup>. En la posmodernidad, el individualismo configura el modo de comprensión del hombre que se convierte en un sujeto roto, pues el contexto nihilista lo deja desfondado vitalmente y el pluralismo sociocultural provoca continuamente que se repliegue sobre sí mismo, sobre su individualidad, su singularidad y se aferre a sus vivencias como centro de

48 S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 34. A este respecto, consúltese: M. García-Baró, “Kierkegaard y la mística”, *Argumenta Philosophica*, n.º 1 (2023): 5-16; L. Rodríguez, “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 17 (2022): 473-493 y M. Porcel, “El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, *Proyección*, n.º 252 (2014): 59-84.

49 B. Forte, *La eternidad en el tiempo*, 78-79.

50 Cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 2010), 51-52.

51 Para un análisis acerca de la evolución del individualismo en la sociedad moderna, véase: L. González-Carvajal, *Luces y sombras de la cultura actual* (Santander: Sal Terrae, 2017), 105-114.

52 Cf. S. Lukes, *El individualismo* (Barcelona: Península, 1975), 32.

la experiencia fundamental. La sociedad ahora no se comprende como un organismo, sino, más bien, como una relación e integración de sujetos individuales.

Esto da lugar a una sociedad individualista donde el hombre se entiende principalmente desde una perspectiva psicológica. Como ya había afirmado Protagoras, “el hombre se convierte en la medida de todas las cosas: de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes”<sup>53</sup>. La realidad se mide desde cada individuo y para cada hombre. Cada persona vive centrada en sí misma, en su presente y en su experiencia concreta. Esto genera una visión narcisista, indiferente, emocional y consumista del ser humano. El carácter narcisista se expresa en una sociedad del consumo, en la que cada individuo responde únicamente a sus necesidades y deseos, actúa visceralmente desde un mero sentimentalismo y emotivismo, se muestra indiferente ante los grandes ideales, ante las cuestiones fundamentales de la vida, ante los otros e incluso ante lo divino<sup>54</sup>. Se vive de un modo apacible una pura indiferencia, centrado en el instante presente sin relación con otras dimensiones de la existencia ni con compromisos personales. La vida se convierte en una “simulación” sin una identidad fuerte y arraigada, en gran parte emotiva y provisional. Esto nos condena a una sociedad asentada en la pura diversidad de singularidades que conviven y se relacionan.

Aparentemente, todo cabe en una sociedad pluralista, pues se acepta serenamente todo, incluso la contradicción. Sin embargo, a nuestro juicio resulta paradójico que la cultura contemporánea valore la experiencia individual, lo singular y lo privado<sup>55</sup> al mismo tiempo que impone una globalización del pensamiento que tiende a ser único, lo que conduce precisamente a la disolución de todo pensamiento auténtico, ya que, si no es propio, no puede considerarse un pensamiento realmente ilustrado y crítico. Igualmente, se da también una uniformidad en la comprensión de la vida y en el comportamiento mediante la imposición de las diversas modas y estilos de vida que van sucediéndose. Es por ello por lo que defendemos que el individualismo posmoderno no es tan autónomo como parece. De hecho, la autonomía personal, la capacidad crítica y la autenticidad responsable son más modernas que posmodernas, puesto que se sustentan en determinados valores trascendentes y religiosos que han servido de

53 D. Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX, 51 (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 481.

54 Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1998), 107-113; H. Béjar, *El ámbito íntimo* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 211-224; Z. Bauman, *Vida líquida* (Barcelona: Paidós, 2006), 109-153.

55 Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, 21-25.



base al pensamiento moderno, como son la racionalidad, la justicia, la solidaridad y la libertad<sup>56</sup>.

En nuestra opinión, “el individualismo es la disolución del individuo”<sup>57</sup>. Cuando la sociedad deja de considerarse una estructura humana constitutiva, el sujeto personal corre el peligro de disolverse y, viceversa, cuando el sujeto se desdibuja, la vida social se empobrece. Podemos decir que el sujeto personal y la sociedad no sólo se necesitan mutuamente, sino, además, sus identidades crecen juntas. El individualismo, al mismo tiempo que rompe la sociedad generando división, intenta superar determinadas relaciones sociales consideradas tradicionales como la familia y la patria, e incluso religiosas como la Iglesia. Lipovetsky sostiene que en la sociedad posmoderna “los vínculos comunitarios tradicionales se desmoronan, pero se recomponen nuevas formas efímeras de “nosotros””<sup>58</sup>. Aun cuando se trate de un modo de relación social vago y deficiente, este efímero “nosotros” que se crea a través de encuentros personales – incluso en muchas ocasiones de una forma impersonal– mediante las nuevas tecnologías o por medio de infinitas plataformas de redes sociales, muestra la esencial dimensión comunitaria del hombre y su necesidad de establecer relaciones personales. Y es que necesitamos de los demás para poder llegar a ser plenamente nosotros mismos<sup>59</sup>.

56 Esta misma idea nos la recuerda Habermas cuando afirma que “el universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual, de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor” (J. Habermas, *Tiempo de transiciones* (Madrid: Trotta, 2004), 189).

57 G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid: Caparrós Editores, 1998), 223.

58 G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal* (Barcelona: Anagrama, 2003), 116.

59 San Agustín recoge perfectamente el sentido de esta idea en clave de mutualidad enriquecedora: todos somos seres carentes de algo, necesitamos de los demás para llegar a ser lo que estamos llamados a ser, todos podemos enriquecer al otro. Esta reciprocidad personalizante la desarrolla sobre todo en contextos socioeconómicos (ricos-pobres, señores-siervos) en: *Exposición de los Salmos*, 125, § 3; 69, § 7; “Sermón 259”, §5. El fundamento de su pensamiento se encuentra en Gál. 6, 2. Sin duda, esta idea tiene profundas derivaciones soteriológicas y educativas. Pueden consultarse dos estudios acerca de esta cuestión en: E. Gómez García, “Fijos los ojos en el samaritano. La conversión sinodal del incómodo caminar con los pobres”, en E. Somavilla (ed.), *La Iglesia y la sinodalidad* (Madrid: CTSA, 2022), 188 y “Entusiasmados por la atracción del amor. Apuntes de pedagogía cordial”, en S. Insunza y M.ª Paz Martín (eds.), *Ama y haz lo que quieras. Por una escuela empática y emocional* (Madrid: FAE, 2016), 79. Por otra parte, este pensamiento está siendo explotado tanto por el magisterio como por la teología. En cuanto a lo primero, el Papa Francisco afirma que “la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (*Laudato Si'*, n.º. 240). En cuanto a lo segundo, véase: A. Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2016), 49-80; I. D. Zizioulas, “Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patristico”, en J. Polkinghorne (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado* (Estella: Verbo Divino, 2013), 183-195; *Comunión y alteridad* (Salamanca:

Sin duda, la posmodernidad es el marco cultural desde el que hay que afrontar la realidad para pensar nuestra situación social, cultural y espiritual actual. La experiencia nihilista propia de este contexto posmoderno nos condena a un mundo sin fundamento que conlleva una vida sin sentido. Esta situación repercute también en el ámbito de la religión: por un lado, comienza a experimentarse una vivencia individualista de la fe a partir de la reforma luterana y su centramiento en la subjetividad. El creyente se encuentra directamente vinculado a Dios a través de la “*sola fides*” sin necesidad ni de la tradición ni de la comunidad, relegando la experiencia religiosa al ámbito privado de la conciencia individual; por otro lado, como hemos visto en Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios nos obliga a pensar la cuestión religiosa y la realidad de Dios.

Así, pues, la secularización posmoderna no elimina la cuestión ni ahorra el esfuerzo intelectual de pensar el problema de Dios y la presencia de la religión en la sociedad<sup>60</sup>. Esto llevó a teóricos como Harvey Cox que había planteado la desaparición de Dios<sup>61</sup> a replantear su pensamiento y hablar de un *revival* de lo sagrado<sup>62</sup>. Se constata, de este modo, el fracaso de la teoría clásica de la secularización, ya que se comienza a esbozar otros marcos interpretativos respecto a la reaparición, permanencia y auge del fenómeno religioso. Se produce un nuevo desvelamiento o una nueva forma de relacionarse con Dios. De hecho, nuestro tiempo contemporáneo se caracteriza justamente por este regreso, que lo convertiría en una época de actitud posmoderna y postsecular, esto es, superadora de la actitud moderna, la cual se definía por su esencial rechazo a lo religioso y a lo sagrado. Pero ¿qué Dios o dioses reaparecen? O mejor aún, ¿qué es lo que vuelve de la religión?

Sígueme, 2009), 13-128; J. M. Cabiedas, *Antropología de la vocación cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2019), 87-135.

60 Encontramos dos claros intentos de pensar a Dios en la actualidad, uno desde la filosofía –Jean-Luc Marion– y otro desde la teología –Adolphe Gesché–. Mientras que el filósofo francés plantea un modo no conceptual de hablar de Dios como fenómeno a partir del exceso y la saturación, el teólogo belga trata de pensar la cuestión de Dios desde la teología contemporánea y la sensibilidad del mundo que nos ha tocado vivir.

61 Cf. H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965).

62 Cf. H. Cox, *Fire from Heaven* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995). Encontramos también una evolución similar en el pensamiento de Berger desde su obra *Rumor de ángeles* (1969), donde sostiene que la religión está cada vez más marginada debido a la creciente influencia de la secularización, hasta su ensayo *Los numerosos altares de la modernidad* (2014), en el que presenta, por un lado, la coexistencia de diferentes religiones en un contexto pluralista, y por otro, la coexistencia del discurso secular y religioso, tanto en el ámbito individual como social. Es un fenómeno ya acreditado en nuestra época el llamado “retorno del sacro”. El mismo Habermas y otros sociólogos lo han venido detectando: J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Madrid: Paidós, 2009), 66-67.

### III. ¿REGRESO O RECONFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO?

En la actualidad, el ámbito de lo religioso se encuentra determinado fundamentalmente por tres grandes factores. En primer lugar, la secularización del estado y de la sociedad civil sigue extendiéndose cada vez más frente a las grandes confesiones religiosas. La indiferencia religiosa y teológica va *in crescendo* no sólo desde el punto de vista social, sino, también, científico y filosófico. Dios desaparece como fundamento de legitimación. Como afirma Weber, la ciencia “es ajena a la idea de Dios”<sup>63</sup> y justamente por esta razón ya no camina hacia Él. Desde un punto de vista filosófico, el agnosticismo y el relativismo van ganando terreno y “la secularización de la filosofía”<sup>64</sup> comienza a convertirse en un proyecto en expansión por todo el panorama filosófico actual. Dios ha dejado de ser la cosmovisión desde donde se comprende y se construye la realidad. Podría decirse que la progresiva secularización ha afectado a la comprensión del mundo en su totalidad.

En segundo lugar, los integristas y los fundamentalismos de las religiones históricas-positivas adquieren hoy más notoriedad. En ciertos sectores de la sociedad, las formas tradicionales de religión se afanan por superar el desafío de la modernidad, siendo la dimensión ideológica y la lucha por el poder cada día más visibles. Judíos, cristianos y musulmanes luchan en muchas ocasiones por la reconversión del mundo<sup>65</sup>. Sin embargo, a nuestro juicio y desde la perspectiva del cristianismo, el proyecto de una “nueva evangelización” de la cultura occidental europea estaría abocado al fracaso si con ello se pretendiese una restauración del modelo de cristiandad<sup>66</sup>. Creemos que “el problema no es ya la cristianización o reevangelización de la sociedad, al menos en Europa, sino su humanización y profundización para sacarla de la dinámica decadente de “pan

63 M. Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 206.

64 G. Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (Barcelona: Gedisa, 1992).

65 Es lo que en el ámbito cristiano se ha llamado “invierno eclesial” (Karl Rahner) o “segundo periodo postconciliar” (Jesús Espeja). Sobre la noción “invierno eclesial, que no es propiamente de Rahner, aunque él la prodigó, consúltese por ejemplo su entrevista pocos meses antes de fallecer: K. Rahner, “Me Hubiera gustado haber tenido más amor y valentía”, *Vida Nueva*, n.º. 1461 (1984): 609-610. Es más bien Codina quien explicita directamente este término en: V. Codina, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa* (Maliaño: Sal Terrae, 1994), 143-159; *Para comprender la eclesiología desde América Latina* (Estella: Verbo Divino, 2008), 171-173; *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial* (Barcelona: CiJ, 2006). Respecto al “segundo periodo postconciliar”, véase: J. Espeja, *Iglesia en camino* (Madrid: San Pablo, 1993), 173-206. Puede consultarse también un estudio sobre toda esta cuestión en: E. Gómez García, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2012), 667-671.

66 Cf. J. A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006), 194.

y circo”, que acaba convirtiendo a la religión en una mera institución terapéutica para soportar la frivolidad y superficialidad de la sociedad”<sup>67</sup>.

En tercer lugar, el debilitamiento de la función de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha propiciado la proliferación de sectas y nuevas espiritualidades. El desencanto ante las instituciones, la desconfianza en la racionalidad moderna y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad en la que predomina el anonimato y la burocracia ha propiciado una demanda espiritual en todos los ámbitos. Se está convirtiendo en algo muy común que el hombre, cada vez más proclive a desequilibrios emocionales, busque algo más: terapias, espacios y tiempos de retiro, técnicas de meditación y de relajación, etc. Todas ellas, en realidad, son experiencias alternativas que mantienen ciertas similitudes con lo religioso. Y es que el hombre posmoderno no tiene dificultad alguna en mantener ciertos modos existenciales compatibles con lo religioso, siempre que ello no implique necesariamente una adhesión a los contenidos de la fe. También se busca lo misterioso y exotérico, que termina desembocando en una especie de “religión a la carta” que desafía la legitimidad y la plausibilidad de las instituciones religiosas tradicionales.

Después de la segunda guerra mundial parecía que el dominio público había conquistado una autonomía definitiva respecto de la religión, viéndose ésta restringida a la esfera privada de la conciencia individual o familiar. La religión deja así de inspirar el orden de la sociedad. En la década de los sesenta, el vínculo entre la religión y el orden social continúa debilitándose considerablemente, creando una situación preocupante en algunos grupos religiosos. Es por ello por lo que algunas instituciones religiosas intentaron adaptar sus doctrinas y creencias a la mentalidad “moderna” de la sociedad. La más espectacular de estas empresas fue el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia católica buscó un *aggiornamento* o una “puesta al día” de sus doctrinas, creencias y formas de vida. Fenómeno similar se produjo en el mundo musulmán donde se intentó también “modernizar el islam”.

A lo largo de la década de los setenta tiene lugar la modernización del catolicismo tras Concilio Vaticano II. Hay un intento de hacer llegar a la sociedad y cultura del momento todos los frutos cosechados en dicho concilio. Podría decirse que se produce una inculturación de la doctrina religiosa católica en los diferentes contextos socioculturales. Comienza la interacción entre la filosofía crítica, el comunismo y la teología cristiana. Surgen diferentes movimientos como la teología de la liberación (1968) y las llamadas “comunidades de base”,

67 J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* (Madrid: Trotta, 2001), 213-214.

con una clara tendencia al compromiso político y un afán de hacer de la fe un elemento que impulse el cambio social. Kepel sostiene que los setenta “fueron una década bisagra para las relaciones entre religión y política, que en el último cuarto de nuestro siglo están sufriendo una transformación inesperada”<sup>68</sup>. Huntington analiza también este mismo problema, pero desde la perspectiva de un “choque de civilizaciones”<sup>69</sup>, que implica también a los credos religiosos, especialmente monoteístas.

A partir de los ochenta, la tendencia de “modernización” y “acomodación” de la religión al contexto actual se paraliza tratando de superar la crisis de la modernidad. El nuevo discurso religioso que surge ya no trata de adaptarse a los valores de la modernidad, sino, por el contrario, “de devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándolo si es necesario [...] Ya no se trata de un *aggiornamento* sino de una “segunda evangelización de Europa””<sup>70</sup>. De este modo, el panorama religioso cambia radicalmente. En contra del pronóstico ilustrado y de los maestros de la sospecha, los sociólogos de la religión comienzan a hablar de la “persistencia de la religión en el mundo moderno”, de un “resurgimiento religioso”, de un “revival de lo sagrado”, en definitiva, de cómo “la religión retorna a la ciudad secular”<sup>71</sup>. Esta pervivencia “deja constancia del hecho de que la religión se muestra altamente resistente a desaparecer”<sup>72</sup>, lo que a su vez está “desmintiendo los pronósticos que la crítica clásica de la religión del siglo pasado y de las primeras décadas del actual había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de una manera aún más contundente, sobre el final de las llamadas “religiones universales”, en especial del cristianismo”. La conclusión que se alcanza es que “con todo, por más paradójico que pueda parecer, en el momento presente, en plena (pos)modernidad, nos encontramos, por lo menos desde una óptica “ilustrada”, ante un sorprendente retorno de la religión o tal vez sea más exacto hablar de una revi-

68 G. Kepel, *La revancha de Dios*, 13.

69 S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona: Paidós, 1997). Puede consultarse un estudio sobre el choque de culturas desde una perspectiva religiosa en: E. Gómez García, “Interrogante siempre antiguo y siempre nuevo. A manera de presentación”, en E. Gómez García y E. Somavilla, *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?* (Madrid: CTSA, 2023), 13-25.

70 G. Kepel, *La revancha de Dios* (Madrid: Anaya, 1991), 14. Véase, también: J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1993), 197-238.

71 Cf. I. Sotelo, “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 38-43 y H. Cox, *La religión en la ciudad secular* (Santander: Sal Terrae, 1984), 9.

72 I. Sotelo, “La persistencia de la religión en el mundo moderno”, 39.

viscencia de la religiosidad a causa de la estampa psicologizante que caracteriza el momento actual”<sup>73</sup>.

Nosotros, en cambio, nos atrevemos a hablar de la persistencia de la religión pero en un tono no tan eufórico, ya que la no desaparición de la religión es un hecho que ha ido acompañado también de “la proliferación de nuevos movimientos religiosos que ha llevado a algunas a calificar nuestro tiempo de una época de efervescencia religiosa”<sup>74</sup>. En la actualidad nos encontramos ante una caótica multitud de religiones, confesiones, espiritualidades, sectas, grupos y movimientos religiosos. Tal y como afirma Champion, “el mundo occidental se encuentra marcado hoy en día ante todo por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles”<sup>75</sup>. Este hecho genera síntomas de malestar que afectan a las condiciones religiosas de la misma cultura y sociedad en general. De ahí que nos atrevamos a preguntarnos si ante la propagación del “retorno de lo religioso” no debemos de hablar también de una “diseminación” o “descomposición de lo religioso”<sup>76</sup>. A nuestro juicio, el problema no se reduce simplemente a si existe o no un “revival de lo religioso” o de lo “sagrado”, sino, más bien, a qué religión retorna y cómo resurge. De las respuestas que se den a estos interrogantes dependerá en gran medida el que se pueda continuar hablando o no de secularización.

Champion sostiene que, a partir de la segunda mitad de los años setenta, comienza a surgir en el ámbito de lo religioso, bajo el signo de la “contracultura”, una “nebulosa mística-esotérica” compuesta por diferentes grupos o movimientos e integrada por una multitud de sincretismos esotéricos provenientes principalmente de las religiones orientales<sup>77</sup>. Estos nuevos movimientos alternativos, entre los que se encuentra la *New Age*, buscan una “transformación” o “libera-

73 Ll. Duch, “La religió: universal cultural”, *Qüestions de vida cristiana*, n.º 188 (1997): 22 y 25, respectivamente. Para un estudio más *in extenso* acerca de la evolución de los pronósticos de la secularización, consúltese: R. Blancarte, “Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, n.º 30 (2012): 59-81.

74 J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 5.

75 F. Champion, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en J. Delumeau (dir.), *El hecho religioso* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 709.

76 Cf. F. Champion, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, 724ss. A este respecto, véase también el estudio en el que varios especialistas responden a diversas cuestiones actuales de religión entre las cuales se encuentra el “retorno de lo sagrado”: É Poulat et al., “Réponses à l’enquête”, *Esprit*, n.º 233 (1997): 31-89.

77 Cf. F. Champion, “La nébuleuse mystique-ésotérique”, en F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l’émotion en religion* (Paris: Centurion, 1990), 17-69.

ción terapéutica”<sup>78</sup>. Mientras que la mística tradicional<sup>79</sup> trata de orientar al sujeto religioso hacia la “salvación” en “otra parte”, o sea, “fuera del mundo”, la mística-esotérica contemporánea intenta hallar la “felicidad” en “este mundo”. Esta liberación exige, por un lado, una ascesis intramundana y, por otro, una revalorización prioritariamente del cuerpo, puesto que éste es un “valor en sí” y un “instrumento precioso”. Podemos decir que, en este tipo de movimientos, existe un verdadero culto al cuerpo, muy propio de los modelos orientales. Esta orientación mística-esotérica intramundana implica necesariamente una continuidad entre lo “espiritual” y lo “terapéutico”, en tanto que el ser humano es *uno* y el cuerpo debe participar también del perfeccionamiento de la *conciencia*. De ahí que estos movimientos pongan tanto de relieve los ejercicios corporales y espirituales que conducen al individuo hacia su integridad.

Una de las consecuencias más significativas que se derivan de esta mística-esotérica actual consiste en que el sujeto religioso ya no se mueve en el orden de las creencias, sino, por el contrario, en el horizonte de la experiencia. Por decirlo de otro modo, ya no se trata de creer sino de experimentar. En esta nueva religiosidad —o, más bien, pseudo-religiosidad— no existe ninguna autoridad “oficial” y “eterna” que regule los diversos caminos de liberación terapéutica. De este modo, tanto la verdad como la transformación, liberación y salud se alcanzan mediante un proceso *interno* en el que el individuo se relaciona consigo mismo a través del autoconocimiento y autocontrol. Pero la mística-esotérica-terapéutica contemporánea está subordinada no sólo al “principio de singularidades individuales” y de “potencial humano”, sino, además, al “principio de universalidad”, del que se deriva el carácter holístico y el eclecticismo propio de la mística-esotérica, al considerar los diferentes movimientos y tradiciones religiosas como “modos diversos” de una misma “tradición primordial”. La conclusión que alcanzamos es que en esta nebulosa mística-esotérica todo puede ser combinado del modo que más “guste”, pues todo está en función de los grandes “arquetipos” (K. Jung) religiosos y míticos de la humanidad (M. Eliade) de los que se parta.

Es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que más que un “retorno de la religión”, pues ésta nunca ha desaparecido de la estructura social y cultural, se produce una “diseminación” o “descomposición” de las religiones universa-

78 M. Ferguson, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo* (Barcelona: Kairós, 1994), 74ss.

79 Es interesante el análisis que realiza Weber de la mística tradicional y de los diferentes caminos de salvación y su influjo en los diversos modos de vida. Para esta cuestión, consúltese: M. Weber, *Economía y sociedad* (México: FCE, 1980), 420-452.

les en una multitud de nuevos movimientos o sensibilidades religiosas alternativas. En definitiva, esta nebulosa mística-esotérica no consiste más que en un entramado de “religiones emotivas”<sup>80</sup>. Ya William James defendió que lo esencial de la religión no hay que buscarlo en el ámbito de lo social ni mucho menos a partir de simples especulaciones, sino, más bien, en la “experiencia interior” –Schleiermacher señaló en el “sentimiento”<sup>81</sup>– del hombre que entra en contacto con el “orden de lo invisible”, en donde los enigmas del “orden natural” quedan resueltos<sup>82</sup>. Podemos decir que para estos movimientos religiosos contemporáneos al principio existía la emoción, pero a lo largo de la historia de las religiones las instituciones y la filosofía han procurado siempre “domesticar” la emoción o el sentimiento religioso<sup>83</sup>. En la actualidad observamos cómo existe una tendencia que va en contra de esa “domesticación institucional y racional” de la emoción religiosa. Esto explica que el “retorno de lo religioso-emotivo” conduzca claramente al declive de la religión institucionalizada, algo que se percibe claramente en la muerte de las acciones simbólicas rituales y en el consiguiente daño de la comunicación y de la comunitariedad que ellas garantizan<sup>84</sup>.

Si la modernidad desencantó el mundo, ahora en plena posmodernidad las instituciones religiosas tradicionales parecen estar también desencantando al mundo. De hecho, podemos observar aquí la paradoja del “retorno de lo sagrado”: ante la profunda experiencia moderna de la “muerte de Dios” y el declive de las instituciones religiosas, las “cuestiones religiosas”, o mejor aún, las “cuestiones de sentido” siguen ocupando –subrayamos paradójicamente– un lugar primordial en las consecuencias de la modernidad. La “muerte de Dios” ha sido reemplazada por el “retorno de lo religioso”, de lo “sagrado”, e incluso de lo “reprimido”, mientras que el “metarrelato del sentido” (monoteísmo) está siendo desplazado con más fuerza que nunca por una “pluralidad de relatos del sentido” (politeísmo). Si analizamos detenidamente estos movimientos religiosos emocionales observamos que poseen una doble cara: por un lado, son por-

80 Para de un estudio más *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: D. Hervieu-Léger, “Renouveaux émotiionnels contemporains”, en F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l’émotion en religion*, 219-248.

81 F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos, 1990), 35.

82 W. James distingue entre “religión personal” y “religión institucional” o entre “religión de primera mano” y “religión de segunda mano”. En su opinión, lo esencial de la religión se encuentra en la “religión personal”, ya que la “religión institucional” es un modo de expresión secundaria. Encontramos otros autores como J. Wach que diferencia entre “experiencia religiosa” y “expresión religiosa”, o R. Bastide que opone “religiones vividas” a “religiones en conserva”, o H. Bergson que separa la “religión dinámica” o “abierta” de la “religión estática” o “cerrada”.

83 La ilustración es un claro ejemplo de “domesticación” de lo emocional.

84 Cf. B.-C. Han, *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020).



tadores de una crítica de los modelos históricos institucionales, que han devenido a lo largo del tiempo en una “rutina”, por otro, ofrecen a sus adeptos un espacio liberado del dominio asfixiante de la razón a partir del cual pueden tener una experiencia directa de lo “sagrado”.

Igualmente, percibimos que en estos movimientos se acepta, aunque sea pasivamente, una “privatización” de las experiencias religiosas. En su propia dinámica de “recomposición ecléctica”, la religiosidad posmoderna se inscribe bajo el signo de la “fluidez” y de la “movilidad” en el interior de un universo cultural, social y político que se encuentra dominado por una realidad predominantemente pluralista. Este pluralismo afecta, sin duda, al ámbito religioso en tanto que desacredita la pretensión de verdad de las grandes tradiciones religiosas. Desde esta perspectiva, la secularización posmoderna reconoce las distintas opciones, pero elimina sus diferencias en lo que a contenidos específicos de verdad se refiere. Se impone la necesidad de que nada sobresalga, de que todo forme parte de esa masa en la que todas las opciones y todos los relatos compadecen sin pretensiones de ser distintos los unos de los otros. Podemos decir que “la posmodernidad tiende hacia un monismo panteísta holístico, que se obtiene mediante una metamorfosis de las diferencias. De este modo, logra conjugar, de manera singular, religiosidad y nihilismo”<sup>85</sup>. El cumplimiento de este proceso de desestabilización que provoca el pluralismo en el orden social conduce a lo que Nietzsche anunció, desde una perspectiva filosófica, como la llegada de la era del nihilismo. Indudablemente, nos encontramos ante una sociedad plenamente pluralista que, sin embargo, se encuentra en una clara situación de incertidumbre y de vacío<sup>86</sup>. A nuestro juicio, la sociedad pluralista contemporánea vive inmersa en plena “era del riesgo”<sup>87</sup>, intentando subsistir en “un mundo sin hogar”<sup>88</sup>. João Manuel Duque sostiene que “el hombre de esta época es o un hombre desesperado ante la falta de orientación, o un hombre que se habitúa a vivir en el vacío, que ha aceptado ser habitante de este nihilismo radical. El primero sería el hombre trágico del existencialismo, marcado por el absurdo de la vida y en una constante búsqueda de una razón que lo libere del consecuente suicidio”<sup>89</sup>.

85 M. Borghesi, *Secularización y nihilismo* (Madrid: Encuentro, 2007), 5.

86 Cf. D. Bell, *The cultural contradiction of capitalism* (Londres: Heinemann, 1976), cap. 1.

87 A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 15-59 y *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona: Península, 1997), 231-263.

88 P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* (Santander: Sal Terrae, 1979).

89 J. M. Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), 131. Como ya hemos indicado anteriormente, recuérdese el caso ejemplar de Albert Camus sobre todo en su obra *El mito de Sísifo*.

Pero esta tendencia en contra de la institución tradicional religiosa no ha surgido de un modo espontáneo al menos en Europa, sino que, en nuestra opinión, es consecuencia lógica e histórica de un proceso de desestabilización de la autoridad eclesiástica ortodoxa que comenzó con la reforma protestante. Nos atrevemos a afirmar que la situación religiosa actual, al menos en Occidente, es en gran parte el cumplimiento del espíritu subjetivista y de libre interpretación de los textos sagrados iniciado por el librepensamiento propio del protestantismo<sup>90</sup>. Sin duda, la desinstitucionalización posmoderna de lo religioso es el resultado, al menos en parte, de una recaída en la subjetivización cristiana de la experiencia religiosa. Desde esta perspectiva, la consideración de Gauchet de que el cristianismo-protestante es “la religión de la salida de la religión”<sup>91</sup> es totalmente correcta. El protestantismo es una “fuerza secularizante”<sup>92</sup> que contribuye a generar una “religión privada” tan pronto como plantea que la relación con la divinidad debe ser individual, “directa y totalmente interior”<sup>93</sup>. Opera así una “legitimación del foro interno separado de la norma colectiva”<sup>94</sup>, todo lo cual tiene un efecto desestabilizador radical en el modelo histórico institucional del cristianismo oficial, caracterizado por la tradición y la sacramentalidad<sup>95</sup>.

El rechazar todo el control institucional de las creencias y de las prácticas religiosas en nombre de una experiencia personal, los adeptos de la nebulosa mística-esotérica se inscriben necesariamente en la “lógica de la chapuza subjetivista”. En estos movimientos religiosos alternativos, las creencias y prácticas son “legitimadas” por la autoridad carismática personal del maestro o del gurú, con el que los adeptos están “atados” o “religados” sólo por la “emoción” que dependiendo de los casos puede ser más o menos fuerte y duradera. También existe otro tipo de adeptos que prefiere no inscribirse en una tradición concreta y picotear a su gusto entre todo el panorama religioso cogiendo de aquí y de allí aquello que más le conviene. Ante toda esta producción religiosa posmoderna, ¿hasta qué punto podemos concluir en un “retorno de la religión, de lo religioso y de lo sagrado” y no más bien en una “descomposición o diseminación de la religión”, que no haría sino emerger una nueva configuración de lo religioso que

90 Respecto al librepensamiento propio del protestantismo y al deslizamiento hacia el secularismo racionalista, consúltense: J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la Religión*, 93-111.

91 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005), 145.

92 J. Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 22.

93 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 95.

94 M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 95.

95 Cf. H. Menke, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (Barcelona: Herder, 2014).

rompe todos los imaginarios de continuidad, de memoria colectiva y de tradición histórica?

Ciertamente, vuelve lo sagrado, pero tan pronto llega se *camufla diseminándose*. Este camuflaje conduce a la confusión, puesto que, desde esta perspectiva, lo sagrado o bien puede estar por todas partes o bien no estar en ninguna. Esta “descomposición” de lo sagrado es consecuencia de la *subjetivización* de la relación del sujeto “creyente” con la(s) tradición(es) religiosa(s). La subjetividad individual se establece como el “criterio último de verdad” que regula las necesidades personales y la práctica religiosa “a la carta” de cada uno. Lipovetsky nos presenta cómo “retorna lo sagrado” y algunas de sus consecuencias en su obra *La era del vacío*:

“El proceso de personificación tiene por efecto una deserción sin precedentes de la esfera sagrada, el individualismo contemporáneo no cesa de minar los fundamentos de lo divino. [...] Es más, la propia religión ha sido arrastrada por el proceso de personalización: se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Coran, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad caleidoscópica del supermercado y del autoservicio. El *turnover*, la desestabilización ha revestido lo sagrado de la misma manera que el trabajo o la moda: un tiempo cristiano, algunos meses budista, unos años discípulo de Krishna o de Maharaj Ji. La renovación espiritual no viene de una ausencia trágica de sentido, no es una resistencia al dominio tecnocrático, es el resultado del individualismo posmoderno reproduciendo su lógica flotante. [...] Lejos de ser antinómico con la lógica principal de nuestro tiempo, el resurgimiento de las espiritualidades y esoterismos de todo tipo no hace sino realizarla aumentando el abanico de elecciones y posibilidades de la vida privada, permitiendo un cóctel individualista del sentido conforme al proceso de personalización”<sup>96</sup>.

#### IV. LA RELIGIÓN A LA CARTA

Este contexto social, cultural y religioso posmoderno, condicionado fuertemente por el materialismo, el nihilismo y el individualismo, conduce sin duda a la privatización de la religión que, a nuestro juicio, es anterior —como veremos— a la sociedad de consumo. Pensamos que la privatización de lo religioso fue más bien una consecuencia del destierro de la religión institucional de muchos de los ámbitos de la vida social moderna. Cuantiosas instancias institucionales que na-

96 G. Lipovetsky, *La era del vacío*, 118-119.

cieron en contextos plenamente religiosos —derecho, educación, salud, bienestar, libertad, democracia— han terminado desvinculándose de sus orígenes propiamente religiosos, proclamando así su independencia. No obstante, encontramos diversos límites en este proceso emancipatorio respecto a la religión, ya que la esfera pública nunca ha estado completamente vacía de elementos religiosos. Recordemos, por ejemplo, cuatro sucesos simultáneos, aunque inconexos, en los que la religión entró a lo largo de la década de los ochenta nuevamente en el ámbito público de la contestación moral y política: la revolución islámica en Irán, la creación del sindicato *Solidarność* en Polonia, el papel del catolicismo en la revolución sandinista y en otros conflictos políticos de América Latina y el resurgir del fundamentalismo protestante en la escena política norteamericana<sup>97</sup>.

Aun así, es cierto que la vida privada —o mejor aún, el ámbito extrainstitucional— se muestra cada vez más como el ámbito natural de la religiosidad. Podemos decir que la religión se expande en esferas menos visibles que las institucionales y públicas. Allí los individuos son libres de escoger por sí mismos qué hacer con su tiempo, con su vida, con sus hogares, con sus cuerpos y, cómo no, con sus dioses. Ya en la década de los ochenta algunos sociólogos como Daniel Bell consideraron negativamente este cambio argumentando que a menos que el renacimiento religioso no volviese a llenar el vacío de creencia moderno, se acabaría perdiendo todo sentido de orden en el cosmos, de humildad y de cuidado del otro<sup>98</sup>. Igualmente, Robert Bellah lamentaba estas tendencias individualistas, que entiende como diversos “enclaves de modos de vida” con claras connotaciones de superficialidad y narcisismo mutuo<sup>99</sup>.

En nuestra opinión, la privatización de la religión alcanza su culmen con la llegada de la cultura de consumo, en la que se desarrolla la actitud de escoger de aquí y de allí entre la multitud de sincretismos esotéricos que forman el supermercado espiritual actual. La actividad religiosa es cada vez más una cuestión de elección personal o de la voluntad, al igual que para una gran parte de individuos de esta sociedad posmoderna la identidad religiosa es frecuentemente objeto de combinaciones con el fin de crear un *collage* de creencias y prácticas. Es ya muy común encontrar personas que afirman tener una posición religiosa completamente convencional con el despreocupado añadido de otros elementos pertenecientes a otras religiones, ya sea de origen místico, astrológico, feng shui,

97 Puede consultarse un análisis pormenorizado de cada uno de estos acontecimientos en: J. Casanova, *Public religions in the modern world*, 75-210.

98 Cf. D. Bell, *The cultural contradiction of capitalism*, 156.

99 Cf. R. Bellah et al., *Habits of the heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), 74.

shiatsu, reiki, yoga u otros. Muchos creyentes posmodernos construyen sus identidades religiosas a partir de diversas fuentes, siendo capaces de mantener ciertas combinaciones de ideas, creencias y prácticas que alguna vez se tuvieron por difícilmente compatibles. El caso típico lo encontramos en los cristianos liberales que combinan su fe con la creencia en la reencarnación<sup>100</sup> o en los católicos que no asisten regularmente a las celebraciones religiosas, pero luego se inspiran selectivamente en creencias y prácticas y vuelven a su religión sólo para las ceremonias de iniciación. En realidad, no se trata más que de consumidores religiosos selectivos. El mundo religioso contemporáneo se asemeja a un supermercado de *souvenirs* en el que los consumidores religiosos deciden comprar aquellos elementos culturales exóticos que mejor adornan su propio panteón personal<sup>101</sup>.

De este modo, el hombre posmoderno, ya sea como individuo o como grupo, construye sus “realidades absolutas” “a la carta”, según sus gustos y deseos: el culto al cuerpo, el bienestar, la salud, etc. No cabe duda de que en esta “religión del hombre”, de claro signo narcisista, es fácilmente reconocible el hedonista sagrado moviéndose de iglesia en iglesia, de confesión en confesión, en busca de experiencias y estímulos nuevos, sin detenerse siquiera lo suficiente como para implicarse seriamente en ninguna de ellas. Sin duda, son individuos con una creencia sin pertenencia, pues habilita al creyente para seleccionar bajo su propia voluntad entre los diversos bienes religiosos que se ofrecen y para modelar su vida a partir de la variedad de estilos de vida y de subculturas.

Desde nuestra perspectiva, es absolutamente cuestionable la naturaleza de lo religioso en su forma posmoderna. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de formas posmodernas de lo religioso? A que, pasando por la “reducción antropológica” de Feuerbach<sup>102</sup>, la religión llega a ser, por primera vez, “humana” en tanto que deviene rápidamente en una producción idolátrica por parte del hombre. En los diversos modos posmodernos de lo religioso, “el hombre es el comienzo, centro y fin de la religión”<sup>103</sup>, pues no se trata más que de una creación humana. En el tránsito de la Edad Media a los tiempos modernos y de éstos

100 Cf. T. Walter – H. Waterhouse, “A very private belief. Reincarnation in contemporary England”, *Sociology of Religion*, vol. 60, nº. 2 (1999): 187-197.

101 Cf. W. Clark Reef, “God is in the details. Reflections on religion’s public presence in the United States in the mid-1990s”, *Sociology of Religion*, vol. 57, nº. 2 (1996): 149-162 y E. Bailey, *Implicit religion* (Londres: Middlesex University Press, 1998).

102 El método feuerbachiano consiste en “reducir todo lo sobre-natural, mediante el hombre, a la naturaleza, y todo lo sobre-humano, mediante la naturaleza, al hombre; pero siempre a base de hechos y ejemplos visibles, históricos, empíricos” (L. Feuerbach, “Philosophische Kritiken und Grundsätze”, en *Sämtliche Werke*, vol. II (Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959), 390).

103 L. Feuerbach, “Das Wesen des Christenthums”, 222.

a la posmodernidad “se ha producido el paso del “*homo religiosus*” al “*homo indifferens*” para comenzar a dar paso a un “retorno de lo sagrado” de nuevo cuño y con unas formas de religiosidad con centro y base en el mismo individuo”<sup>104</sup>. Puede decirse que estos movimientos religiosos alternativos no rechazan tanto las religiones históricas-positivas, sino que las abren, en principio de un modo ilimitado, a unas posibilidades de *invención*, de *bricolaje* y de *manipulación ecléctica* de los dispositivos de sentido provenientes de esas tradiciones religiosas. Consideran las distintas religiones históricas-positivas como acervos u ofertas de experiencias, prácticas, métodos y sugerencias de las que se puede elegir, mezclar y componer “a la carta” según los gustos y necesidades. Es por ello por lo que defendemos que más que de un “retorno” se trata de un “paso” definitivo de la(s) religión(es) de la *transcendencia* a las religiones de la *inmanencia*. Esto explicaría el porqué actualmente ocupa un lugar tan destacado el “retorno de la gnosis”<sup>105</sup>. Las producciones religiosas posmodernas<sup>106</sup>, incluidos muchísimos creyentes que se consideran aún pertenecientes a alguna de las religiones históricas-positivas, ya no se estructuran en torno al eje vertical “trascendencia/inmanencia”, “más allá/más acá”, sino, más bien, alrededor de un eje horizontal “sentido/no sentido”, “vida/muerte”, “salud/enfermedad”, etc. En otras palabras, es la función *terapéutica* lo que predomina en estas formas posmodernas de religión, en las que Dios y la Trascendencia ya no son necesarios ni posibles<sup>107</sup>. El caso paradigmático lo encontramos en la *New Age*.

Evidentemente, esta religión de consumo “a la carta” varía mucho según los países y las regiones, aunque ciertamente es en Estados Unidos donde es más evidente y avanzada que en ninguna otra parte del mundo. De hecho, en los últimos años ha habido en el área de la sociología de la religión un debate acerca de hasta qué punto el paradigma de la secularización de origen europeo se asemeja al paradigma de los Estados Unidos o al de otras situaciones. En el caso europeo, pensamos que el avance de la secularización se debe fundamental-

104 M. A. Medina, “Desafíos para creer, hoy”, *Theologica*, vol. 47, n.º 1 (2012): 38.

105 Cf. S. Abbate, “La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre”, *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 66, n.º 154 (2017): 411-425.

106 Danièle Hervieu-Léger denomina a estas nuevas religiosidades contemporáneas como “producciones religiosas de la modernidad”. A este respecto, véase: D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Cerf, 1993), 9. Nosotros, en cambio, preferimos hablar de posmodernidad, ya que el abordaje de la cuestión religiosa en la modernidad y en la posmodernidad es profundamente diferente. Mientras que la modernidad se definía por su esencial rechazo a lo religioso, la posmodernidad se define por su acercamiento nihilista a lo religioso.

107 Si bien es cierto que la “nueva religiosidad mística-esotérica” habla de Dios, este Dios ya no es concebido ni como persona ni como trascendente al mundo, sino como una “fuerza” o “potencia” impersonal que lo penetra e invade todo, como una “energía” immanente en el hombre. Sin duda, estas pseudo-religiones devienen fácilmente en un panteísmo.

mente a la combinación de la pérdida de la adhesión a las instituciones religiosas tradicionales y un mercado religioso abierto con un mayor grado de flexibilidad y de impredecibilidad que daría lugar a la creación de un sinnúmero de producciones religiosas posmodernas.

Sin duda, la decadencia de las grandes tradiciones religiosas de Occidente ha ido acompañada de un despliegue de una multitud de movimientos religiosos con una gran variedad de finalidades. Es cierto que los grandes relatos de la modernidad y del Occidente cristiano han decaído en cierto sentido, pero ¿significa esto que ya no se dispone de narraciones o de historias que contengan aspectos religiosos o sagrados? Bajo nuestro punto de vista, pensamos que indudablemente siguen existiendo grandes relatos religiosos a partir de los cuales los diferentes creyentes pertenecientes a las grandes tradiciones religiosas configuran su vida y dan sentido al mundo y a la historia. El gran problema que vislumbramos es que esta cultura y sociedad posmoderna regida por el materialismo, el nihilismo y el individualismo conduce a la creación de relatos e historias mucho más fluidas, maleables y personalizadas. En nuestra opinión, la privatización de la religión junto con la sociedad de consumo actual condena a la religión a su propia destrucción, al menos a las grandes religiones históricas-positivas. De hecho, se piensa hoy en las instituciones religiosas tradicionales, que fueron una vez los canales del significado, más como meros depósitos de conservación cultural que como instituciones sociales.

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS RETOS DE LA SECULARIZACIÓN POSMODERNA A LAS RELIGIONES UNIVERSALES

El actual contexto de la posmodernidad, la globalización y el pluralismo sociocultural ofrece, sin duda, un nuevo marco interpretativo para las religiones y, en concreto, para el cristianismo, pues, ciertamente, es la tradición religiosa más afectada por este novedoso horizonte que se impone.

El materialismo, el nihilismo y el individualismo no sólo han debilitado el mundo del sentido y la experiencia mística, de trascendencia y religiosa en las personas, sino, también, la experiencia humana. Como reacción a esta época de carencia de sentido y de incertidumbre han surgido nuevos movimientos religiosos alternativos, que no son más que una especie de “rumor de ángeles”, de “religiones sin Dios”, que se mueven en el ámbito de la Nueva Era y del nuevo

gnosticismo<sup>108</sup>. González-Carvajal sostiene que “la expresión “religiones sin Dios” parece contradictoria en sus propios términos. De hecho, la mayoría de los teólogos dirán que “religiones sin Dios” es lo que siempre se ha llamado idolatría”<sup>109</sup>. A nuestro juicio, la religión es uno de los lugares más sensibles para captar el malestar y los problemas de la sociedad. De hecho, si analizamos los modos en los que se presenta la religiosidad posmoderna nos topamos con los problemas que inciden directamente en la realidad sociocultural. Son muchos los factores, aunque nosotros nos hemos atrevido a señalar algunos como denominadores comunes en toda esta ambigüedad religiosa: el nihilismo, el individualismo, la privatización de las experiencias religiosas, el pluralismo y la manipulación por el mercado religioso.

Muchos de estos nuevos caminos de espiritualidad son publicitados bajo el rótulo de una ruptura vendida como novedad, aunque por más discutible que sea y en la mayoría de los casos esta originalidad venga dada por un sincretismo de elementos viejos. La pretensión de estos movimientos es señalar la novedad, la idea de un nuevo comienzo e iniciación en un camino espiritual nuevo: hasta ahora han reinado las viejas prácticas religiosas, ahora se inicia una nueva era de lo sagrado. Estamos ante una sociedad con “cosmovisiones descentradas” en las que todo es bueno y aceptable mientras contribuya a la búsqueda de sentido, de la verdad y del desarrollo personal bajo el primado del individuo. Desde esta perspectiva, las religiones quedan reducidas a su función terapéutica, que contribuye a la búsqueda de la verdad personal, experiencial y de identidad con adaptaciones de “religiosidad a la carta”. En realidad, son tendencias religiosas dispares que tratan de buscar la seguridad en lo absoluto de una revelación o gnosis. Su acento no está en la ortodoxia, ni en la fidelidad a una doctrina e institución religiosa, sino, más bien, en la *experiencia personal de reencuentro* con lo absoluto que cada uno vive a su modo y que contribuye a que cada uno reconstruya lúdicamente “su” ámbito de lo sagrado.

Nos hallamos, por tanto, ante una sensibilidad religiosa difusa, eclética, basada en elementos de la tradición cristiana, con el despreocupado añadido de otros elementos pertenecientes a otras religiones –especialmente las orientales– y con constantes referencias cósmicas, hermenéuticas, psicológicas y humanistas. Esta mezcla compone el nuevo culto, con un perfil difuso y una afiliación fluida y cambiante. Esta reconfiguración de lo religioso plantea serios retos a las religiones histórico-positivas, puesto que este “revival posmoderno de lo

108 Sobre el nuevo gnosticismo se manifiesta el magisterio de la Iglesia católica en: LF. 47; EG. 94; PD. 2-3, 11, 14.

109 L. González-Carvajal, *Luces y sombras de la cultura actual*, 71.



sacro” trae consigo una religiosidad sin religión, metamorfoseada, esotérica, emotiva, terapéutica, con una tendencia hacia lo oriental, una fascinación por lo oscuro y una recolocación de la trascendencia al plano de lo immanente; en definitiva, no se trata más que de una “religión a la carta”.

Los seguidores de estas nuevas religiosidades alternativas se declaran “personas religiosas” que “creen en Dios” pero que no quieren pertenecer a una religión o Iglesia alguna, rechazan los grandes relatos e imponen un movimiento irreversible de subjetivización donde cada uno valida su sistema de creencias y prácticas religiosas en relación con su experiencia, su emoción y su conciencia, producen su propia religión mediante una selección de elementos religiosos “a la carta”, rechazan todo modelo de religión trascendente desplazándose hacia otros modelos de naturaleza immanente, buscan liberarse de miedos, angustias, culpabilidades, etc., intentando encontrar un equilibrio psíquico, emocional y bienestar corporal. Frente a todos estos desafíos, surge la reacción fundamentalista normalmente en el seno de las grandes instituciones religiosas tradicionales, como intento de caminar por la vía de la “redogmatización” y de una purificación de la religiosidad que vuelva a la tradición y los orígenes.

Estos cambios de paradigma son lo suficientemente claros como para poder hablar de una transformación cultural, social y religiosa en la actualidad, que debería de preocupar a las grandes tradiciones religiosas, ya que algunos de estos nuevos arquetipos vitales chocan frontalmente con la cosmovisión de dichas religiones y con su modelo de evangelización. Es un hecho objetivo el descenso considerable de fieles, creencias y prácticas religiosas con relación a las grandes instituciones religiosas tradicionales, que se ha producido en los últimos decenios en Occidente. El malestar de lo sagrado, que existe en la cultura y sociedad actual y que afecta a las condiciones de lo religioso, está advirtiéndose, por un lado, el anquilosamiento de las fórmulas dogmáticas, la rigidez institucional y la pérdida de la experiencia del Espíritu, y, por otro, la necesidad de encontrar una nueva síntesis, una nueva formulación de lo sagrado y una experiencia acorde con las vivencias del hombre de hoy. Resulta paradójico que un posible camino de regeneración religiosa intente recuperar pretendidamente la pura tradición y las vivencias primigenias.

Sin duda, existe una cierta conflictividad entre las religiones históricas-positivas y las producciones religiosas posmodernas. Pero ¿cuál es la razón fundamental de ese choque? Tal y como se presenta la situación actual, pensamos que el principal problema al que se enfrentan las religiones universales no está tanto en su relación con un mundo secular que tiende a rechazar su influencia en la vida social, sino, más bien, en si tienen la suficiente capacidad de *adaptación* a

la “movilidad acelerada de cambio” que imponen las sociedades posmodernas. En otras palabras, la dificultad reside en si verdaderamente son capaces de seguir la “dinámica de circulación” de unos símbolos religiosos que se encuentran regidos por el “principio de mutación posible” y que se oponen a los modos de gestión tradicionales de una memoria religiosa legitimada histórica y comunitariamente. Por consiguiente, ¿cómo podrían las instituciones religiosas rearticular su propio dispositivo de autoridad, de preservación y de transmisión de la tradición cuando ésta es considerada y comprendida por los mismos fieles no tanto como un “depósito sagrado”, sino, por el contrario, como un “patrimonio ético-cultural” y una reserva de símbolos a disposición de los individuos?

A nuestro juicio, una posibilidad de afrontar esta cuestión consiste en forjar una “memoria verdadera” frente a la “verdad subjetiva” de esos adeptos que se basan en su propia trayectoria creyente. Defendemos que la nueva religiosidad mística-esotérica nos enseña que el ámbito de lo religioso ya no puede quedar reducido a una pura rutina, tal y como han devenido algunas de las instituciones religiosas tradicionales, y que debe estar dinamizado por una profunda transformación espiritual plasmada en comunidades con una vivencia sólida y razonada de la fe. Ciertamente, persisten instituciones, doctrinas, rituales y prácticas que son obsoletas, que no se adecuan a la situación actual y que corresponden a sociedades de cristiandad, cuando Europa y gran parte de América han dejado ya de ser sociedades puramente cristianas. Es por ello por lo que en muchas ocasiones no existe una correspondencia entre las preguntas y búsquedas de los ciudadanos y las respuestas y planteamientos dados por las religiones. Muchos de los valores humanos, que originariamente estaban vinculados a las tradiciones religiosas, se han secularizado formando parte de la cultura profana. Esto mismo ocurre también a nivel asistencial, justamente porque muchas funciones sociales –educación, asistencia a los pobres y desfavorecidos, etc.– que tradicionalmente han ejercido las religiones y que continúan subsistiendo en la actualidad son atendidas ahora por otras entidades como el Estado, plataformas laicas, ONGs, etc. De ahí que uno de los retos actuales para las religiones sea ofrecer verdaderas alternativas a lo ya establecido. De éste se derivan muchos otros desafíos, como recuperar la idea de “comunidad” ante una sociedad individualista, pasando de un vínculo fundado en la “obligatoriedad de pertenencia” o “voluntad sustancial” a un vínculo basado en la “elección personal” o “voluntad electiva”; transmitir un verdadero mensaje testimoniado que llene de sentido la vida, la muerte y el vacío existencial en el que se halla gran parte de la sociedad posmoderna; generar plataformas que sean determinantes en la identidad y cohesión de las sociedades; ofrecer una motivación efectiva para el comportamiento ético, moral y la conducta social; mostrar que la racionalidad científica

se ha desacoplado del progreso convergente del humanismo, la ética y la espiritualidad.

Otro reto reside en mostrar la importancia de la religión para la ética, la cultura y la propia política. Desde una sensibilidad no religiosa y sin pertenecer a ninguna religión universal, Habermas ha revalorizado desde la década de los noventa la importancia de la tradición judeocristiana para Europa<sup>110</sup>. La contingencia y la relatividad no sólo afectan a las creencias religiosas, sino, también, a las creencias en general, puesto que ninguna construcción humana puede fundamentar racionalmente sus pretensiones de absoluto. Tanto las propuestas religiosas como los enunciados empíricos contienen inevitablemente componentes valorativos. Por esta razón, resulta bastante absurdo que se privilegie el pensamiento científico y se excluyan las argumentaciones religiosas del ámbito público bajo el prejuicio de que obedecen a creencias particulares que no tienen todos los ciudadanos, porque también habría que rechazar los juicios morales que no son compartidos por todos y que no tienen una referencia objetiva que les dé un fundamento de validez. Tal y como defiende Estrada, “si una sociedad se basara en planteamientos religiosos desembocaría en una forma de teocracia, incompatible con la democracia y el pluralismo, pero excluir las argumentaciones que se inspiran en convicciones religiosas e impedir que se sometan al debate público iría en contra del concepto mismo de democracia. No es el origen de las creencias lo que determina su validez o rechazo, sino el peso mismo de las argumentaciones con las que se defiende una postura, tenga o no inspiración religiosa”<sup>111</sup>.

Defendemos que la lógica de las tradiciones religiosas debe servir de acicate que cuestione, incomode y subvierta el pensamiento, el mundo y la natural inclinación del hombre a la lógica del poder y del poseer, para plantear otro pensar mucho más puro, más sereno, más resolutivo; en definitiva, más místico<sup>112</sup>. Si no hay auténticas referencias religiosas que sustenten y motiven a las

110 Cf. J. Habermas, *Textos y contextos* (Barcelona: Ariel, 1996); *Fragmentos filosófico-teológicos* (Madrid: Trotta, 1999); *Israel o Atenas* (Madrid: Trotta, 2001); *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Barcelona: Paidós, 2002); *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006); *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización* (Barcelona: FCE, 2008). Para un análisis de la evolución de Habermas respecto a la religión, consúltese: J. A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión* (Madrid: Trotta, 2004).

111 J. A. Estrada, “Los retos de la secularización al cristianismo y las religiones”, *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. XII, n.º. 23 (2016): 69-96.

112 Esto es justamente lo que advertían Karl Rahner y su discípulo Johann Baptist Metz cuando defendían que el cristianismo del futuro sería místico y político o no sería. A este respecto, véase: K. Rahner, “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de Teología*, vol. VII (Madrid: Taurus, 1967), 25 y J. B. Metz,

sociedades, se corre el riesgo de que se busquen alternativas sustitutorias a las viejas tradiciones religiosas. Asimismo, tampoco pueden verse reducidas a meros humanismos o a simples visiones éticas, ya que entonces dejarían de ser una religión y perderían el núcleo de su proyecto de sentido y su interpretación de la vida.

Quizás comprendiésemos mejor toda esta problemática si nos diésemos cuenta de que la generación actual, en un alto porcentaje, es bastante analfabeta en materia religiosa por una razón fundamental: no han recibido una formación religiosa adecuada. Ante esta carencia, es urgente fortalecer la inteligencia de la fe; proponer un mensaje sólido, razonado y vivido; atender a las emociones y a los sentimientos pero sin desatender la razonabilidad de la fe; evitar el riesgo de caer en un fideísmo que invada la vida espiritual y que provoque un naufragio en cuanto falten las emociones o sentimientos que lo sostienen. En definitiva, el gran reto reside en cómo resistir la acelerada “diseminación” o “descomposición” de los grandes sistemas simbólicos religiosos y contrarrestar a las “religiones producidas a la carta”, cuyo mecanismo de formación es la metamorfosis sincrética de elementos místico-esotéricos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbate, S. “La destrucción de la naturaleza por parte de la gnosis. Dios, cosmos, hombre”. *Espiritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, vol. 66, n.º. 154 (2017): 411-425.
- Amengual, G. *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 1998.
- Aznar-Sala, J. “El renacer religioso en el siglo XXI”. *Fides et ratio*, n.º. 3 (2018): 45-72.
- Bailey, E. *Implicit religion*. Londres: Middlesex University Press, 1998.
- Bauman, Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2001.
- Bauman, Z. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Béjar, H. *El ámbito íntimo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Bell, D. *The cultural contradiction of capitalism*. Londres: Heinemann, 1976.
- Bellah, R., et al. *Habits of the heart*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Benjamin, W. *El autor como productor*. México: Itaca, 2004.
- Benoist, J. “Le “tournant théologique””. En *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.
- Berger, P. *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós, 2006.

*Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo* (Barcelona: Herder, 1978), 54-55.

- Berger, P., Berger, B., y Kellner, H. *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- Bialakowsky, A. “Siguiendo el rastro de la alienación en la teoría sociológica contemporánea. Una lectura de los diagnósticos de la modernidad tardía de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann”. *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 33, nº. 1 (2012): 63-89.
- Biser, E. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Blancarte, R. “Religión y sociología. Cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, nº. 30 (2012): 59-81.
- Borghesi, M. *Secularización y nihilismo*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Cabiedas, J. M. *Antropología de la vocación cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Camus, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2010.
- Casanova, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Clark Reef, W. “God is in the details. Reflections on religion’s public presence in the United States in the mid-1990s”. *Sociology of Religion*, vol. 57, nº. 2, (1996): 149-162.
- Codina, V. *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Maliaño: Sal Terrae, 1994.
- Codina, V. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Codina, V. *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*. Barcelona: CiJ, 2006.
- Cox, H. *Fire from Heaven*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.
- Cox, H. *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Cox, H. *The Secular City*. New York: Macmillan, 1965.
- Champion, F. “La nébuleuse mystique-ésotérique”. En F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l’émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.
- Champion, F. “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”. En J. Delumeau (dir.), *El hecho religioso*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Chillón, J. M. “El nihilismo de la secularización posmoderna”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 97, nº. 381-382 (2022): 465-490.
- Dawkins, R. *El espejismo de Dios*. Barcelona: Espasa, 2012.
- de Canterbury, A. “Proslogion”. En *Opera Omnia*, vol. I. Edimburgo: F. S. Schmitt & Thomam Nelson, 1946.
- de Diego, R. “Posmodernidad y nuevas formas de religión”. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, vol. 5, nº. 2 (2017): 332-340.
- de Hipona, A. *Comentarios bíblicos: Gálatas y Primera Carta de san Juan*. Madrid: BAC, 2014.
- de Hipona, A. *Obras completas. Sermones 1-50*, vol. VII. Madrid: BAC, 2014.

- de Hipona, A. *Obras completas. Sermones 184-272*, vol. XXIV. Madrid: BAC, 2005.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Duch, Ll. “La religió: universal cultural”. *Qüestions de vida cristiana*, nº. 188 (1997): 21-41.
- Duque, J. M. *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- Espeja, J. *Iglesia en camino*. Madrid: San Pablo, 1993.
- Estrada, J. A. “La religión en una época nihilista: el caso Nietzsche”. En R. Ávila y otros (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros, 2009.
- Estrada, J. A. “Los retos de la secularización al cristianismo y las religiones”. *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. XII, nº. 23 (2016): 69-96.
- Estrada, J. A. *El cristianismo en una sociedad laica*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2006.
- Estrada, J. A. *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2018.
- Estrada, J. A. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004.
- Estrada, J. A. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2001.
- Ferguson, M. *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kairós, 1994.
- Feuerbach, L. “Das Wesen des Christenthums”. En *Sämtliche Werke*, vol. VI. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960.
- Feuerbach, L. “Philosophische Kritiken und Grundsätze”. En *Sämtliche Werke*, vol. II. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1959.
- Feuerbach, L. “Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen”. En *Sämtliche Werke*, vol. X. Stuttgart: Frommann Verlag Günther Holzboog, 1960.
- Flew, A. *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2013.
- Forte, B. *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Forte, B. *La eternidad en el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Francisco. *Laudato Si'*. Madrid: Palabra, 2015.
- García-Baró, M. “Kierkegaard y la mística”. *Argumenta Philosophica*, nº. 1 (2023): 5-16.
- Gauchet, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gesché, A. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- Giddens, A. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997.
- Gil-Gimeno, J. “Lo religioso en las sociedades aceleradas. Contradicción del presente, presentismo y sus efectos sobre la religión”. En C. Sánchez (ed.), *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*. Madrid: Catarata, 2021.

- Gil-Gimeno, J. “Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la fundación Bertelsmann”. *RJPS*, vol. 15, nº. 1 (2016): 9-28.
- Gómez García, E. “Entusiasmados por la atracción del amor. Apuntes de pedagogía cordial”. En S. Insunza y M.<sup>a</sup> Paz Martín (eds.), *Ama y haz lo que quieras. Por una escuela empática y emocional*. Madrid: FAE, 2016.
- Gómez García, E. “Fijos los ojos en el samaritano. La conversión sinodal del incómodo caminar con los pobres”. En E. Somavilla (ed.), *La Iglesia y la sinodalidad*. Madrid: CTSA, 2022.
- Gómez García, E. “Interrogante siempre antiguo y siempre nuevo. A manera de presentación”. En E. Gómez García y E. Somavilla, *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?* Madrid: RCUEMC-CTSA, 2023.
- Gómez García, E. *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2012.
- González-Carvajal, L. *Luces y sombras de la cultura actual*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Gracia Guillén, D. “El problema del fundamento”. En J. A. Nicolás – R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.
- Habermas, J. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Habermas, J. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Madrid: Paidós, 2009.
- Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, J. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Barcelona: FCE, 2008.
- Habermas, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.
- Habermas, J. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.
- Habermas, J. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996.
- Habermas, J. *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004.
- Han, B.-C. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.
- Heidegger, M. *Holzwege*, GA. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. I. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
- Hervieu-Léger, D. “Renouveaux émotionnels contemporains”. En F. Champion y D. Hervieu-Léger (dir.), *De l’émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.
- Hervieu-Léger, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- Huntington, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Jameson, F. “Posmodernismo y sociedad de consumo”. En H. Foster (ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 2002.
- Joas, H. *Por qué la Iglesia*. Cantabria: Sal Terrae, 2023.
- Jonas, H. *La religión gnóstica*. Madrid: Siruela, 2000.
- Juan Pablo II. *Fides et Ratio*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998.

- Justo, E. J. *La salvación*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Kepel, G. *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya, 1991.
- Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- Krings, H. “Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 41, nº. 1 (1987): 3-18.
- Laercio, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Lennox, J. C. *Disparando contra Dios. Por qué los nuevos ateos no dan en el blanco*. Barcelona: Andamio, 2016.
- Lewis, C. S. *Mero cristianismo*. Chile: Andrés Bello, 1994.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Lipovetsky, G. *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Lukes, S. *El individualismo*. Barcelona: Península, 1975.
- Lyon, D. *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
- Martín Velasco, J. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993.
- Medina, M. A. “Desafíos para creer, hoy”. *Theologica*, vol. 47, nº. 1 (2012): 31-59.
- Metz, J. B. *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona: Herder, 1978.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2011.
- Porcel, M. “El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”. *Proyección*, nº. 252 (2014): 59-84.
- Porcel, M. “El ocaso de la cuestión del hombre en el giro antropocéntrico de Feuerbach”. En I. Sepúlveda y A. Viñas (eds.), *Repensando la espiritualidad, la religión y el cristianismo en un mundo postsecular*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2024.
- Poulat É., et all. “Réponses à l'enquête”. *Esprit*, nº. 233 (1997): 31-89.
- Rahner, K. “Espiritualidad antigua y actual”. En *Escritos de Teología*, vol. VII. Madrid: Taurus, 1967.
- Rahner, K. “Me Hubiera gustado haber tenido más amor y valentía”. *Vida Nueva*, nº. 1461 (1984): 609-610.
- Rodríguez, L. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensa. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 17 (2022): 473-493.
- Sánchez Nogales, J. L. *Filosofía y fenomenología de la Religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 2003.



- Sanvisens, A. *Pero ¿quién creó a Dios?* Navarra: Eunsa, 2003.
- Schleiermacher, F. D. E. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Sotelo, I. “La persistencia de la religión en el mundo moderno”. En R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Taylor, Ch. *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Vattimo, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Volpi, F. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- Walter, T., y Waterhouse, H. “A very private belief. Reincarnation in contemporary England”. *Sociology of Religion*, vol. 60, nº. 2 (1999): 187-197.
- Weber, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1980.
- Weber, M. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Weber, M. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I. Madrid: Taurus, 1987.
- Weber, M. *Sociología de la Religión*. Madrid: Akal, 2012.
- Zizioulas, I. D. “Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patrístico”. En J. Polkinghorne (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado*. Madrid: Verbo Divino, Estella, 2013.
- Zizioulas, I. D. *Comunión y alteridad*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Manuel Porcel Moreno  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Granada  
Campus Universitario Cartuja  
C/ Profesor Vicente Callao, 15  
Apdo. 2002. 18080 – Granada (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>





## **PLURALISMO Y ESPIRITUALIDAD: UNA ESPIRITUALIDAD HETEROTÉLICA PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL**

### ***PLURALISM AND SPIRITUALITY: A HETEROTELIC SPIRITUALITY FOR INTERCULTURAL DIALOGUE***

ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

En este texto se pone de manifiesto cómo una experiencia madura de la alteridad – que está correlacionada con un alto nivel de desarrollo de la competencia intercultural (Bell et al., 2017)– exige el cultivo de la dimensión espiritual del sujeto. Es decir, se mantiene la tesis de que no cabe auténtica interculturalidad sin un desarrollo de la espiritualidad, o en formas limitadas o mermadas de esta. Se analizan las diversas fases de comprensión de la alteridad por las que transita el sujeto, y cómo esta comprensión de los otros y de su relación con ellos se modifica desde distintas *formas* de espiritualidad. Para generar diálogos interculturales más fructíferos, se concluye apuntando a la necesidad de una transformación de los modos de espiritualidad imperantes hacia una espiritualidad que se ha denominado *heterotélica*, que trasciende, sin negarlas, las posibilidades de comprensión de la alteridad disponibles desde la racionalidad lógico-lingüística de una ética del discurso.

*Palabras clave:* diálogo intercultural, diversidad cultural, encuentro intercultural, espiritualidad, inteligencia espiritual.

## ABSTRACT

This text points out that a mature experience of otherness –which correlates with high levels of intercultural competence (Bell et al., 2017)– requires the development of the subject's spiritual dimension. It is argued that there can be no real interculturality without the cultivation of spirituality or in limited or restricted spiritual forms. It looks into the different stages or phases of understanding otherness that the subject goes through, and examines how the relationship with others changes according to different spiritual forms. With the aim of promoting more fruitful intercultural dialogues, it concludes by pointing to the need for a transformation of the prevailing modes of spirituality towards a so-called *heterotelic* spirituality: a spirituality that transcends, without denying, the possibilities of understanding otherness available from the purely logical-linguistic rationality of discourse ethics.

*Keywords:* intercultural dialogue, cultural diversity, intercultural encounter, spirituality, spiritual intelligence.

## I. INTRODUCCIÓN

Aunque no novedoso, uno de los desafíos más apremiantes de nuestro tiempo histórico viene de la mano de la diversidad cultural en un mundo que hace del contacto con el culturalmente distinto algo ineludible. La diversidad cultural está emparentada con otras formas de diversidad –lingüística, epistémica...– y sus correspondientes desigualdades<sup>1</sup>. Estas desigualdades se han generado, en parte, como consecuencia de los planteamientos culturales de la modernidad y la posmodernidad –mono y multiculturalista, respectivamente–, cuyas lógicas culturales son contrarias al criterio normativo más básico: preservar, sostener y desarrollar la vida de *todos*. Como escapatoria al callejón sin salida que estos plantean, la filosofía intercultural se ha propuesto entender la relación con los culturalmente distintos como vía privilegiada para construir “una nueva

1 Xin Xu, “Epistemic diversity and cross-cultural comparative research: Ontology, challenges, and outcomes,” *Globalisation, Societies and Education* 20, no.1 (2022). <https://doi.org/10.1080/14767724.2021.1932438>

humanidad pluriversa”<sup>2</sup>, en el marco de una transición hacia un nuevo proyecto civilizatorio que algunos han denominado transmoderno.

La tarea de recomponer, desde una “interculturalidad descentrada y crítica”<sup>3</sup>, cada una de las tradiciones culturales del ecosistema humano se hace cada vez más urgente a la vista de acontecimientos cotidianos que ponen de manifiesto el hecho dramático de que convivimos mal: “Habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el ‘mal común’”<sup>4</sup>. Cabe examinar, como aquí se pretende, *si esta situación de dificultad para convivir de los culturalmente distintos se debe al hecho de que cierta inteligencia espiritual que fuera necesaria para enfrentar los desafíos de la interculturalidad brilla por su ausencia o es reducida al mínimo desde el modelo de conocimiento, sentido e inteligibilidad predominante en Occidente, o tiene que ver con la preponderancia de ciertas formas limitadas o deficientes de espiritualidad que más abajo se analizan.*

En el presente texto se expone la tesis de que no cabe auténtica interculturalidad –esto es, una comunicación apropiada y efectiva o, en otros términos, una efectividad relacional (*relational effectiveness*) entre los que tienen culturas distintas–, sin un desarrollo adecuado de la dimensión espiritual del sujeto, esto es, desde formas de espiritualidad limitadas o insuficientes. Al cifrar la interculturalidad en la comunicación ‘apropiada’ y ‘efectiva’ entre los que tienen distintas culturas, se alude a “la percepción del intercambio relacional como adecuado y en línea con las expectativas de todos los participantes”, y a la consideración de los interlocutores de que “han logrado sus objetivos de manera estratégica, creativa y, sobre todo, unida”<sup>5</sup>, respectivamente. Como Wolf<sup>6</sup> indica, el diálogo intercultural es necesariamente diálogo interreligioso, en el sentido de que en él se pone en juego de manera primaria la espiritualidad del sujeto, y es esta –la forma de espiritualidad que lo guía– la que determina la calidad del encuentro y la profundidad de la comprensión del que tiene otra cultura. De este

2 Enrique Dussel, 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica (México D.F.: Siglo XXI, 2014), 303.

3 Yamandú Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, no.1 (2019): 30, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>.

4 Raúl Fornet-Betancourt, “Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better Human Coexistence,” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, no.1 (2019): 10, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3107934>.

5 Agostino Portera y Marta Milani, “Intercultural education and competences at school. Results of an exploratory study in Italy,” *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 25, no.3 (2021): 55, <https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i3.21527>

6 Alain Wolf, “Intercultural identity and inter-religious dialogue: a holy place to be?,” *Language and Intercultural Communication* 12, no.1 (2012), <https://doi.org/10.1080/14708477.2011.626860>

modo, a distintas formas de espiritualidad corresponden diferentes niveles de comprensión de la alteridad que a continuación se presentan.

## II. DISTINTAS COMPRENSIONES DE LA ALTERIDAD

### 1. LA ALTERIDAD Y SUS DESFIGURACIONES

Los grados más bajos de comprensión de la alteridad corresponden a representaciones desfiguradas de los culturalmente distintos que se producen a través de distintos mecanismos. El más común de ellos es el prejuicio, que parte de cierta división y fragmentación –categorización social–, y que puede desembocar, en última instancia, en el peor de los casos, en el odio como negación del ser del otro y de sus capacidades, o, en el mejor, en el “romanticismo descriptivo” que presenta al culturalmente distinto como un ser inocente que resiste, todavía sin corromper, a la perversión de Occidente, y que va emparentado con un “arcadianismo normativo”<sup>7</sup> por el que el sujeto repudia su propia cultura como inválida o totalmente errada y abraza la distinta como único modelo acertado en medida proporcional a lo exótico de sus tradiciones.

Si en estos casos la alteridad está desfigurada, en el siguiente ni siquiera aparece, a saber: en el irenismo o el pacifismo a ultranza que promueve un escepticismo normativo por el que se renuncia a juzgar el valor moral de las distintas prácticas culturales en nombre de cierta tolerancia que, cuando se examina de cerca, se descubre como falsa, en la medida en que se traduce en una completa indiferencia hacia los otros.

En cualquiera de los tres casos –el odio, el romanticismo descriptivo y el falso pacifismo del escepticismo normativo– *se distorsiona la alteridad*: ya sea a causa de una representación excesivamente simplista o estereotipada de la propia cultura o de las otras, ciega a su carácter histórico y dinámico, a su interna pluralidad y la diversidad de sus voces, en los primeros dos casos, o, en el caso del falso pacifismo del escepticismo normativo, desde la miopía severa de la vida autocéntrica, del individualismo y egoísmo contemporáneos que pretenden armonizar todo con todo, siempre y cuando los recursos no escaseen. Pero, cuando esto sucede, se descubre la auténtica cara del pacifista: arrasa sobre aquel con el que aparentaba no tener ninguna desavenencia para satisfacer sus deseos.

7 Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, trans. Juana Pailaya (Barcelona: Paidós, 2005).

Además, como Nussbaum nota respecto al escepticismo normativo, lejos de significar un mayor respeto hacia el otro, “rechazar toda aplicación de normas morales a una persona o cultura extranjera”<sup>8</sup> más bien priva de reconocimiento a aquello que sí tiene valor en ella, además de que trae como resultado “ciudadanos pusilánimes cuando enfrenten el mal en cualquier parte del mundo”<sup>9</sup>. También Ellacuría<sup>10</sup> sostiene que una paz que no es crítica no es paz verdadera.

Las desfiguraciones de la alteridad provocadas por la falsedad o la falta de adecuación a la realidad de sus representaciones son superables a través de un ejercicio racional de análisis crítico. Como indica Nussbaum respecto al odio, este no es instinto irracional, sino que está relacionado “con la forma en que pensamos e imaginamos, con las imágenes que usamos, la lengua que nos resulta habitual”<sup>11</sup> y, en consecuencia, puede ser deshecho al analizar críticamente estas con los medios del entendimiento.

Sin embargo, superar la falta de compromiso implícita en el escepticismo normativo requiere de más medios. En otras palabras, transitar del enfoque multicultural que se limita a considerar simétricamente todas las culturas y tradiciones, a la promoción de un diálogo fecundo entre ellas propia del enfoque intercultural, incluso allí donde se dan zonas explícitas de desacuerdo, contradicción e incomprensión racional, exige poner en juego la dimensión espiritual del sujeto. Esta es necesaria para entrar en diálogo con los que habitan *topoi* diferentes porque solo ella es capaz de advertir la alteridad en su carácter de *misterio*. Entender de esta manera a los otros implica reconocer que no cabe establecer de manera sistemática o técnica unas formas eficaces de relacionamiento universalmente válidas, en las que la aplicación de unas normas conduzca de manera cierta o necesaria a determinados resultados que pudieran ser, en consecuencia, previstos.

Dotado de esa dimensión que no es puramente problemática<sup>12</sup>, el encuentro con los culturalmente distintos se presenta siempre con un carácter novedoso, marcado por la condición singular y libre de sus sujetos, y puede ser experimentado como acontecimiento vital. Aunque se puede avanzar en la comprensión de los otros en ese encuentro, transitando desde formas menos verdaderas, justas y ajustadas a otras que lo son en mayor medida, aquella comprensión no es nunca

8 Ibid., 178.

9 Ibid., 177.

10 Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos III* (San Salvador: UCA Ed., 2002), 25-26.

11 Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, 93.

12 Gabriel Marcel, *Marcel interrogé par Pierre Boutang* (París: J. M. Place, 1977), 143.

completa ni agota la realidad a la que se dirige, de modo que el acto que tiene a otro sujeto por objeto no es nunca un acto perfecto.

Así pues, frente a las desfiguraciones –comprensiones falsas, injustas y/o desajustadas– de la alteridad arriba mencionadas, se dan unas comprensiones verdaderas, pero más o menos limitadas o incompletas, que se hacen disponibles desde distintas formas de espiritualidad y que a continuación se presentan.

## 2. DE COMPRESIONES VERDADERAS, PERO IMPERFECTAS, A UNA EXPERIENCIA PERFECCIONADA DE LA ALTERIDAD

La alteridad se va descubriendo progresivamente en distintas etapas, en las que se revela paulatinamente la hondura del encuentro interpersonal. En primera instancia, el otro se presenta de manera opaca, puramente externa: la coexistencia se reduce al hecho factual de *ser ahí una cosa física junto a otras*, y el otro es ese ser colindante que actúa como *frontera*. No se ha descubierto entonces todavía ninguna auténtica interioridad: no se ha revelado la ajena, pero tampoco plenamente la propia. En este momento el sujeto descubre la relativa *independencia* del otro y, por tanto, su *capacidad de acción*, que se añade a la propia. Es decir, el otro se muestra como sujeto de operaciones, capaz de iniciativa. El yo es sorprendido por la actividad de este, cuando le alcanza, le toca o le afecta. Con frecuencia tiene lugar el descubrimiento de la alteridad precisamente al advertir que esta afecta al yo, pues en ese momento se descubre que el otro le *puede* afectar, que tiene un *poder* sobre él: el sujeto vive la causalidad en acto del otro sobre sí de la manera más física o somática, que abarca desde las actitudes más delicadas y serviciales de cuidado, hasta los más perversos actos de cruel inhumanidad y exterminio. No solo el mundo o las cosas “nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan”<sup>13</sup>, sino que también lo hacen los otros sujetos, en un sentido, si cabe, todavía más dramático, en tanto que su acción a menudo se da *con conocimiento del fin*, es decir, de manera *intencionada*. Cuando el sujeto descubre al otro *al margen* de sí, esto es, como *distinto* de sí, también lo descubre *frente* a sí, en una tensión cuya naturaleza o condición tiene que resolver por sí mismo.

En este primer nivel de descubrimiento del otro, este se aparece como *límite* (de la acción del yo o de las posibilidades que tiene disponibles). El proyecto vital del sujeto viene delimitado por lo que este *puede* hacer en su horizonte, y

13 José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?,” in *Obras completas* VII (Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983), 185.



la convivencia se estructura desde el concepto de *posibilidad*, desde el *poder* – el poder de uno mismo y el de los otros –, que lleva a reclamar derechos negativos, de modo que el esfuerzo político se dirige a dilucidar cómo hacer compatibles las iniciativas de todos los individuos. La actitud de estos es predominantemente *defensiva*, instalada en el horizonte de la *liberación*, que contiene en sí un concepto de libertad negativa. Los esfuerzos del sujeto se concentran, entonces, en hacerse valer, defender su iniciativa, alzar la voz tanto como la de los otros para poder, quizá, ser escuchado y, por tanto, refugiar o proteger su espacio vital de la incontinencia ajena. Sin embargo, como afirma Arendt, la “liberación es posiblemente la condición de libertad, pero... de ningún modo conduce directamente a ella”<sup>14</sup>: una cosa es poder hablar, y otra distinta, ser escuchado.

En un segundo momento de descubrimiento de la alteridad se habla *con* el otro y se empieza a hablar *sobre* él: se afirma que *se le conoce*, y *se le juzga*. Para ello se ponen en juego las capacidades lógico-lingüísticas del entendimiento, que dan lugar a un diálogo *dialéctico* caracterizado por el intercambio de argumentos y razones. La racionalidad retórica y persuasiva que este implica, que mira al ser en su sentido veritativo, permite iniciar un intercambio más profundo y avanzar sustancialmente en la comprensión del culturalmente distinto. Sin embargo, la aplicación de la dimensión lógico-lingüística y la atención al ser en sentido veritativo no bastan para satisfacer las condiciones epistemológicas<sup>15</sup> de un encuentro intercultural perfeccionado o totalmente fecundo. La racionalidad retórica y persuasiva de este tipo de diálogo implica cierta violencia hacia el otro, al que se le quiere *con-vencer* en la arena del *logos*. Se trata prioritariamente de un diálogo *sobre* objetos y no de un diálogo *entre* sujetos, que no asegura por sí mismo la satisfacción de las condiciones de posibilidad (cierto *pathos* y *ethos*) que hacen que el encuentro sea satisfactorio.

Es necesario trascender, sin anular, el plano lógico-lingüístico del entendimiento desde cierta espiritualidad capaz de referirse a “lo sagrado de los otros”<sup>16</sup> para lograr un nivel superior de desarrollo de la competencia intercultural y, por tanto, una mayor efectividad relacional entre aquellos que tienen culturas distintas.

14 Hannah Arendt, *On revolution*, trad. Pedro Bravo (Madrid: Alianza, 2013), 43.

15 Zaida Espinosa, “Epistemological Foundations of Intercultural Education: Contributions from Raimon Panikkar,” *Studies in Philosophy and Education* 42 (2023), <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09891-7>

16 Chance A. Bell, Steven J. Sandage, Tranese D. Morgan, and Daniel J. Hauge, “Relational spirituality, humility, and commitments to social justice and intercultural competence,” *Journal of Psychology and Christianity* 36, no.3 (2017): 218.

En efecto, en un tercer nivel de comprensión de la alteridad se descubre la unicidad del ser ajeno y su cualidad original, que se resiste a ser aprehendida del todo mediante los esfuerzos del entendimiento. En él se descubre que la vivencia del otro es *singular, única y radicalmente subjetiva*, y por ello en cierta medida incomunicable: no puede identificarse del todo, y se pervierte lo que es estrictamente individual al ponerle nombres comunes. Por ello, solo puede adivinarse lo que significa el sufrimiento del otro “*through her willingness to reveal her suffering to me*”<sup>17</sup>. Así pues, el acceso del yo a la otredad, *inadecuado e indirecto*, coloca al sujeto en una posición de pura tendencia que no logra extinguir su exterioridad: una búsqueda sin fin, un acercamiento interminable sin final feliz, que suscita cierto temor reverencial y despierta la actitud afectiva del asombro.

En esta experiencia progresivamente más profunda de la alteridad se comprende al otro no solo como aquel que le puede afectar al yo, o que tiene cierto poder sobre él, sino sobre todo como *el que me puede salvar*, en tanto que su alteridad encierra cierto sentido de trascendencia que llama a ser reconocida y que, en cierto sentido, *me pertenece*: el otro no es un puro *aliud*, sino un *alter*, la otra parte de mí mismo<sup>18</sup>. El descubrimiento del otro me descubre también como sujeto con la misma condición trascendente.

Así pues, el encuentro con el culturalmente distinto puede servir como acontecimiento catalizador de cierta “transformación espiritual y crecimiento relacional” que rompe con la vida ensimismada del yo. No obstante, como indican Bell et al., también puede producirse el efecto contrario, que genera “la ansiedad de la alteridad”, en tanto que aquel contacto puede “abrumar al individuo y reforzar estereotipos, prejuicios y procesos defensivos”<sup>19</sup>. Esto sucede sobre todo allí donde el esfuerzo de comprensión del otro se persigue exclusivamente a través del entendimiento, pues este se topa con algo que no puede agotar conceptualmente, de lo que no cabe dar la regla definitiva, sino que, estrictamente hablando, solo se puede contemplar o, como indica Panikkar<sup>20</sup>, a lo que uno solamente puede convertirse. En lugar de provocar la búsqueda de otras fuentes de inteligibilidad, el fracaso que experimenta el entendimiento al intentar una tarea que es para él inasumible puede generar que se vuelva sobre sí,

17 Katherine Kirby, “Encountering and Understanding Suffering. The Need for Service Learning in Ethical Education,” *Teaching Philosophy* 32, no.2 (2009): 153.

18 Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad* (Barcelona: Herder, 2006), 76.

19 Bell et al., “Relational spirituality,” 212.

20 Raimon Panikkar, *La nueva inocencia* (Estella: Verbo Divino, 1993).

disminuyéndose así la capacidad del sujeto de tender al otro, así como las actitudes necesarias para acogerlo.

En este caso, se reduce la condición del encuentro con el otro a mero problema que aspira a resolverse con técnicas cada vez más refinadas en la lucha de los derechos individuales. Sin embargo, este proceso de desencantamiento solo es parcial, pues el ser insondable de lo real y, por tanto, de los otros, alcanza una y otra vez al sujeto y, como los intensos aguaceros intermitentes de verano, le cala hasta los huesos. Alguna vez de nuevo, en medio de la monotonía irrelevante de la normalidad de la vida, de las insignificancias en las que esta transcurre gran parte del tiempo, o “de la plebe de nuestros minutos habituales”<sup>21</sup>, el sujeto revive el acontecimiento, que aparece de forma más o menos dramática: se hace crisis, la vida baja a un nuevo fondo imprevisto, se rompen las estructuras del tiempo anterior y se reclama a un espíritu capaz de reconocer al otro sin reducirlo. Los misterios no son como la escalera de Wittgenstein de la que el sujeto, una vez arriba, pueda desprenderse, si cada uno es distinto y siempre nuevo. A través de cada encuentro, se le impone una nueva demanda al sujeto, se le insta a descubrir al otro como un tú desfondado, a personalizarlo y formular su respuesta: acoge o no ese rostro, que toma las formas del dolor, de la esperanza, de la muerte, del sufrimiento... pero que, en cualquier caso, “exige el respeto porque no es lo que yo soy, y en cuanto tal, se presenta como la meta de mi esfuerzo moral”<sup>22</sup>. “Lo de menos es que esta [mi respuesta] sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro”. Se trata de “decir: heme aquí. Hacer algo por el otro. Dar”<sup>23</sup>. A través de esta experiencia, el sujeto descubre cómo el otro tiene toda la prioridad: no solo es *límite* o *término* para su vida, sino *fin* de ella: de su respuesta a él dependen todas sus posibilidades de humanización.

Así pues, si la alteridad es, en este sentido, misterio, la comunicación apropiada y efectiva en la que se cifra la interculturalidad requiere de una facultad distinta a la del entendimiento conceptual, que aporte otro tipo de inteligibilidad que se añada a aquella propia de la racionalidad lógico-lingüística: exige una capacidad (i) que pueda reconocer la realidad trascendente presente en cada sujeto, su capacidad de infinito y, en consecuencia, su carácter en cierta medida sagrado e insondable, así como una capacidad (ii) que no sea meramente

21 José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?,” en *Obras completas* VII (Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983), 182.

22 José-Luis Vázquez, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2011), 70.

23 Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito* (Madrid: Visor, 1991), 80-81.

analítica, que no proceda limitando, definiendo –distinguiendo– unas cosas frente a otras y quedándose en cada una de ellas por separado, sino que pueda ir más allá de cada categoría particular para observar la relación entre ellas, es decir, que opere *sinetizando*.

El desarrollo de la competencia intercultural exige el cultivo de la *razón* o el *espíritu* como capacidad unificadora, que aporta una perspectiva de comprensión de las cosas en su interrelación<sup>24</sup>. Es decir, el espíritu trasciende cada cosa particular para ver más allá de ella, para mirar hacia el conjunto o, mejor, hacia la *estructura*, que, frente al conjunto, implica relaciones entre las cosas<sup>25</sup>. Así pues, se puede decir que, mientras que el entendimiento conoce conjuntos, sólo el espíritu, por ser él mismo una estructura, es capaz de captar las estructuras, a saber: las cosas *en relación* o, mejor, la *relación* de las cosas, esto es, las cosas en cuanto *unidad no indistinta*. Y esto vale no solo en su dimensión *físico-corpórea*, sino también *histórica*, de modo que entiende los eventos como *momentos*: insertos en una historia que está abierta. En otras palabras, la inteligencia espiritual posibilita que lo que ante el entendimiento aparecía de manera separada o discreta, sea devuelto a la unidad con la que originariamente se presentaba a la sensibilidad. Pero no se trata ahora de la unidad indiferenciada a la que acceden las facultades sensibles, sino de una unidad sintética que se levanta sobre la labor de análisis y discernimiento intelectual. Al ver el sentido *entre* las cosas, el espíritu se da el sentido a sí, que comprende en relación con aquello de lo que se entiende como formando parte.

Si esto es así, el reconocimiento de la alteridad y el intercambio fecundo al que el encuentro intercultural aspira, exige, *más que un cambio de “letra”*, ligada al entendimiento –a saber: un nuevo lenguaje (más inclusivo), una nueva técnica pedagógica (cooperativa), un nuevo diseño institucional, o un espacio físico ampliado, cuestiones todas relativas al entendimiento lógico-lingüístico, en las que hasta ahora se han concentrado todos los esfuerzos–, exige –decíamos– *un cambio de ‘espíritu’*, pues “el ‘espíritu’ es el sentido profundo y no aparente en relación al cual la letra debería ser interpretada”<sup>26</sup>. A saber, se requiere de una espiritualidad alternativa a la hegemónica, a la que sirve de base a la racionalidad científico-técnica de la civilización occidental, que comprende toda situación desafiante como ‘problema’ –eludiendo la realidad de los

24 Marta Mª Garre Garre, “Las categorías de inter-relación y de kénosis en el ascenso evolutivo de la creación,” *Cauriensa* Vol. XVIII (2023), <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.163>

25 Reinhardt Grossmann, *The Categorical Structure of the World* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 240.

26 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 31.

misterios–, y toda situación problemática como siendo esencialmente homogénea, es decir, como hecha del mismo tejido ontológico y, en consecuencia, resoluble desde un mismo método –científico-técnico– con una misma finalidad –instrumental–.

Bell et al. constatan empíricamente cómo un sentido maduro de la alteridad –el cual supone “altos niveles de competencia intercultural y un compromiso con la justicia social”<sup>27</sup>– correlaciona positivamente con ciertas formas de espiritualidad relacional. Por ello, se pretende examinar ahora *qué transformación de la espiritualidad es necesaria para que el sujeto pueda relacionarse mejor con una alteridad que no ha sido desfigurada ni comprendida de forma deficiente o limitada, a saber, para que sea capaz de reconocer su trascendencia, acogerla en su indisoluble alteridad y, en la medida de sus posibilidades, responder a sus demandas.*

### III. ESPIRITUALIDAD, PERO, ¿CUÁL?

Pueden distinguirse varias formas de espiritualidad, que corresponden con diferentes maneras de entender la alteridad y la relación con los otros, analizadas más arriba. Estas permean en distintas medidas nuestros modos actuales de habitar el mundo y resultan más o menos adecuadas para afrontar los desafíos de la interculturalidad.

#### 1. LA ESPIRITUALIDAD COMO AUSENCIA

La espiritualidad como ausencia es una forma de espiritualidad que está implícita, aunque negada; es decir, que se da, pero en forma negativa, en la comprensión moderna del cosmos y del individuo, y de la que beben gran parte de nuestros dinamismos políticos y culturales. Esta privilegia una cultura cognoscitiva encabezada por el entendimiento en su función analítico-técnica, en línea con su proyecto competitivo de dominio de la naturaleza.

Este modo de espiritualidad pretende reducir y excluir lo espiritual de la cosmovisión o del horizonte de posibilidades válidas para la vida o, en el mejor de los casos, se limita a dejarlo en suspenso, mirándolo con recelo, en lugar de considerarlo como fuente válida de inteligibilidad. Sin embargo, así pasa por alto que “la dimensión espiritual es un momento del dinamismo humano...

27 Bell et al., “Relational spirituality,” 212.

presente en cualquier praxis humana”<sup>28</sup>, por lo que las prácticas que decididamente prescinden de la referencia a la espiritualidad *también son moduladas o configuradas estructuralmente desde cierto tipo de ella*, de modo que no cabe modo de estar en el mundo que sea neutro “desde el punto de vista de la conformación de la espiritualidad del sujeto”<sup>29</sup>, tampoco aquellos que explícitamente se declaran a sí mismos como estando al margen de ella.

Desde la perspectiva de la formación universitaria, Senent de Frutos observa cómo “el sujeto de la formación tecnocientífica también es modulado interiormente”, esto es, espiritualmente, y urge a cuestionarse “por el modo en que [los sujetos colectivos e institucionales] están ejerciendo o practicando las disciplinas tecnocientíficas y cómo ello impacta y configura la interioridad”<sup>30</sup>. Así pues, llama a indagar críticamente en los planes de formación para descubrir desde qué tipo de espiritualidad están pensados y dirigidos, y cómo podrían practicarse las disciplinas para cultivar de otra manera la dimensión espiritual. Se necesita de un análisis profundo que no oculte, sino que ponga de manifiesto, el tipo de espiritualidad que anima al actual proyecto civilizatorio gobernado preponderantemente por la primacía de la tecnociencia.

Este tipo de espiritualidad moderna, que está presente como ausencia —a través de su reducción a racionalidad científico-técnica—, *no ha sido culturalmente satisfactorio*: no ha llevado a la fecundación mutua entre culturas, sino más bien a la negación e invisibilización de las culturas no occidentales desde una falacia desarrollista por la que hay que replicar en todas ellas las mismas formas de comprensión y desarrollo occidentales, pretendidamente ascendentes y lineales.

La espiritualidad moderna está tan centrada en la realidad material, vinculada a la satisfacción de necesidades físicas, que solo alcanza a ver al *yo*, tanto individual como cultural, es decir, a la primera persona —en singular y plural— entendida como *individuo*<sup>31</sup>, y es ciega a cualquier tú que quiera hacerse valer al margen de su capacidad para cubrir al *yo* alguna necesidad. En efecto, la ilustración emancipadora constituye un proceso de liberación encabezado por un *yo necesitado*, que lucha por eliminar su carencia y limitación y que, en consecuencia, al comprenderse a sí mismo de esta manera, y al estructurar su acción

28 Juan-Antonio Senent De Frutos, “Modernidad, formación universitaria y espiritualidad. Una lectura intercultural desde la tradición jesuita,” *Concordia* 75 (2019): 94.

29 *Ibid.*, 96.

30 *Ibid.*, 92-93.

31 Arturo Díaz, “The conception of the person in Jacques Maritain. From the notion of individual to the one of personal freedom,” *Polis* 5, no.15 (2006).

político-social desde el punto de vista de la necesidad, no puede apenas mirar más allá de sí mismo.

Esto es así tanto en la dimensión *política* como *científico-tecnológica*. Respecto a la primera, no existen los otros culturalmente diversos más que en el sentido en que el otro puede constituir fuente de satisfacción de necesidades, o es un ser con necesidades, que dificulta o impide satisfacer las propias. Así pues, el otro aparece únicamente por referencia al yo, y a menudo como un límite entorpecedor o impedimento incómodo que limita la eficacia de aquel para procurarse todas sus necesidades.

En cuanto a su aspecto científico-tecnológico, el esfuerzo cultural de la modernidad se dirige a hacer la vida no slo soportable, sino cada vez más cómoda: cubrir necesidades, evitar las incomodidades y, por cada necesidad del pasado que se elimina, aparecen otras tantas nuevas que reinstalan y reafirman al ser humano en la dinámica de la necesidad, del deseo inagotable, que encierra en su dinamismo la incapacidad para colmarse del todo, para realizarse totalmente, a pesar de que en cada uno de sus cooletazos reclama integralidad o plenitud: promete colmar, llenar toda la aspiración del sujeto, todo su ser, saturar el tiempo.

Sin embargo, la convivencia interculturalmente madura no se logra tan solo con la satisfacción de las necesidades que afectan a los sujetos mediante el uso del entendimiento técnico, sino cuando estos son capaces de poner en juego en su contacto con el culturalmente distinto algo más que su dimensión necesitada. Es decir, el encuentro con los otros solo resulta satisfactorio cuando el individuo no se comprende a sí mismo ni comprende a los demás desde la noción de *necesidad* y, correlativamente, de *poder* –lo que el otro puede ser *para-mí* respecto a mi poder para satisfacer tales necesidades–, sino desde la de *actualidad*, que les hace *ser*, ser con cierta plenitud o abundancia –que es limitada o parcial, pero real–. Desde esta comprensión de uno mismo y de los otros, se está en condiciones de sentirse apelado por la riqueza de su tradición cultural y, correlativamente, de explorar la propia.

En otras palabras, el yo que, en el contacto con los que proceden de otra cultura, no solo pone en juego su naturaleza necesitada, sino otras dimensiones de su persona, descubre un nuevo horizonte de posibilidades para su vida: *su capacidad de dar*, esto es, de entenderse a sí mismo como *don*, y de descubrir también al otro como tal. En este caso, el culturalmente distinto se presenta como motivo de agradecimiento, posibilitando que sea acogido en su singular. Ya haya sido el otro esperado y proyectado tal como se aparece, ya se presente desde la sorpresa, incluso amarga, que decepciona porque no es como el sujeto había pensado, en el encuentro intercultural se pone en juego la altura de

*la capacidad de recibir* de los sujetos: el encuentro con los culturalmente distintos (que no los desfigura ni manipula para hacerlos moldeables a los deseos o expectativas propias) puede ser forzado, incómodo e incluso decepcionante de entrada, pero abre al sujeto a lo diferente de sí mismo, representa la posibilidad de la sorpresa, desde el reconocimiento de su apertura a lo que no es él mismo. Ante esto, el sujeto puede hacer la elección entre empeñarse en el desencanto por la expectativa frustrada —que efectivamente confirma que la realidad es otra respecto de sí mismo, incontrolable y no sometida a la propia voluntad—, estancándose en él, o confiar en lo que se le puede mostrar desde ello, abriéndose a la relativa plenitud que encierra. Con frecuencia los mayores descubrimientos o revelaciones ocurren ante lo que no ha sido previamente planeado ni previsto, sino que se presenta de improviso, rompiendo con la normalidad, con la incomodidad que esto pueda acarrear. Lo acontecido —el otro— puede ser diferente a lo que el sujeto esperaba y, sin embargo, puede tener un potencial humanizador inesperado e inolvidable. Como Gozávez<sup>32</sup> plantea, conviene dejarse realizar en la propia vida por los otros y por lo que nos sucede, no solo por lo que uno mismo espera y proyecta, pues aquello constituye a menudo fuente de crecimiento para el sujeto.

Al entender al otro como oportunidad —incluso aunque, inicialmente, no aparezca de esta manera—, es decir, al advertir su capacidad de *dar* —que persiste incluso aunque falte la intención para ello o exista una intención contraria—, aparece ante la conciencia el deber de ofrecerse en el mismo sentido, no a cambio de nada que el otro haya aportado, sino como respuesta de libertad, fuera de la lógica del intercambio mercantilista. Así se inicia una dinámica difusiva que evita la reducción de la otredad, en el reconocimiento de que es *lo otro* del otro lo que, en su cierta riqueza y positividad, aporta oportunidades de desarrollo y crecimiento personal.

Así pues, superar la lógica de la modernidad monoculturalista, pretendidamente emancipadora, supone *afirmar* “*la ‘razón del otro’ desde una interculturalidad descentrada*”<sup>33</sup>, lo cual significa tanto como descubrir la riqueza o la plenitud que encierra. Esta afirmación del otro es imprescindible, pues, como sostiene Panikkar<sup>34</sup>, no hay comprensión posible de este allí donde no se está

32 “*Unplanned encounters without prior appointment, so to speak, are essential to democracy because they put the person in contact with significant points of view or issues that may be important for human and civic education, but which had not been selected or filtered «a priori».*” Vicent Gozávez-Pérez, “Education for democratic citizenship in a digital culture.” *Comunicar* 36 (2011): 133, <https://doi.org/10.3916/C36-2011-03-04>.

33 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 41.

34 Panikkar, *Nueva inocencia*, 387.



convencido de que también él posee la verdad, es decir, si el intérprete no se lo toma en serio. Desde este presupuesto es posible configurar un “‘nosotros’ plural, diverso, complejo, heterogéneo, conflictivo y asimétrico”<sup>35</sup>, pues este es precisamente el significado profundo de la interculturalidad.

No obstante, afirmar la razón del otro *no significa necesariamente que tenga la razón* (es decir, que esté en lo correcto en esto particular que dice o hace, que ello sea efectivamente verdadero, bueno o ajustado), *sino que tiene razón*: sus formas de conocimiento, de hacer y ser deben ser reconocidas para poder ser sometidas a escrutinio y al diálogo dialéctico de los culturalmente distintos. Desde tal reconocimiento, pueden iniciarse “procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’, y de una sociedad ‘otra’; formas distintas de pensar y actuar”<sup>36</sup>. Es decir, una vez que aquellos son afirmados, debe hacerse el esfuerzo por incorporar otros lenguajes, otras categorías para resignificar el mundo de manera más rica, desde una diversidad de expresiones no excluyentes: “Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea”, para lograr un nuevo tipo de universalismo: un “universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes”<sup>37</sup>, que ha de interpretarse siempre como derivado, posterior, resultado *a posteriori* de un proceso.

Si afirmar la razón del otro no significa necesariamente que el otro tenga la razón, entonces *la razón que está en juego en el diálogo intercultural no es meramente la razón lógico-lingüística; ni afirmarla, tal como aquí se propone, conduce necesariamente a un acuerdo epistémico*. Esa razón se identifica con el espíritu que, en lugar de estar referido al ser en sentido veritativo (qué es y qué no es verdadero), como lo hace el entendimiento, lo está al ser en sentido ontológico, a la realidad que siempre excede aquello que el entendimiento puede apresar: “El *on* es mayor que el *logos*”<sup>38</sup>. Es decir, afirmar la razón del otro implica atenerse al ser del otro, no al orden del lenguaje, ni siquiera al orden del acto o del obrar. Aun cuando el diálogo dialéctico, en el que se discute la verdad de las proposiciones, no prospere; en medio del conflicto en la arena del *logos*, es posible atender al *ser –histórico–* del otro como realidad abierta desde una inteligencia espiritual que puede trascender los desacuerdos del entendimiento. Reparar en el carácter histórico del ser supone tomar conciencia de su realidad como *momento* de una totalidad mayor, lo cual evita el derrotismo o la

35 Acosta, “Interculturality and Transition to Transmodernity,” 40.

36 Ibid., 39.

37 Ibid., 32-33.

38 Panikkar, R., *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York: Paulist Press, 1999), 33.

resignación que claudica de las posibilidades de un nosotros intercultural desde la situación presente.

Para Panikkar, esta tarea equivale a un ejercicio de conversión<sup>39</sup>, que supone estar plenamente convencido de la verdad del otro. Aquí interpretamos: de su verdad *ontológica* (de la relativa plenitud y bondad del ser que es), no necesariamente *lógica*: la falta de acuerdo epistémico no cancela la posibilidad de la armonía o fraternidad. El ejercicio intercultural consiste, entonces, en un diálogo *entre* sujetos, no solamente *sobre* objetos. Es decir, no está referido meramente a *lo que* el otro dice, por lo que la comunicación intercultural exige atender a algo más que a la pura verdad del plano lógico-lingüístico. En otras palabras, previo al diálogo argumentativo que busca *con-vencer* al otro mediante la fuerza de las razones, tiene lugar un *encuentro* entre personas, marcado por condiciones afectivas y morales que influyen en las mismas posibilidades del diálogo dialéctico.

Esta comprensión del diálogo intercultural, posibilitada desde cierta forma de espiritualidad, lleva a trascender, sin negar, las posibilidades de la ética del *logos* y apunta hacia el horizonte de una *ética del ser histórico* que persigue el entendimiento no solo en el plano lógico-lingüístico –que, como sabemos, no se consigue de forma inmediata e incluso, en ocasiones, ni siquiera se alcanza–. Esta ética del ser histórico como fundamento posibilitante de la efectividad relacional entre los culturalmente distintos atiende de forma primaria a la verdad (ontológica) de sus sujetos, esto es, pone de manifiesto su condición de ser, independiente de su hacer y decir. Si puede hablarse de cierta verdad que el otro no solo *tenga*, sino que *sea*, esta se aparece para el sujeto como un *bien que debe buscarse*, no solo para la perfección de *una parte* de sí mismo –de su intelecto– (bien *secundum quid*, que le perfecciona *en cuanto cognoscente*), sino de forma integral (bien *simpliciter*)<sup>40</sup> y, en consecuencia, su búsqueda aparece como fin de la vida humana, como destino moral, es decir, relacionada con su florecimiento.

Esta ética del ser histórico ordena el “no matarás”<sup>41</sup>, cuya violación niega el ser del otro, pero también insta a hacer el esfuerzo dialéctico por acomodar las distintas cosmovisiones desde la gran dignidad del *logos*. Es decir, reconoce la virtualidad del diálogo dialéctico, pero repara en que en este entran en juego

39 Evangelista Vilanova, “Prólogo,” in Panikkar, *Nueva inocencia*, 19.

40 Cruz González-Ayesta, “Love for truth in Thomas Aquinas,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2010): 40.

41 Pedro Ortega, “Pedagogy of alterity as paradigm of intercultural education,” *Revista Española de Pedagogía* 71, no.256 (2013): 413.

otras dimensiones de la persona más allá de las estrictamente intelectuales, que son cruciales para el encuentro intercultural. Así pues, reclama que debe haber justicia aun cuando no haya acuerdo en el nivel lógico-lingüístico, esto es, cuando no se alcanzan los pactos argumentativos esperados con los otros. La convivencia justa de los culturalmente diversos se asienta sobre el compromiso con el *ser* de todos, que solo aparece ante una inteligencia espiritual que no limita sus posibilidades a las del entendimiento.

## 2. LA ESPIRITUALIDAD DEFENSIVA

Si la espiritualidad como ausencia propia de la modernidad –que comprende la naturaleza humana como radicalmente necesitada y la reafirma en la mecánica de la necesidad, pretendiendo liberar las necesidades de algunos a costa de las de otros–, ha sido radicalmente insuficiente para la convivencia entre los culturalmente distintos, también debe descartarse la espiritualidad propia de lo que Bell et al. denominan *teología defensiva*, caracterizada por ser “una fe utilizada para evitar o minimizar las dificultades existenciales”<sup>42</sup>. En ella la espiritualidad se orienta hacia el objetivo de preservar y reafirmar la seguridad del sujeto, de modo que “las creencias en una protección divina especial... refuerzan una ‘defensa de la cosmovisión’ fuerte que puede fomentar menos tolerancia”<sup>43</sup>. Podríamos denominar a esta una espiritualidad del miedo, que es por su propia lógica separadora y, en consecuencia, fuertemente competitiva: logra la cohesión del endogrupo a base de reforzar su distinción respecto a los exogrupos, a los que considera como moralmente erróneos.

Si la espiritualidad como ausencia ha penetrado profundamente en nuestra concepción político-cultural –el liberalismo de la neutralidad–, la espiritualidad defensiva ha marcado en gran medida las conciencias comunitarias. Así pues, ha abundado un tipo de espiritualidad no solo introvertida, es decir, poco aventurada a descubrir qué tienen de verdad planteamientos ajenos, sino monológica o monista, autocentrada, cerrada, insociable y exclusivista desde el presupuesto de su autosuficiencia.

Frente a ella valen las palabras de Panikkar: ninguna vivencia de espiritualidad puede pretender ser exhaustiva, exacta o total; “no puede haber una verdad absoluta, no solo porque en tanto que seres mortales no tengamos acceso a ella,

42 Bell et al., “Relational spirituality,” 213.

43 Ibid., 213.

sino porque la realidad misma no es auto-inteligible”<sup>44</sup>, de modo que ninguna cosmovisión puede pretender hallarse en posesión del monopolio de la verdad. Esto significa que la espiritualidad no debe contentarse con mirar exclusivamente hacia su propio pasado y retornar a sus fuentes, pues la formulación del sentido es una tarea viva y dinámica, convocante y contextual, que debe apelar a aquello con lo que se encuentra en el dinamismo de la historia.

Desde la perspectiva del diálogo interreligioso, Panikkar se pregunta si se puede ser cristiano auténtico y, a la vez, hacer lugar en la interioridad a otras religiones sin asignarles un rol secundario, es decir, sin ser exclusivista o intolerante. Considera que una plena espiritualidad cristiana no solo no es posible desde un modelo defensivo, sino tampoco mientras se muestre indiferencia o pura tolerancia negativa hacia otras formas de espiritualidad. Hay que participar en ellas, pues alcanzar la experiencia espiritual del prójimo es parte del crecimiento espiritual del sujeto, y esto no ha de interpretarse como traición, sino que revela la autenticidad de la propia espiritualidad, que ha reconocido que ninguna idea –ninguna elaboración del entendimiento– agota la realidad.

### 3. LA ESPIRITUALIDAD COMO COMPLEMENTO

La espiritualidad monológica que ha predominado en occidente se ha concebido habitualmente desde lo que se ha denominado como una *teología por pisos*<sup>45</sup>. Esta representa una visión *dualista y extrínsecista* que comprende lo espiritual como instancia al margen, o añadida, a la historia material; es decir, que separa entendimiento y espíritu, historia y sentido, o historia y trascendencia.

Frente a esto se pronuncia Inciarte: “Igual que, en este mundo..., no se puede vivir sólo de la fe, la cultura no puede vivir sólo de la cultura: si la cultura llegara alguna vez a cubrir toda el área de lo profano [es decir, si la historia fuera meramente histórica, si no dejara cabida al espíritu]..., ella misma, la cultura, desaparecería”<sup>46</sup>. La historia está avivada y sostenida por lo trascendente, es decir, por su sentido, que, aunque va *más allá* de ella, no se da *fuera* de ella. También Ellacuría defiende vivamente que no hay dos historias o dos niveles de realización (espiritual y material), sino uno solo: una historia humana trascendente y, en consecuencia, una praxis histórica que es también trascendente y que admite diversos grados de conciencia espiritual. Así, hemos de “dar con el

44 Carlos-Miguel Gómez, “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar,” *Franciscanum* 57, no.164 (2015): 28.

45 Fernando Inciarte. *Cultura y verdad* (Pamplona: EUNSA, 2016), 259.

46 Ibid., 151.

carácter trascendente de lo categorial y... categorizar interpretativa y prácticamente lo trascendente”, pues “ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro”<sup>47</sup>.

Por tanto, el modo de espiritualidad que capacita para enfrentar la diversidad cultural no se presenta como ajeno al mundo, sino que penetra profundamente en él y en la intimidad de los sujetos para transformar el sentido de las relaciones interpersonales y sus dinámicas. Es decir, la dimensión espiritual no es extrínseca ni supone algo añadido o meramente accidental a los modos como se desarrollan las prácticas y los contactos entre personas culturalmente distintas, sino que, reformulando a Inciarte, puede decirse que esa espiritualidad afecta, modifica, deifica la naturaleza de todas sus relaciones.

Así pues, la materialidad histórica en la que se objetivan los dinamismos culturales no constituye una especie de núcleo o fondo al que puedan sobrevenir o no determinados modos de espiritualidad como accidentes superficiales que los dejen inafectados, como si aquellos permanecieran impermeables a su influjo, sino que los modifican profundamente, en su esencia. Una comprensión dualista y espacialista es errónea<sup>48</sup>. Senent de Frutos expresa cómo esta es la interpretación de la formación espiritual que impera en la universidad actual: como añadido complementario o apéndice extrínseco a la formación principal.

#### 4. LA ESPIRITUALIDAD HETEROTÉLICA

Frente a la espiritualidad como ausencia, la espiritualidad defensiva, y aquella que se comprende como contraste y añadidura al mundo material de las prácticas y objetivaciones culturales, el desafío de la diversidad cultural plantea la necesidad de una forma de espiritualidad que caracterizamos como *heterotélica*. En este contexto, heterotélico es aquello que tiene un propósito o finalidad que es externo a sí mismo, que está en algo más allá de sí. A través del carácter constitutivamente abierto o inacabado del sujeto humano, este se descubre a sí mismo no solo como radicalmente afectado por los otros, sino como *volcado hacia ellos como fines*: en su respuesta a estos se juega su destino moral. Desde esta forma de espiritualidad, el otro diverso no solo es un *fin-en-sí* que no puede ser instrumentalizado –esto solo nos sitúa en la perspectiva de los derechos: una

47 Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo,” in *Mysterium Liberationis* I (Madrid: Trotta, 1990), 399.

48 Fernando Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica* (Pamplona: EUNSA, 2004), 107.

perspectiva de mínimos—, sino que es también fin-*para-mí*—mi perfección moral o bien integral—, por lo que se va descubriendo progresivamente *como mío*.

El grado en que el otro aparece como fin —no solo en-sí, sino para-mí y, en consecuencia, el grado de su *personalización*— determina distintos niveles de *responsabilidad*, que son indicativos de una espiritualidad que no es meramente defensiva, sino *proactiva*. Esta empuja al individuo a hacer, desde su particularidad, sucesivos ejercicios de *síntesis*, de *integración*, de *unificación*, en los que se le van revelando, con profundidad progresiva, las distintas dimensiones de la alteridad en un movimiento de ascenso a la universalidad que no desdibuja el origen ni carácter individuales de los sujetos. Se trata de “la gran vocación personalista de la conciencia humana”<sup>49</sup>.

En este camino de integración o personalización se dan diversos pasos: la integración es, primero, *de uno mismo*, para lograr que la persona llegue “a estar unida consigo misma... de acuerdo con la historia de su vida, [con] sentimiento del propio valor cuando la persona es capaz de reconciliarse con sus propias debilidades y lados de sombra”<sup>50</sup>. Pero, como indica Vázquez, la autosatisfacción, la autorrealización y la vida autocéntrica no bastan, y una cultura que hace radicar en estas su máximo imperativo moral está errada: “Es a partir de las demás personas que podemos llegar a comprendernos a nosotros mismos”<sup>51</sup>.

Por ello, las síntesis deben ser progresivamente más totalizadoras para incluir a los otros. Esto ocurre, *primero*, en las *relaciones de participación*: al descubrir al otro con intereses, gustos o aficiones que uno mismo también tiene, de modo que ambos participen —actúan— en cierta cosa común. Aquí el otro se revela como semejante a uno mismo en cierta medida: en tanto que se comparte algo con él.

No obstante, el sujeto debe trascender este sentido social, todavía limitado, puesto que el acercamiento a los otros que se logra en el modelo de la participación, subordinado a la existencia de algún tema o interés común, está sometido a la contingencia de las coincidencias que el yo pueda tener con los otros, y sigue bebiendo del ensimismamiento egocéntrico que afecta al sujeto en las etapas iniciales de su comprensión de la alteridad. El sujeto debe moverse más allá del ámbito de lo que “*le concierne*” y “*le interesa*”, para descubrir una unidad más profunda, no relativa a lo que “*se hace*” en común con otros, o lo que “*se acuerda*” con ellos como verdadero, sino referida al ser compartido de la común

49 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 86.

50 Ibid., 68.

51 Ibid., 69.

humanidad<sup>52</sup>. Por esta vía ontológica –no gnoseológica o lógico-lingüística, del decir; ni tampoco práctica, del hacer– puede lograrse la “comunidad de conciencias”<sup>53</sup> que lleva a la fraternidad. A través de ella se descubre que el culturalmente distinto es también, como uno mismo, intimidad subjetiva y, en tanto que está hecho del mismo tejido ontológico –es decir, no solo en tanto que tiene intereses comunes con uno, ni en tanto que sus juicios coinciden con los propios–, el sujeto se descubre como relacionado “con ella como representante de la humanidad”<sup>54</sup>.

“En el orden personal esta unidad es fundamental”<sup>55</sup>, y es anterior a la que pueda darse en cualquier contrato social o fórmula político-jurídica de ordenar la convivencia. Los acuerdos de este tipo que se alcancen, por ejemplo, “el acuerdo entre los científicos es sólo una aproximación tangencial a la comunidad de las conciencias”<sup>56</sup>. Todas estas fórmulas se erigen sobre el hecho antropológico fundamental del “común ‘tejido vital’ que nos funda como ‘comunidad de iguales’”, en la “originaria ‘comunidad de la vida’”<sup>57</sup> como primer bien común, fundamento de referencia del diálogo intercultural.

Así pues, la relación con la alteridad basada en relaciones de participación se supera en la relación amorosa que no solo mira a los intereses, gustos o actividades del otro, ni siquiera a las cualidades que este pueda *tener*, sino a la integralidad de su ser. Es decir, este tipo de relación persigue una conmensuración o personalización del otro que trasciende, o que se da independientemente de las características tenga o deje de tener. Como indica Nédoncelle: “Es un gran error imaginar que el amor personal se dirige a las cualidades naturales de la persona... ¿Si uno me ama por mi juicio, mi memoria, me ama a mí? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo”<sup>58</sup>.

Así pues, desde esta forma de espiritualidad heterotélica se da el nivel más alto de desarrollo de la competencia intercultural, en la medida en que aquella permite “el reconocimiento absoluto de la dignidad de toda persona y esto

52 Juan Antonio Senent de Frutos, “Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica”, *Cauriensia* XVIII (2023), <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>

53 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 86.

54 Ibid., 72.

55 Maurice Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*, trad. José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer (Madrid: Caparrós, 1997), 264.

56 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 96.

57 Fornet-Betancourt, “Intercultural Philosophy,” 13-14.

58 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 16.

independientemente del comportamiento que esta tenga para conmigo”<sup>59</sup>. La espiritualidad heterotélica posibilita comprender que, a pesar de que el otro haya causado alguna ofensa, no se identifica con el mal que ha provocado y, en tanto que hay en él más bien que mal que haya podido causar, es también fin para uno mismo. El perdón –que nace del reconocimiento amoroso de la unidad del ser– consiste en eliminar la doble identificación del victimario y la víctima con el mal, a partir del convencimiento de que ambos trascienden el mal que puedan haber causado o recibido. Se trata de “odiar el crimen y querer al criminal”, lo cual “devuelve a las personas la dignidad que han perdido y objetiva el mal que hay en ellas”<sup>60</sup>. En esta forma de espiritualidad se pone de manifiesto de manera radical la lógica de la libertad que rige acontecimientos humanos como el encuentro interpersonal, puesto que, aunque el mal recibido influya al sujeto, no tiene capacidad para determinarlo.

La relación fraterna con el culturalmente diverso se posibilita, entonces, incluso en medio del desacuerdo dialéctico o de la injusticia, cuando el sujeto es capaz de atenerse al ser del otro –su verdad ontológica, en la que él también participa, que se no reduce ni identifica con la verdad epistemológica ni la verdad práctica–. El descubrimiento de esta unidad fundamental del ser, que es más radical que la afirmación de sus diferencias, constituye el “destino ontológico de la persona”<sup>61</sup>. Esta identificación o conmensuración no elimina, sin embargo, las diferencias de sus sujetos, sino que el amor es tal solo “bajo la condición de la conservación de cada uno”<sup>62</sup>, esto es, en tanto que respeta su originalidad y libertad. Como dice Panikkar, el diálogo intercultural no busca la homogeneidad o uniformidad de opiniones, sino “la armonía de corazones despiertos”<sup>63</sup>.

Por tanto, desde la unidad –no construida, sino descubierta– del ser compartido, el destino personal se dirige hacia una doble dirección: por un lado, *negativa*, que consiste en *respetar* la intimidad diferente del otro, que no cabe eliminar ni reducir, reconociendo su realidad misteriosa e insondable característica y, por otro lado, *positiva*, en la medida en que el misterio es aquello ante lo que el sujeto no puede permanecer impasible: *acoger*, *fomentar* y *colaborar* en el desenvolvimiento del proyecto de vida del otro, una vida que solo puede ser vivida por él, pero cuyo destino no es independiente del propio. En estos dos sentidos el otro se aparece como *vocación* para el yo, *finalidad* de su vida.

59 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 71.

60 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 251-252.

61 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 88.

62 Ibid., 71.

63 Panikkar, *Nueva inocencia*, 325.



Por tanto, como Husserl observa, se puede decir que “la vida personal verdaderamente humana se despliega de forma reflexiva a través de diversos grados de conciencia y de responsabilidad personal desde los actos todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal”<sup>64</sup>. Se trata de un proceso de ascenso a una *unidad sintética*, que tiene lugar, como se ha visto, primero respecto al *yo*, al dirigir el sentido del propio proyecto personal en la dirección de una responsabilidad universal. Esto permite comprender, en un segundo momento, a los otros *como yo*, desde el reconocimiento de la unidad fundamental del ser y, en consecuencia, *como lo que está a mi cargo*, como lo que se ha de cuidar y promover desde la mirada de la unidad diferenciada, esto es, la que no pretende fusión ni asimilación.

Un último paso del espíritu en su ascenso a una personalización universal se produce al reparar en que “hay una solidaridad oculta entre todos los seres y el mal de uno crea un problema de mal para todos los otros. Si el misterio está en un punto, está en todas partes”<sup>65</sup>. Esto nos habla de la *esencial relacionalidad* o de la “*relatividad radical*” de todo lo real, de la *unidad e interdependencia de todas las cosas*<sup>66</sup>, que solo está a la vista del espíritu como facultad sintética e integradora. Este permite comprender la “unidad de la realidad –mundana y supramundana–” y, “a mayores niveles de totalidad y ultimidad, habrá mayores niveles de legitimidad, confiabilidad y validez”<sup>67</sup>.

Una espiritualidad madura que ha trascendido una espiritualidad meramente defensiva, permite ver las relaciones entre las cosas y cómo, en palabras de Leibniz, “toda acción, por pequeña que sea, se extiende hacia el infinito... irradiando a todo el universo..., a causa de la conspiración y simpatía de todas las cosas”<sup>68</sup>. Es decir, comprende que “el ser es un sistema de relaciones”<sup>69</sup> y, por tanto, también lo es el ser humano, que no solo es *posible* –sobrevive, hace su vida viable– a partir de ellas, sino que su *actualización*, esto es, su *perfección* o *realización plena* se logra a través de ellas. Puede aplicarse al ser humano lo que Vázquez afirma de la metafísica de Nédoncelle: “El ser concreto es siempre algo que no se puede entender sino en relación con..., en comparación con...”. “Toda afirmación metafísica sobre el ser lo es sobre sus relaciones

64 Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Nova, 1969), 129.

65 Nédoncelle, *La reciprocidad*, 263.

66 Raimon Panikkar, “La visión cosmoteándrica: el sentido religioso y emergente del tercer milenio,” *Questions de Vida Cristiana* 156 (1991).

67 Óscar Picardo-Joao, “Aproximación a una epistemología liberadora,” *Theorethikos* III, no.1, 2000.

68 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 80.

69 Ibid., 88.

interontológicas”<sup>70</sup>. Desde esta forma de espiritualidad heterotética se logra una comprensión más profunda –más verdadera, justa y ajustada– de la alteridad, desde la que también el propio yo individual y cultural puede hacerse inteligible.

#### IV. CONCLUSIONES

En este texto se ha planteado, *en primer lugar*, cómo la experiencia y comprensión de la alteridad transita por diversas fases, lo cual está correlacionado con el grado de desarrollo de la competencia intercultural. Se ha puesto de manifiesto cómo una experiencia madura de la alteridad y, por tanto, el logro de una comunicación apropiada y efectiva entre los que tienen culturas distintas exige el desarrollo de la dimensión espiritual del sujeto y, en concreto, de una forma de espiritualidad. Sin esta, se reduce la relación con los culturalmente distintos a mero problema, y se plantea la cuestión de la convivencia desde un paradigma técnico basado en los conceptos de necesidad, posibilidad –poder– y límite. A saber, se entiende la convivencia como un ajuste de poderes entre sujetos que actúan como límites unos respecto de otros para satisfacer sus naturalezas necesitadas, planteamiento que no agota la realidad de sus sujetos ni las posibilidades de su coexistencia.

*En segundo lugar*, se ha puesto de manifiesto cómo la relación con el otro se modifica desde distintas *formas de espiritualidad*. Desde esta distinción, se ha mostrado la necesidad de una transformación de los modos de espiritualidad imperantes, que tienden, unos, a negarla; otros, a considerarla como factor meramente extrínseco o complementario a la materialidad histórica en la que se objetivan las prácticas y dinamismos culturales, y otros, que se construyen desde un modelo defensivo y excluyente. Frente a estos, es necesario un tipo de espiritualidad que se vuelva “capaz de albergar el universo”<sup>71</sup>, que cultive la “comuni3n con el universo” según la que “el tú no es un límite, sino su fuente [del yo]”<sup>72</sup>. La espiritualidad capaz de esto, que se ha denominado *heterotética*, se dirige a descubrir lo que hay de verdad –no necesariamente lógica, sino *ontológica*–, en la singularidad del otro, en su autenticidad, porque desde ella puede el sujeto “estar en contacto con la totalidad”<sup>73</sup>; literalmente, tener un sentido de integralidad.

70 Ibid., 90.

71 Ibid., 79.

72 Ibid., 81.

73 Danah Zohar, y Ian Marshall, *La inteligencia espiritual*, trad. Marcelo Covián (Barcelona: Plaza y Janés Editores, 2001), 179.

La unidad sintética del (i) yo, (ii) del nosotros más cercano, (iii) del género humano, y (iv) de todo lo real, en sucesivos pasos de ampliación de la esfera de integración y personalización del sujeto, se logra mediante un tipo de racionalidad que es *simbólica y sintética*, no puramente conceptual y analítica<sup>74</sup>, que corresponde a aquella forma de espiritualidad. Desde esta, el sujeto va comprendiendo no solo que es gracias a los otros, es decir, *desde* ellos; ni tan solo se limita a constatar el hecho meramente físico de que está ahí *con* ellos o *junto* a ellos, ni los percibe meramente como algo *frente* a lo que vivir. Los otros no solamente dicen relación con la pura posibilidad de la supervivencia del yo, ni tampoco son el *límite* de sus posibilidades de acción, sino que en ellos se pone en juego la posibilidad de su plena actualización, es decir, son condición de su libertad y no solo de su liberación: el otro no es límite, sino sentido, su posibilidad de humanización. Esta pasa por descubrir la verdad –ontológica– de los otros, que el sujeto también debe discriminar en sí mismo, pues “nadie puede tener una idea más alta del ser humano que la persona que descubre en ella misma... la dimensión trascendente que la constituye”<sup>75</sup>.

Desde una labor de discernimiento –por la que se advierte que no se da una plena identificación entre el nivel ontológico y epistemológico, entre ser y el decir, ni entre el ser y el hacer–, al destapar las redes comunes de participación en el ser –el sustrato ontológico compartido– desde la dimensión espiritual de la persona, se puede lograr un encuentro intercultural más satisfactorio, en el que el diálogo no sea puramente *dialéctico* –es decir, no se quede solamente en el nivel del lenguaje–, sino *dialógico*: que sea un verdadero encuentro entre sujetos, en su integralidad. En ese nivel ontológico, el sujeto puede hallar lo que el otro tiene de actualidad, lo que tiene de verdad, y así se revela como bien que debe ser buscado. Entonces, la persona puede incluir o integrar el bien que inicialmente aparecía como ajeno en el bien propio, deshaciendo la ilusión de que fueran independientes.

Por tanto, desde esta espiritualidad heterotélica, el sujeto repara en la falsedad de las creencias heredadas, propias de la cultura tecnocientífica, de la autonomía e independencia de cada sujeto, que han nacido de un oído poco atento al ser de las cosas. También, percibe la necesidad de superar el puro nivel del *logos* en el encuentro con el otro, así como la imposibilidad de fundar la ética únicamente en él, esto es, en la sola dimensión humana lógico-lingüística. Frente a la ética del discurso, la ética del ser histórico permite atender a los prerequisites –*ethos*, *pathos*– para un fructífero encuentro intercultural, esto es, a las

74 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento* (Barcelona: Herder, 2009), 99.

75 Vázquez, *Inteligencia espiritual*, 104.

condiciones de posibilidad para un diálogo, ahora sí, dialéctico, productivo entre los que son culturalmente distintos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Yamandú. "Interculturality and Transition to Transmodernity". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, n.º.1 (2019): 30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>.
- Arendt, Hanna. *On revolution*, trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2013.
- Bell, Chance A., Steven J. Sandage, Tranese D. Morgan, y Daniel J. Hauge. "Relational spirituality, humility, and commitments to social justice and intercultural competence". *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 36, n.º.3 (2017).
- Díaz, Arturo. "The conception of the person in Jacques Maritain. From the notion of individual to the one of personal freedom". *Polis*, vol. 5, n.º.15 (2006).
- Dussel, Enrique. 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica. México D.F.: Siglo XXI, 2014.
- Ellacuría, Ignacio. "Utopía y profetismo," in *Mysterium Liberationis* I. Madrid: Trotta, 1990.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos* III. San Salvador: UCA Ed., 2002.
- Espinosa Zárate, Zaida "Epistemological Foundations of Intercultural Education: Contributions from Raimon Panikkar". *Studies in Philosophy and Education*, 42 (2023), <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09891-7>
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better Human Coexistence". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, n.º.1 (2019). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3107934>.
- Garre Garre, Marta Mª. "Las categorías de inter-relación y de kénosis en el ascenso evolutivo de la creación". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 163-178. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.163>
- Gómez, Carlos-Miguel. "La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar". *Franciscanum*, vol. 57, n.º. 164 (2015).
- González-Ayesta, Cruz. "Love for truth in Thomas Aquinas". *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2010).
- Gozálvez-Pérez, Vicent. "Education for democratic citizenship in a digital culture." *Comunicar*, 36 (2011), <https://doi.org/10.3916/C36-2011-03-04>.
- Grossmann, Reinhardt. *The Categorical Structure of the World*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1969.
- Inciarte, Fernando. Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica. Pamplona: EUNSA, 2004.
- Inciarte, Fernando. *Cultura y verdad*. Pamplona: EUNSA, 2016.

- Kirby, Katherine. "Encountering and Understanding Suffering. The Need for Service Learning in Ethical Education," *Teaching Philosophy* 32, no.2 (2009).
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- Marcel, Gabriel. *Marcel interrogé par Pierre Boutang*. París: J. M. Place, 1977.
- Nédoncelle, Maurice. *La reciprocidad de las conciencias*, trad. José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer. Madrid: Caparrós, 1997.
- Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad*, trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- Ortega, Pedro. "Pedagogy of alterity as paradigm of intercultural education," *Revista Española de Pedagogía* 71, no.256 (2013).
- Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?," en *Obras completas VII*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1983.
- Panikkar, Raimon. "La visión cosmoteándrica: el sentido religioso y emergente del tercer milenio," *Qüestions de Vida Cristiana* 156 (1991).
- Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Estella: Verbo Divino, 1993.
- Panikkar, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*. Nueva York: Paulist Press, 1999.
- Panikkar, Raimon. *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2009.
- Picardo-Joao, Óscar. "Aproximación a una epistemología liberadora," *Theorethikos* III, no.1, 2000.
- Portera, Agostino y Milani, Marta. "Intercultural education and competences at school. Results of an exploratory study in Italy," *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 25, no.3 (2021): 55.  
<https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i3.21527>
- Senent de Frutos, Juan Antonio. "Modernidad, formación universitaria y espiritualidad. Una lectura intercultural desde la tradición jesuita". *Concordia*, 75 (2019).
- Senent de Frutos, Juan Antonio. "Francisco Suárez y el corpus mysticum como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 1225-1256.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>
- Vázquez, José-Luis. *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2011.
- Vilanova, Evangelista. "Prólogo," in Panikkar, *Nueva inocencia*.
- Wolf, Alain. "Intercultural identity and inter-religious dialogue: a holy place to be?," *Language and Intercultural Communication* 12, no.1 (2012).  
<https://doi.org/10.1080/14708477.2011.626860>
- Xu, Xin. "Epistemic diversity and cross-cultural comparative research: Ontology, challenges, and outcomes," *Globalisation, Societies and Education* 20, no.1 (2022).  
<https://doi.org/10.1080/14767724.2021.1932438>

Zohar, Danah, e Ian Marshall, *La inteligencia espiritual*, trad. Marcelo Covián. Barcelona: Plaza y Janés Editores, 2001.

Zaida Espinosa Zárate  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Córdoba  
Escritor Castilla Aguayo, 4  
14004 Córdoba (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-5217-2731>



## **KIERKEGAARD Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA**

### ***KIERKEGAARD AND RELIGIOUS EXPERIENCE IN LITERATURE AND PHILOSOPHY***

ÁNGEL VIÑAS VERA  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

Ser capaz de nombrar o delimitar la experiencia religiosa no ha sido materia exclusiva de la filosofía, sino también de los relatos, los mitos, la literatura. En esta investigación queremos abordar los límites y posibilidades de la filosofía y la literatura a la hora de nombrar la experiencia religiosa, teniendo en cuenta la tradición fenomenológica. Lo hacemos tomando de guía al escritor y filósofo Kierkegaard y, en concreto, su análisis de la categoría de la posibilidad donde se entrelazan la esfera ética, estética y religiosa del ser humano.

*Palabras clave:* Posibilidad, Dios, mal, alteridad, fenomenología.

#### **ABSTRACT**

Being able to name or delimit religious experience has not been the exclusive domain of philosophy, but also of stories, myths and literature. In this research we want to address the limits and possibilities of philosophy and literature when it comes to naming

religious experience, taking into account the phenomenological tradition. We do this by taking the writer and philosopher Kierkegaard as a guide and, in particular, his analysis of the category of possibility where the ethical, aesthetic and religious spheres of the human being are intertwined.

*Keywords:* Possibility, God, evil, otherness, phenomenology.

## INTRODUCCIÓN

¿Es posible nombrar, conceptualizar, *decir* la experiencia religiosa? ¿Es posible poner palabras, lenguaje en una experiencia humana tan peculiar como esta? ¿Qué categorías se han usado y cuáles podemos seguir utilizando? El lenguaje de la experiencia religiosa ha sido uno de los temas clásicos de la fenomenología y la filosofía de la religión<sup>1</sup>. Tanto las aproximaciones que han querido mostrar los límites del lenguaje, como aquellas que han reconocido la capacidad de nombrar lo inefable, todas afirman que aquel es un tema central. Uno de los temas a investigar es si la literatura es la que mejor nombra lo religioso y, por lo tanto, si la filosofía debe ocuparse de otros objetos de investigación. ¿No es el lenguaje literario el que mejor puede expresar, por su carácter simbólico, lo que ahí ocurre entre el creyente y el misterio de Dios? ¿O es más bien la rigurosidad de la filosofía y la teología las que mejor pueden ayudar a pensar la verdad de esta experiencia?

Kierkegaard es un autor que tiene la doble pertenencia, si se nos permite la expresión, ya que es escritor, poeta y filósofo a la vez. Por un lado, es un escritor consagrado en cuerpo y alma a la escritura y al análisis de la obra literaria. La literatura es objetivo central de su obra, tanto en la pseudónima como la firmada por él, tanto por el contenido como por la forma. Kierkegaard aborda la literatura y sus límites: poemas, análisis de obras de teatro, el arte musical, la creación de personajes, el lenguaje simbólico, son algunos de los elementos que podemos ver en su obra. Mozart, Don Juan, Fausto, Scribe, Heiberg son algunos de los nombres que nos hablan de una producción estética esencial en su autoría. Esto no es óbice para que, por otro lado, los análisis filosóficos sobre el individuo, el

<sup>1</sup> Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid: Trotta, 1994), 513-600. También, del mismo autor, *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas* (Madrid: Trotta, 2022), 65-110.



sistema, la subjetividad, el cristianismo, entre otros, sean tratados desde diversas y variadas obras. Para enfatizar la pertinencia de este autor para esta temática, veamos cómo expresa la finalidad fundamental de toda su autoría:

El contenido de este pequeño escrito trata de lo que soy en verdad como escritor: yo soy y he sido un escritor religioso, y toda mi autoría se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano con la polémica directa e indirecta con la monstruosa ilusión: la cristiandad o contra la ilusión de que en nuestro país todos son cristianos<sup>2</sup>.

En este texto póstumo publicado en 1859 Kierkegaard nos muestra su ser escritor, por un lado, y la finalidad religiosa y específicamente cristiana de su autoría. Si todo esto se aplica a toda su obra, de una u otra manera, es ajustado decir que en los *Discursos edificantes*, de manera singular, encontramos el encuentro de lo literario y lo religioso de modo excelso. Por eso, debemos traer este texto del prólogo de este discurso edificante de 1851:

Una autoría que comenzó con *O lo uno o lo otro* y avanzó paso a paso quiere encontrar aquí su decisivo lugar de descanso, al pie del altar, donde el autor, personalmente muy consciente de su propia imperfección y culpa, ciertamente no se refiere a sí mismo como un testigo de la verdad sino simplemente como una especie peculiar de poeta y pensador, el cual, sin autoridad, no ha tenido nada nuevo que mostrar sino que ‘ha querido una vez más interpretar, si cabe de una manera más íntima, el texto original de las relaciones de la existencia humana, el viejo texto, conocido, que nos entregaron a través de nuestros padres nuevamente’ – (véase mi post scriptum al *Post Scriptum Definitivo*)<sup>3</sup>.

Por un lado, Kierkegaard afirma que toda su autoría, tanto la edificante como la que no, ha querido ser una interpretación del texto base de las relaciones humanas, que es como consideraba a la Biblia. Por otro lado, nos indica su papel que no es el de ser testigo de la verdad, sino poeta, escritor, literato. Hemos de reseñar, por último, que se citan dos obras pseudónimas y se hace dentro de un discurso edificante y junto al altar, es decir, en un discurso para ser leído en la

2 Søren Kierkegaard. *Synpunktet for min Forfatter-Virksomhed*, (Copenhague: Gads Forlag, 2012) tomo 16: 11. A partir de ahora las obras de referencia de Kierkegaard serán citadas con la abreviatura SKS seguidas del número del tomo y la página según la edición última y crítica de su obra. Para terminar pondremos el título danés y el título en castellano de la obra en cuestión. En nuestro caso es SKS 16, 11, *Synpunktet for min Forfatter-Virksomhed, El punto de vista de mi obra como autor*. Las traducciones al español, tanto de Kierkegaard como de la bibliografía secundaria, son personales a no ser que se indique la traducción española de referencia.

3 SKS 12, 281, *To Taler ved Atergangen om Fredagen. Dos discursos para la comunión en viernes*.

comuni3n en viernes de los cristianos en la Iglesia de Nuestra Se1ora de Copenhague.

Si hemos mostrado que Kierkegaard nos puede ayudar a pensar la relaci3n entre literatura y filosofa, en este segundo momento queremos seleccionar una categora que nos parece central para su acercamiento a lo literario, filos3fico y religioso en general, as3 como lo cristiano en particular. 1Hay alg3n elemento o categora que una lo est3tico-literario con lo 3tico y lo religioso en su obra? La categora de la posibilidad es central en su autor3a, clave para su comprensi3n de la religi3n, de la literatura y lo filos3fico. La posibilidad, dec3a Kierkegaard, era “la m3s pesada de las categor3as”<sup>4</sup>. Esta es una categora central en toda la filosofa kierkegaardiana tanto en la esfera est3tica como 3tica y religiosa, como mostrar3 seg3idamente. Por ello, esta investigaci3n toma a este autor a la hora de abordar, en di3logo con otros fil3sofos y literatos, la riqueza de esta categora as3 como sus l3mites para poder analizar la experiencia religiosa. En primer lugar, voy a acercarme a algunos de los elementos de la posibilidad en la esfera est3tica, en concreto con la literatura. Seg3idamente, mostrar3 cu3les son los l3mites de la literatura para decir lo real. Al hacerlo, justificar3 lo que la filosofa, que tambi3n es sabia en la posibilidad, dice de la aproximaci3n literaria a lo real. El tercer punto ser3 una aproximaci3n a la posibilidad de *decir* a Dios desde el pensamiento kierkegaardiano.

## I. LITERATURA O ELOGIO DE LA POSIBILIDAD

La realidad siempre adviene antes que las palabras y la raz3n: “Todo pensamiento comienza fuera de s3 mismo”<sup>5</sup>. Siempre hay un realidad indiferenciada, una recepci3n pasiva de un *il* y *a* previo que se nos impone como misterio insondable, anclaje radical desde el cual vivimos. Esa expresi3n, *il* y *a*, que es central en varios fil3sofos, pero en especial en Levinas apunta a esa masa<sup>6</sup>, realidad primigenia previa a la distinci3n, clasificaci3n y valoraci3n del ser humano. El ser humano, antes que recibir nuestra alma, como nos indica Kierkegaard en su discurso edificante, antes de ser consciente de lo que es, recibe el mundo en una pasividad radical:

¿No posee un hombre su alma y, puede ser 3sta la verdadera gu3a hacia la beatitud, la que, en lugar de ense1arle a un hombre a adquirir mediante su alma el

4 SKS 4, 455, *Begrebet Angest. El concepto de angustia.*

5 J3r3me De Gramont. *Le commencement à venir* (Par3s: Hermann, 2022) :14.

6 Cf. Emmanuel Levinas. *De l'existence à l'existant* (Par3s: Vrin, 2004).

mundo entero, le enseña a utilizar su vida para adquirir su alma? Un hombre nace desnudo y no trae nada consigo al mundo [...]. Aunque esta observación haga que alguno se vuelva impaciente y, por tanto, incapaz de todo, los mejores hombres saben entender, y entenderse a sí mismos en este hecho, que la vida debe ser adquirida y que debe adquirirse con paciencia, y a ello se exhortan a sí mismos y exhortan a otros, porque la paciencia es la fortaleza del alma, algo que todo ser humano necesita para alcanzar su deseo en la vida<sup>7</sup>.

El hombre llega desnudo al mundo, que se apodera de él, de alguna manera, con sus poderes, estímulos, realidades. El ser humano, sin embargo, parece que puede hacer un movimiento existencial muy peculiar que es vencer aquello que ha recibido en primer lugar para poder adquirir su alma. La paciencia, como virtud central, es clave en el planteamiento kierkegaardiano como la fortaleza del ser humano en ir adquiriéndose sin identificarse con el mundo. La realidad, pues, que se nos da en donación primera no aparece de forma monolítica porque no tiene una sola tonalidad. Por eso nos dice Lacoste que el lenguaje científico o literario no puede apresar en toda su riqueza y complejidad lo real: “Lo primero es que toda verdad que aparece en el elemento del discurso es necesariamente parcial: de lo que ella dice, ella no habla más que en parte”<sup>8</sup>. El discurso no puede ser uno y único, porque la realidad del mundo no comparece con una única forma. El lenguaje, la palabra, siempre viene detrás y nunca es en singular. Tanto el lenguaje como la realidad se dicen, en principio, en plural. ¿Cuál fue la primera palabra en esta extrema pasividad radical? “Su primera palabra es para la extrema pasividad de la abstención, como lo es para la extrema actividad de la atención. Su primera palabra no es para decir, sino para contemplar, ver”<sup>9</sup>.

Merleau-Ponty nos indicaba que “ver es siempre ver más que lo que se ve. Es la visibilidad misma que conlleva una no-visibilidad”<sup>10</sup>. Siempre que percibimos algo concreto de la realidad aprehendemos más de lo que ella dona. Una de las dimensiones que nos da toda realidad, además de su especificidad concreta, es la *posibilidad*: “En efecto, más que *el primado de lo posible*, la fenomenología enseña, como lo hemos mostrado, *la presencia de lo posible en la realidad misma*”<sup>11</sup>. Las posibilidades de lo real siempre son plurales y tienen su

7 SKS 5, 160, *Fire Opbyggelige Taler. Cuatro discursos edificantes*.

8 Jean-Yves Lacoste. *Thèses sur le vrai* (Paris: PUF, 2018), 39.

9 Jérôme De Gramont. *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (Paris: L'Harmattan, 2000), 27.

10 Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1964), 295. Citado en Agata Zielinski “*Rapprendre à voir le monde*. Merleau-Ponty avec Jaccotte” del libro: Jérôme de Gramont (dir.). *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 157.

11 Claudia Serban. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger* (Paris: PUF, 2016), 292.

raíz, por un lado, en el alma, por seguir con la categoría kierkegaardiana, pero también en lo real que nos muestra múltiples posibles. La filosofía y la literatura muestran, las dos coinciden aquí, que los posibles nos hablan de lo real, de lo abierto que es lo real. La especificidad de la tarea literaria, continúa De Gramont, es que de manera singular tiene “el poder de abrir más la experiencia de los posibles”<sup>12</sup>. He ahí su riqueza, su gloria, la de ser capaz de recoger lo real con sus posibilidades, la de mostrar a partir de lo real otras posibilidades desconocidas o no vividas. Por eso, podemos indicar que son cercanas la mirada kierkegaardiana de lo real, entendida esta como poderes amplios, plurales, que se dan al alma desnuda en pasividad primera, así como, por otro lado la fenomenológica que nos ayuda a ver que lo real debe ser analizado en su singularidad, en los límites de cómo se da al ser humano. Así nos lo dice en *O lo uno o lo otro*: “De tener que pedir algo para mí, no pediría riquezas ni poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo que aquí y allá, eternamente joven, eternamente ardiente ve la posibilidad. El goce decepciona, la posibilidad no. ¡Y qué otro vino es tan espumoso, tan oloroso, tan embriagador!”<sup>13</sup>. La posibilidad es la mayor riqueza en la dimensión estética de nuestra vida, siempre que no consideremos lo estético como un modo de vida menos elevado, excluyente, inauténtico. Pero la posibilidad es indagada de una manera muy viva y rica en la primera sección de esta obra kierkegaardiana, así como en la segunda se subraya la importancia de elegir una posibilidad y entregarse a ella. Por eso en el primer capítulo de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, que comienza con un poeta peculiar con sus *Diapsálmata*, también se dice la dificultad de comprender el amor sólo desde estas categorías. Lo que se analiza es la posibilidad sin elección. Esta acabaría con la posibilidad, de ahí que esté ahí su gloria y su perdición. El esteta querría mantenerse en un punto imposible: el gozo de la posibilidad que se acerca a su realización sin realizarse, el gozo de realizarse sin acabarse ese instante. De ahí que diga: “Me parece estar destinado a padecer todos los estados de ánimo habidos y por haber, y a hacer experiencias en todos los ámbitos.”<sup>14</sup> ¿Cuál es el resultado de esta dinámica personal? “Mis ojos están saciados y hartos de todo y, sin embargo, yo estoy hambriento.”<sup>15</sup> Como consecuencia inevitable de lo que se ha dicho y a modo de ejemplo sobre los límites del amor en esta manera de vivirse, valga este texto de un seductor implacable:

No obstante, el dios del amor es ciego, y si uno es sagaz bien puede burlarlo. El arte está en permanecer lo más receptivo posible en relación con la

12 De Gramont. *L'entrée en philosophie* : 75-76.

13 SKS 2, 50, *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Madrid: Trotta, 2006), 64.

14 SKS 2, 40. *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 56.

15 SKS 2, 34. *Enten-Eller. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 50.

impresión, saber qué impresión causa uno en cada muchacha y qué impresión obtiene uno de cada una. De ese modo uno puede incluso estar enamorado de muchas a la vez, porque está enamorado de una forma diferente en cada caso concreto. Amar a una es demasiado poco; amarlas a todas es superficial; conocerse a uno mismo y amar al mayor número posible, hacer que la propia alma esconda todos los poderes del amor de manera que cada una obtenga su alimento determinado mientras que, sin embargo, la conciencia lo capta todo – es el placer, eso es vivir<sup>16</sup>.

Toda esta obra kierkegaardiana puede ser analizada como análisis fenomenológicos sobre el deseo, el ansia, la pena, el instante, el dolor, el placer, entre otros. Los análisis sobre la literatura también le ayudaron a ahondar en estos temas. Hay estudios que han analizado a Kierkegaard como un fenomenólogo *avant la lettre*<sup>17</sup>. El mismo Husserl consideraba que no estaba lejos el método fenomenológico de la acción literaria ya que “la *ficción* constituye el elemento vital de la fenomenología”<sup>18</sup>, porque aquella, aunque no fuera su campo preferente, es cercana a ciertas tareas y actitudes fenomenológicas. Dejar hablar a la realidad, a la obra, a lo que se percibe o intuye es clave tanto para el artista como para el fenomenólogo. Kierkegaard no juzga en el libro citado qué le parece que alguien sienta pena por un amor no correspondido o el gozo de la posibilidad, por ejemplo, sino qué le ocurre al ser humano que vive esa experiencia. Es cierto que otros autores como Heidegger<sup>19</sup>, Merleau-Ponty<sup>20</sup>, Maldiney<sup>21</sup>, Besseloff<sup>22</sup>, entre otros, han dedicado mucho más tiempo y dedicación al análisis de la obra de arte desde posicionamientos estrictamente fenomenológicos. Lo que queremos subrayar, para defender la tesis de la cercanía de la literatura y la filosofía, y en concreto la fenomenología, es que la *phantasia* es capital tanto en el planteamiento husserliano, entendida aquella como visión de esencias, y también para comprender la ficción literaria. Las variaciones imaginativas nos permiten despejar elementos accesorios para acceder a la esencia de lo que se pretende alcanzar. Por eso, lleva razón Villela-Petit cuando afirma que “los análisis husserlianos de las síntesis pasivas nos ayudan a pensar mejor la génesis de un

16 SKS 2, 350. Enten-Eller. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*: 362.

17 Jeffrey Hanson. *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* (Illinois: Northwestern University Press, 2010).

18 Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 235.

19 Cf. Martin Heidegger. *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1996).

20 Cf. Maurice Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible* (Madrid: Nueva Visión, 2012).

21 Cf. Henri Maldiney. *L'art, l'éclair de l'être* (Paris: CERF, 2012).

22 Cf. Rachel Besseloff. *De la compréhension musicale à la métaphysique de l'instant* (Paris: Non Lieu, 2022).

poema en sus estructuras esenciales”<sup>23</sup>. La recepción pasiva del mundo en su riqueza y complejidad nos ayuda a entender lo que hace el poeta a la hora de ver lo que hay y sus variaciones posibles. El poeta *dice* el mundo porque puede, de alguna manera, hacer abstracción-*epojé*, es decir, no lo juzga sino que lo contempla y lo celebra en su riqueza insondable. El lenguaje es su aliado para poder acoger lo real dado y mostrado. Por eso podemos seguir afirmando, con Leblanc, que “hay una proximidad entre una manera fenomenológica y una cierta manera poética de decir la experiencia del mundo”<sup>24</sup>.

El mundo, es pues, el horizonte de todos los posibles, o diciéndolo de forma kierkegaardiana, el mundo es donde *todo es posible*. Esta tesis es cercana tanto a los análisis estéticos como religiosos. El mundo es donde todo puede ocurrir. Esta tesis también es central en autores como Henry, Shestov y Maldiney. Es cierto que para afirmar que todo es posible debemos tener una vivencia de lo real concreto. Pero también es cierto lo que dice el kierkegaardiano Shestov: “Los límites de lo posible y lo imposible no lo establece la razón”<sup>25</sup>. Por eso podemos afirmar que la vida concreta, trágica es más compleja que la posibilidad, ya que es aquella la que pone en cuestión la distinción entre lo posible y lo imposible. La realidad es siempre lo que no esperamos, como decía Maldiney<sup>26</sup> de ahí que hasta lo imposible puede acontecer. La vida no tiene que pedir permiso a la razón para ver qué es posible o qué puede acontecer. La posibilidad es lo máximo que puede darnos la literatura ya que en ella también se cumple el *todo es posible*. El campo de la literatura en su variedad como es la ficción, la poesía así como otras artes como la música, la pintura pueden expresar posibles inexistentes en la vida concreta, pero no lo que está por ver es si puede igualarse la vida narrada en la creación literaria con el peso de la vida concreta. Esta está llena de emociones más o menos conocidas, actos más o menos conscientes, elecciones más o menos queridas. La *filosofía*, al menos la que arranca de Sócrates que, por cierto, nada escribió, comienza siempre antes de las palabras y continúa después de estas. La verdad y la realidad es la que da que pensar, la que nos impulsa a pensar lo que podría pasar, y así abre mundos posibles. Pero es lo real, tanto la vida del existente como de lo que nos adviene, lo que abre los posibles. La filosofía que olvida lo óntico, los existentes, los acontecimientos,

23 Maria Villela-Petit. “*Littérature et variations imaginatives*”, en : Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 25

24 Agata Zielinski. “*Rapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty avec Jaccotte*” de : Jérôme de Gramont (dir.), *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires* (Paris: Éditions de Corlevour, 2015), 146.

25 Lev Shestov. *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas* (Madrid: Hermida, 2020), 542.

26 Henri Maldiney. *Penser l’homme et la folie* (Paris: Jérôme Million, 2007), 105.

el espesor de los días, los sufrimientos y los males e intenta hacer una filosofía *sub specie aeternitatis* o *sub specie entis* no es capaz de acoger con total radicalidad que lo real es siempre más pesado que lo posible. ¿Quién nombra mejor lo real en cuanto real? ¿Es la filosofía un discurso imposible y la literatura la que mejor puede decir lo que es lo real, lo que es Dios y lo que somos cada uno de nosotros? ¿Es la hermenéutica, pues, la filosofía primera? La cuestión, adelantando una tesis que se desarrollará en el siguiente punto, es que la diferencia esencial entre la literatura y la filosofía no viene de la rigurosidad del lenguaje, sino que la filosofía considera que la vida existente, concreta, tensionada, dramática o trágica está hecha no sólo de palabras. ¿La diferencia radical entre el modo de decir lo real de la filosofía y la literatura es el compromiso de la primera en transformar lo real desde un ideal? ¿Sería la literatura un acercamiento pasivo o nada comprometido con lo real porque se entretiene con las posibilidades más o menos ficticias?

Iris Murdoch y De Gramont afirman, en contra de estas tesis, que, *la literatura* quiere, a la vez, decir el mundo y volverlo *habitable*. El realismo, es decir, decir lo real en lo que es en sí no es patrimonio exclusivo de la filosofía. Aquel, según Murdoch, es un heroísmo moral que no siempre se da en todas las filosofías ni en las ciencias naturales:

Es también importante que el gran arte nos enseñe cómo puede mirarse y amarse las cosas reales sin ser medidas y usadas, sin que sean apropiadas por el avaricioso organismo del yo. El ejercicio de desapego es difícil y valioso si el objeto contemplado es un ser humano o la raíz de un árbol o la vibración de un color o un sonido<sup>27</sup>.

La literatura, según su tesis provocativa, es la que salvaría a la filosofía en su tarea de ver lo real como lo real ya que esta se ha ido enredando en lenguajes alejados de la riqueza de lo real. La literatura, por el contrario, es una mezcla de atención, contemplación y amor: “El realismo de un gran artista no es fotográfico, sino que está constituido esencialmente tanto de piedad como de justicia”<sup>28</sup>. El realismo, continúa, exige una ética virtuosa ya que es “un logro moral”. Por lo tanto, la ética precede de alguna manera a la tarea del escritor que quiere darle prioridad a lo real más que a su propia visión. Por otro lado, De Gramont insiste que, además de que la literatura ve lo real que no siempre se ve, esta describe un mundo habitable:

27 Iris Murdoch. *La soberanía del bien* (Madrid: Siruela, 2019), 166.

28 Murdoch. *La soberanía del bien*, 197.

Entonces no se trata solamente de comprender el mundo, sino de habitarlo, y para esto la literatura -la narración tanto como el poema-, ofrece todo un laboratorio de posibles donde experimentar el pensamiento, en la espera o en la esperanza de mostrar de manera efectiva, dicho de otra manera, de apropiarnos uno de esos posibles, cómo ser, ser sí mismo, ser en el mundo<sup>29</sup>.

Describir lo real y volverlo habitable es esencial en la literatura, según estos autores y no es patrimonio exclusivo de la filosofía. ¿Podemos prescindir de la filosofía para nombrar la realidad, y en concreto a Dios, y abonarnos a los discursos literarios? ¿Cuál es el límite del artista en su deseo de describir lo real tal como lo real es en su profundidad? ¿Cuál sería el ideal del esteta que quiera alcanzar en toda su profundidad el misterio de lo real? Simone Weil nos habla de la importancia de la atención necesaria como actitud espiritual y filosófica esencial. Sin atención no hay vida espiritual profunda y, por lo tanto, no hay vida filosófica. Al analizar el tema del ideal de la atención, del realismo en su radicalidad más extrema, nos afirma lo siguiente:

Me debo retirar para que Dios pueda entrar en contacto con los seres que el azar pone en mi camino y que él ama. Mi presencia es indiscreta, como si me encontrara entre dos amantes o dos amigos. No soy la joven que espera a su novio, sino la tercera inoportuna que está con dos novios y debe alejarse para que ellos puedan verdaderamente estar juntos. Si yo, ojalá, supiera desaparecer, habría unión de amor perfecto entre Dios y la tierra donde yo marchó, el mar que oigo<sup>30</sup>.

Este texto termina con una frase enigmática donde nos habla del ideal imposible de toda creación artística: “Ver un paisaje tal como él es cuando yo no estoy allí”. El poema o la creación literaria se encuentra con un deseo inalcanzable porque querría dar prioridad absoluta no a su visión, sino a lo que se ve. Para aquel que ve lo real y quiere ser fiel al misterio que conoce, se encuentra con un imposible, dejar libre a lo real, incluso al margen de su tarea de artista. La pregunta que debemos hacernos, y que será el punto de arranque de la segunda sección, es si la atención o el realismo del que hablan Weil, Murdoch y De Gramont, salvando las distancias, no está ya preñada de ética y, por lo tanto, si puede la mirada estética por sí misma generar el compromiso ético con lo real.

Kierkegaard considera, en esta línea, que lo literario tiene unos límites que deben ser reseñados y que remiten a otras preguntas que no pueden soslayarse si se quiere llevar a plenitud la atención artística. En este sentido, quiero

29 De Gramont. *L'entrée en philosophie*, 65.

30 Simone Weil. *La gravedad y la gracia* (Madrid: Trotta, 2007), 53.



subrayar la reflexión que hace con ocasión de la obra de Hans Christian Andersen. Kierkegaard le dedicó varios comentarios a la obra de su coetáneo. Hay un texto donde analiza fundamentalmente su obra que es *De los papeles de alguien que todavía vive* que salió en 1838 y fue su primer libro. También analiza la obra de Andersen en *Una recensión literaria*<sup>31</sup> de 1845 donde escudriña la época presente así como otras obras literarias, en concreto la de Thomasine Gyllembourg. En ellos expone la tesis central de que en la literatura de Andersen lo que falta es *una concepción de la vida*. A lo que se apunta es a lo que De Gramont nos dice: “El mundo es anterior al libro”<sup>32</sup>. ¿Qué se quiere expresar con *una concepción de la vida*? Una de las críticas más duras contra Andersen viene de que sus obras no aciertan a mostrar la relación entre el arte y la realidad. Kierkegaard muestra que para ser un buen novelista este debe haber “atravesado un proceso de profunda maduración conducente a la adquisición de una auténtica personalidad individual”<sup>33</sup>. La obra de Andersen se ha quedado en “la posibilidad de una personalidad que se mueve en una elegíaca escala de doce notas, ora agudas ora tenues, las cuales se extinguen sin una resonancia apreciable, atrapada en tal enredo de eventuales estados de ánimo, que sólo con un enérgico desarrollo vital podría concretarse”<sup>34</sup>. Al carecer de una concepción de la vida, su obra ha quedado reducida a una mera posibilidad de una personalidad, atrapada en redes de estados de ánimos que por no elegir ni tomar partido por alguno, se quedan en meras posibilidades fugaces. Por eso Andersen, su obra, tiene un problema con la realidad porque no la puede “abrazar seria y profundamente”<sup>35</sup>. Como muy bien nos indica Rodríguez Duplá, lo que le falta a Andersen es aquello que el magistrado de la segunda parte de *O lo uno o lo otro* invitaba a hacer al de la primera: la elección de uno mismo, no sólo el conocimiento ni la exploración de posibilidades<sup>36</sup>. Es decir, en el fondo viene a criticar que sin un desarrollo madurativo del autor la novela no parece que sea capaz de ayudar al desarrollo de una personalidad individual lo cual implica, a su vez, que la relación del escritor con su obra es una relación ética, no sólo estética. El escritor tiene deberes con él mismo, con su obra, con sus lectores. Como vemos, es la

31 Agradecemos al profesor Rodríguez Duplá y a ediciones Sígueme por haber traducido al completo este libro del que sólo teníamos una parte en la editorial Trotta.

32 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 5.

33 Søren Kierkegaard. *Una recensión literaria*. Traducción y estudio introductorio de Leonardo Rodríguez Duplá (Salamanca: Sígueme, 2022), 16.

34 SKS 1, 25. *Af en endnu Levendes Papirer. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (Madrid: Trotta, 2006), 32-33.

35 SKS 1, 26. *Af en endnu Levendes Papirer. De los papeles de alguien que todavía vive*.

36 “La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume.” SKS 3,160, *Enten-Eller. Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018),154.

dimensión ética la que está faltando en la manera de escribir de Andersen y de ciertos estetas. El problema, según Kierkegaard, con lo estético de la vida, no es decir que aquí no haya acceso a la verdad, lo cual también ha sido afirmado por Murdoch, Weil. Aquel quiere subrayar que la cuestión no está solo ahí, sino en qué hacemos con la verdad que conocemos, sentimos o pensamos. La filosofía, en su aproximación a lo real, se va a separar de cierta literatura no tanto en el mayor o menor realismo, sino en lo que hay antes y después de las palabras, en lo que hacemos con lo que vemos o contemplamos o sentimos, en la dimensión ética. Entremos, sin más dilación, en esta esfera para ver cómo entiende Kierkegaard la relación de ambas.

## II. LA FILOSOFÍA Y LA POSIBILIDAD

Siendo verdad que la literatura y la filosofía viven y muestran la riqueza insondable de la realidad, la filosofía que nace en Sócrates enfatiza una distancia radical entre conocer la verdad y vivir en la verdad, entre una verdad que se conoce y una verdad que se vive. O diciéndolo de una manera sintética aunque iremos después desplegando el problema: ¿Cómo es posible pasar de una admiración ante lo real al respeto absoluto del ser humano? ¿Qué hay, si es que lo hay, en lo real que, por sí mismo, se pasa de la contemplación de lo real al no usar nunca al otro como un fin? El realismo, como actitud ética anteriormente mencionada, no puede ser explicado en toda su radicalidad desde la propia estética, sino que exige que aparezca algo más. Pero, por otro lado, lo que hemos aprendido de la aproximación estética anteriormente desarrollada, y que la filosofía no debería olvidar jamás, es que no es fácil ni va de suyo el mirar lo real tal como se nos da. La literatura, y el arte en general, puede purificar toda descripción que quiera sistematizar, encajar lo real en un cuadro categorial. Si la filosofía, al menos la que nace en Sócrates y que continúa Kierkegaard, tiene que ver centralmente con lo ético, no podemos dejar de pensar esta sin olvidar lo esencial de la mirada estética, tal como hemos descrito. En el caso de Kierkegaard, su obra subraya los análisis estéticos sobre el arte, la sensibilidad como escuela esencial para poder hacer una filosofía que no se quiera enredar demasiado fácilmente en ontología o filosofía primera, que salte de lo particular, de lo sensible, de lo estético a lo universal, lo racional, lo ético.

Nos dice Murdoch: “Como Platón observaba al final del Fedro, las palabras no contienen en sí mismas la sabiduría. Ciertas palabras dichas a determinados

individuos en momentos concretos pueden generar sabiduría”<sup>37</sup>. Cuando Kierkegaard apuntaba en su *Post-scriptum no científico y conclusivo a Migajas filosóficas*<sup>38</sup> que la verdad es la subjetividad quería enfatizar, entre otros elementos, que una verdad que sólo sea pensada, soñada, contemplada no es la verdad más radical. Por eso, su obra estaría de acuerdo con Murdoch sobre la limitación de las palabras sobre la sabiduría. Es esta intuición a la que ya se apuntaba en su diario personal cuando hizo un viaje a Gilleleje en 1835:

Lo que necesito es ver con claridad *qué debo hacer* y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que *yo* haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad *para mí*, encontrar *esa idea por la cual querer vivir y morir*. ¿De qué me serviría entonces encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular?<sup>39</sup>

Cuando Kierkegaard afirma que la verdad es subjetividad o que busca una verdad para él, no está poniendo las bases de un subjetivismo existencialista. La dicotomía no es verdad para mí frente a la verdad objetiva. Esa no es la cuestión, sino si la verdad se ha hecho verdad en mí. La clave, por lo tanto, es pensar una verdad que sea capaz también de explicar el camino para acceder a ella. Y en ese camino, lo ético es decisivo ya que la verdad parece no ser conocida del todo si el ser humano no está empeñado del todo por alcanzarla. Si esto es válido para acoger lo real como tal, todo se complica de una manera extrema si hablamos del otro ser humano. Para Kierkegaard no se trata de buscar una verdad en sí sobre el ser humano, sobre la libertad, Dios, el bien, sino que sea verdad en mí. Este último elemento es el decisivo. En otro libro suyo lo dice a propósito de la tarea de escribir y de leer. No es suficiente con escribir o leer para acceder a la verdad. Por eso Kierkegaard tenía precaución con ciertas comprensiones de la verdad que se manifestaban en una cierta manera de escribir, en concreto la de los hegelianos daneses. Así lo dice en su libro *Prólogos* refiriéndose a la posible salida al mercado de un nuevo libro con el Sistema definitivo: “En cuanto este haya salido, las posteriores generaciones no tendrán siquiera necesidad de aprender a escribir, pues no habrá ya nada más que escribir, sino solo que leer:

37 Murdoch. *La soberanía del bien*: 118.

38 SKS 7, 174ss. *Postscriptum no científico*.

39 SKS 17, 24. *Journalerne AA-BB-CC-DD. Diarios*. Remitimos a la bonita traducción de este texto y su comentario en “Kierkegaard, Søren, Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”, *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. IV, núm (5) (enero, 2013), 9-18.

el Sistema”<sup>40</sup>. Para Kierkegaard es realmente imposible que alguien pueda hacer un sistema de la existencia que, caso de poderse hacer, sólo podría conocer el Dios. La verdad más profunda sobre el ser humano, el bien y Dios no basta con leerla para que sea verdad en un ser humano. El proceso de apropiación es mucho más complejo y no siempre exento de acontecimientos, traumas, alegrías y sufrimientos. La apropiación personal, que implica acción, pasión y acontecimientos, es clave ineludible de un acceso a la verdad en la que ella sea verdad en mí. Esta y el lenguaje tienen una relación paradójica. Sin lenguaje no parece posible acceder a más y más verdad, pero la verdad siempre llega antes que las palabras y se prolonga mucho más de lo que decimos y conocemos.

La posibilidad, es cierto, es el reino de la literatura y de cierta filosofía. En el reino de la estética la posibilidad, lo interesante y el presente van de la mano. Esto no es criticado por Kierkegaard como si el estadio estético fuera inferior o menos auténtico que el ético o el religioso. Lo único que muestra con su autoría es que aquella no es la única esfera de la vida y que es también profundamente humano lo ético y la apertura a lo religioso. La esfera ética en Kierkegaard subraya la enorme importancia de la posibilidad *elegida*, no sólo de la posibilidad pensada, deseada o escrita. De ahí que estudie el papel decisivo que tiene la posibilidad para la construcción de una personalidad singular, de una vida concreta y no sometida al poder de la masa<sup>41</sup>. La posibilidad en la esfera ética es decisiva porque no se puede vivir sin elegir:

El que se elige a sí mismo de manera ética se tiene a sí mismo como tarea, no como posibilidad, no como el juguete de su juego caprichoso. Sólo puede elegirse de manera ética cuando se elige en continuidad, y así se tiene a sí mismo como una tarea determinada de múltiples maneras. [...] El individuo se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es mera contemplación, pues de ese modo el individuo determina según su necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tomé el cuidado de utilizar la expresión ‘elegirse a sí mismo’, en lugar de ‘conocerse a sí mismo’<sup>42</sup>.

Cuando se elige, incluso aunque uno se equivoque, se descubre el peso y la liberación de lo real, como nos dice De Gramont: “Sólo lo real libera de la

40 SKS 4, 478. *Forord. Prólogos* (Madrid: Trotta, 2016), 292.

41 Leonardo Rodríguez Duplá. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 17 (2022), 484-487. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.473>

42 SKS 3, 246. *Enten/Eller. Anden Del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018), 232.

tristeza inicial de la carne y del libro”<sup>43</sup>. El contraste con la realidad es esencial no para que uno sucumba al peso de lo real, como si este fuera monolítico, como ya hemos rechazado en el primer punto. La posibilidad, es cierto, no se abandona nunca en la esfera ética porque, como dice en *Migajas filosóficas*, la posibilidad siempre está presente en todo acontecimiento histórico y por eso la historia es libertad donde todo es posible:

La posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio trascurren miles de años; tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno a esa posibilidad o no<sup>44</sup>.

Por ello decimos que la posibilidad es una categoría que no puede ser reducida a lo estético. Pero en la ética toma otra perspectiva, no necesariamente excluyente con la anterior, pero que apunta, por un lado, a la importancia decisiva de la posibilidad elegida como configuradora de la personalidad y nuestro modo de vivir en la verdad. Y por otro lado, la posibilidad comparece como una categoría que nos habla de la libertad, y por ende de responsabilidad, al mostrar que ni los acontecimientos históricos pueden ser considerados hechos brutos o necesarios porque hayan ocurrido.

Además de lo mencionado, hay dos elementos que se siguen de lo anterior y que son decisivos en lo ético en Kierkegaard. La gravedad ética de la posibilidad tiene, al menos, dos nombres claves, además de lo anteriormente mencionado: el otro y el mal. Sobre el primero debemos afirmar con Chrétien: “Descubrir que tengo necesidad del otro no es aún descubrir al otro”<sup>45</sup>. El otro, el prójimo no es uno de mis posibles ni una posibilidad entre otras. Así nos lo dice también Maldiney, retomando a Levinas: “El acontecimiento por excelencia es el encuentro, particularmente el encuentro con el otro. El otro, dice Levinas, es a quien no puedo inventar; yo añadiría, el que no puedo ser”<sup>46</sup>. El acercamiento al otro hace que la posibilidad quede resituada. Es cierto que puedo hacerle daño o acoger al otro y necesito al otro para poder realizarme. Pero si el otro no es más que otro-yo realmente no hablamos de alteridad. Como muy bien dice

43 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 80.

44 SKS 4, 284, *Philosophiske Smuler. Migajas filosóficas*.

45 Jean-Louis Chrétien. *L'effroi du beau* (Paris: Cerf, 1997), 12.

46 Henri Maldiney. *Maldiney, une singulière présence. Suivi de "Existence, crise et création"* (Paris: Les Belles Lettres, 2014), 248.

Chrétien: “El otro no es uno de mis posibles”<sup>47</sup>. A esto se le añade la dificultad de nombrar al otro, es decir, ¿cómo decir, nombrar lo singular? Normalmente, el lenguaje, por el uso de conceptos, nombra lo general o usa ideas generales. ¿Cómo decir lo singular en su singularidad? Esta pregunta es realmente relevante tanto para la relación con el otro, como para con Dios, el singular por antonomasia. Cada ser humano no es un caso de la humanidad, sino un ser único. Si esto debemos decirlo de cada uno de nosotros, la singularidad de Dios lo hace todo más complejo. Porque el ser humano, como Dios, *mutatis mutandis*, es antes que nada un nombre propio. Así lo dice Lacoste: “Dios, postulémoslo, no funciona en principio como concepto, sino como nombre propio”<sup>48</sup>. Kierkegaard lo muestra en la peculiaridad del ser humano que no se deja decir como una parte de un todo homogéneo que aniquila la singularidad de aquel: “Pues el hombre singular no es como una letra en particular, una parte de la palabra que no dice nada en sí y por sí misma, sino que es toda la palabra”.<sup>49</sup>

El segundo tema grave, como hemos indicado, es el del mal. Aquí se va distanciando cada vez más la filosofía de la literatura. Se ha dicho que la filosofía nace de la admiración ante lo real. Ahí tiene consonancia con la literatura. Pero, como dice De Gramont: “La filosofía nace propiamente dos veces, o en el crecimiento de estas dos pulsiones: del maravillarse ante el ser y la revuelta ante el escándalo del mal”<sup>50</sup>. Olvidar el segundo elemento, que Levinas ha mostrado de una manera radical, es obviar la esfera ética esencial del ser humano, la diferencia clave entre el decir y lo dicho. Posiblemente, lo primero, es decir la admiración ante lo real o ante el ser, no nos hace sin más filósofos sino más bien estetas. Esto, siendo importante, no es la aproximación filosófica ante lo real que supone asumir el acontecimiento del otro y el mal. La posibilidad de hacer el mal cuestiona si la esencia de la libertad es posibilidad. No hay más verdad en el ser humano que *puede* hacer daño a otro. Kierkegaard abordó en *El concepto de ansia* el origen de la libertad, la peculiar forma en la que la libertad humana aparece. En sus descripciones, la libertad aparece vinculada de raíz a la posibilidad: “La realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la

47 Jean-Louis Chrétien. *L'effroi du beau* (París: Cerf, 1997), 13.

48 Jean-Yves Lacoste. “Quand je parle de Dieu...” en *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*. Philippe Capelle-Dumont (éd.) (París: Éditions du Cerf, 2012), 227.

49 SKS 5, 270 Tre opbyggelige Taler (1844). Tres discursos edificantes (1844).

50 Jérôme De Gramont, *L'entrée en philosophie. Les premiers mots* (París: L'Harmattan, 2000), 40. Por eso es tan llamativa la sordina que le ha puesto Heidegger al sufrimiento del otro como nos lo hace ver David García-Ramos. “Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina”. *Cauriensia*. 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>.

posibilidad.”<sup>51</sup>. La manera de vivir esta hace que la libertad pueda desplegarse o enredarse, esclavizarse.

Es realmente paradójico que Kierkegaard afirme que la libertad puede nacer enredándose y esclavizándose al desequilibrarse por la posibilidad de la posibilidad que va generando una escalada sin fin. Lo que no puede soslayarse es que la aparición del mal está vinculada a la manera de vivir la libertad y no a un supuesto mal metafísico radical. El mal aparece, pues, por una manera de vivirse la libertad, situando el mal en el ámbito moral. Y el mal siempre es más real que posibilidad. El mal no tiene su espesor por el hecho de ser posible, sino por lo real. En el mal, lo real va siempre más allá de lo posible e imaginable, no se deja explicar como una posibilidad que conoce el intelecto y que la voluntad la elige con cierto placer desordenado. El mal es un verdadero enigma. La literatura puede nombrar y describir males posibles y reales de manera sutil, abrupta, dolorosa, con matices tremendos. Pero cualquier mal realizado por alguien supone una diferencia con el mal narrado. La filosofía, al menos la kierkegaardiana, considera muy peligrosa la actitud estética de recrearse o entenderse muy bien con el mal. Kierkegaard llega a afirmar en *Las obras del amor*, que conocer muy bien el mal, entender el mal es entenderse de alguna manera con él. Por eso la persona que sólo quiere amar no se deja enredar ni ve la malicia del mal, sino que toda realidad es siempre una tarea, una ocasión para amar (o no). Veamos este texto realmente enigmático:

El amante no descubre nada, y en consecuencia cubre la muchedumbre de los pecados, que puede ser encontrada mediante descubrimiento. [...] Y el amante no es ni quiere ser un entendido en el mal, sino que a este respecto es y permanece siendo, quiere ser y permanecer siendo un niño. [...] Entonces, ¿qué es lo que le falta al niño, qué es lo que con tanta frecuencia convierte la narración de un niño en una mofa profundísima respecto de los mayores? Es entender el mal, y que el niño carece de conocimiento del mal, y que el niño ni siquiera tiene ganas de entenderse con el mal. En este aspecto, el amante se asemeja al niño. Porque en el fondo, a todo *entender* acerca de algo le sirve de base el que haya un *entendimiento* entre el que ha de entender y lo que ha de ser entendido. Por esta razón, entender acerca del mal (por más que él mismo quiera imaginarse o quiera hacer creer a otros que puede conservarse completamente puro, que se trata de un entender puro acerca del mal) significa, sin embargo, *entenderse*

51 SKS 4, 348. Begrebet Angst. *El concepto de angustia*:159.

con el mal; y si no hubiera este entendimiento, el inteligente no tendría ganas de entenderlo, detestaría entenderlo, y entonces tampoco lo entendería<sup>52</sup>.

Desde aquí se entiende que el mal real tiene un espesor que ni Dios lo ve. No es que Dios sea insensible al mal, sino que es su manera de castigarlo. No verlo, ponerlo a sus espaldas es la mejor forma de no enredarse con el mal. En Kierkegaard no encontramos una teodicea en la escuela leibniziana porque supone claudicar de la piedra angular de su edificio filosófico: que Dios es amor y que el amor es lo eterno. Así lo dice en el concepto de ansia:

En este sentido se puede decir de Dios –no es mía la culpa si alguno lo interpreta al revés– que no conoce el mal. Con esto no quiero decir en modo alguno que el mal sea meramente lo negativo, lo que hay que superar; pero el absoluto castigo del mal consiste en que Dios no sepa nada de él, ni quiera ni pueda saberlo<sup>53</sup>.

Colocarse y vivirse en esas posibilidades, la de poder hacer daño al otro, es ya situarnos en el mal. No todas las posibilidades deben pensarse y vivirse, al menos si la dimensión ética del ser humano debe ser lo central. La filosofía no busca sólo pensar lo posible de lo real, sino el mal. Este enigma muestra que es más duro el mal sufrido que el mal posible. La filosofía busca luchar contra el mal y ese es el sentido último de la libertad, como nos dice Shestov:

La serpiente dijo al primer hombre: «Eritis sicut dii, scientes bonum et malum». Pero Dios no conoce el bien y el mal. Dios no «conoce» nada, Dios todo lo crea. Y Adán antes de la caída participaba en toda la omnipotencia divina; fue solo después de su caída cuando cayó en poder del conocimiento, y en ese instante perdió el don máspreciado de Dios, la libertad. Porque la libertad no reside en la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, como estamos condenados a pensar. La libertad es la fuerza y el poder de no permitir que el mal penetre en el mundo. Dios, el ser más libre, no elige entre el bien y el mal<sup>54</sup>.

La libertad no es sólo un juego de posibilidades. La filosofía nos ayuda a ver que la voluntad de crear de forma ilimitada no es el modelo de la libertad. Lo posible no es la raíz última de la libertad, sino un poder muy peculiar que es el de no hacer el mal, es esa imposibilidad que no viene marcada por el mundo. El ser humano reconoce que hay una realidad anterior al ejercicio de la libertad, que la responsabilidad es previa, que hay un principio sin principio antes de todo conocimiento.

52 SKS 9, 283-284, *Kjerlighedens Gjerninger. Las obras del amor*.

53 SKS 4, 413, *Begrebet Angst. El concepto de angustia*.

54 Lev Shestov. *Atenas y Jerusalén*, (Madrid: Ediciones Hermida, 2018), 308-309.



### III. LA POSIBILIDAD DE *DECIR* LO RELIGIOSO

Si lo primero que se nos dio en una pasividad radical fue el mundo con sus poderes, Kierkegaard considera que el ser humano puede y debe descubrir que el mundo no tendría poder si el alma no se lo hubiera dado. Eso nos pone en la pista de la tarea necesaria, paradójica que es el tener que adquirir nuestra alma en la paciencia, es decir, minimizar el poder del mundo para poder adquirirla. A este tema consagró varios discursos<sup>55</sup>: “Sin embargo, si un hombre posee su alma, entonces no necesita adquirirla, y si no la posee, ¿cómo puede entonces adquirirla, ya que el alma misma es la última condición que se presupone en toda adquisición y, por tanto, también en la adquisición del alma?”<sup>56</sup> El mundo, al principio, puede tener más la forma de un conjunto de dioses o poderes que nos parecen admirables, fuertes y diversos, como lo dice Vergote, especialista en la obra de Kierkegaard: “En la inocencia el espíritu está dormido. Y es este sueño del espíritu quien permitía quizás en otro tiempo a los hombres y al niño vivir sin preocupación en un ‘mundo lleno de dioses’.”<sup>57</sup>

Es bueno, pues, entrar al análisis sobre la posibilidad de decir la experiencia religiosa con esta sentencia, muy kierkegaardiana, de Lacoste en su libro *La fenomenicidad de Dios*: “La vaguedad es esencial a la experiencia religiosa”<sup>58</sup>. ¿Quién podría decir que la experiencia de Dios ha sido su primera experiencia en la vida o, para decirlo de una forma más literaria, quién puede afirmar que Dios, como dice De Gramont, fue su primer amor?<sup>59</sup> Lo normal es que la enorme e infinita donación de un *il y a* radical sea nuestra primera patria. En ese sentido, no parece que Dios sea nuestra primera palabra, pero eso no significa, como bien dice De Gramont que no esté presente: “Decir que Dios no estaba en el comienzo, allí donde balbuceamos las primeras palabras de nuestra experiencia, no es lo mismo que decir que él no está”<sup>60</sup>. Que Dios pueda ser nuestra patria no parece que sea vivido por el individuo desde el principio, sino que necesita elecciones personales, compromisos, acontecimientos llenos de

55 Kierkegaard la analiza en Cuatro Discursos Edificantes de 1843, donde se encuentra Adquirir su alma en la paciencia (SKS 5, 159ss); en Dos Discursos edificantes de 1844, que contiene Preservar su alma en la paciencia, (SKS 5, 185ss) y Paciencia en la expectativa, (SKS 5, 335ss). Por otro lado, encontramos textos muy importantes en Discursos edificantes en distintos espíritus.

56 SKS 5, 162. *Fire opbyggelige Taler (1843) Discursos edificantes (1843)* (Trotta, Madrid 2010), 171.

57 Henri-Bernard Vergote. *Sens et répétition*. Volumen 2, (París: Cerf, 1982), 411.

58 Jean-Yves Lacoste. *La fenomenicidad de Dios*, (Salamanca: Sígueme, 2019), 56.

59 “¿Quién puede decir que él ha entrado en la alegría en la mañana de su propia vida, y en esta alegría definitiva, renovada de día en día, confirmada a lo largo de toda su historia?” Jérôme De Gramont, *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, (París: L’Harmattan, 2001), 131-132.

60 De Gramont. *Le commencement à venir*: 140.

decisiones, amores, penas, etc. Eso no significa que haga mía la tesis de que el paganismo, entendido como un mundo sin Dios, fue nuestra primera patria<sup>61</sup>, porque considero que hay paganos, como Sócrates, donde Dios sí estaba presente, al menos según la lectura kierkegaardiana. Si quisiéramos hablar del principio de nuestra vida, hablaría más bien de politeísmo. Y este politeísmo sería el del mundo y sus poderes: palabras recibidas, relatos que damos autoridad por el hecho de estar escritos, autoridades, etc. Por eso, Kierkegaard subraya varias veces que hay que tener mucha precaución con que lo cristiano aparezca demasiado pronto en la vida:

En el cristianismo de la cristiandad, de lo que se trata es de imponer esta sentencia: se llega a ser cristiano cuando se es niño; si de verdad hay que llegar a ser cristiano, hay que llegar a serlo como niño, desde niño. Ésta es la mentira fundamental: si se acepta, entonces adiós al cristianismo del Nuevo Testamento<sup>62</sup>.

Si Dios apareciera muy pronto, él sería una de las posibilidades entre las que puedo elegir y disfrutar (esfera estética) o una posibilidad que ya no he elegido bien (esfera ética). En el primer caso, hacemos de Dios un ídolo a la medida de nuestros deseos. En la segunda esfera, Dios sería, si apareciera muy pronto en la infancia, el nombre de una culpa infinita. Pero esto no significa que haya un abismo entre la esfera religiosa en Kierkegaard y la estética y la ética. ¿Cómo puede decirse que no hay nada estético en lo religioso cuando se escriben páginas tan hermosas como las de los lirios del campo y las aves del cielo?

Lo que experimentamos excede con mucho lo que podemos decir y acoger, pero sin embargo lo experimentamos. La donación radical posee además, por su riqueza, un matiz que la hace realmente enigmática: “Si hay una presencia, no podemos a la vez vivirla y decirla”<sup>63</sup>, más aún si la presencia es la de la divinidad. La pregunta que podemos hacernos, pues, después de haber anotado la riqueza de la literatura para mostrar la realidad, también la de Dios, y, por otro, la singularidad del acontecimiento de la alteridad es qué camino nos ayuda más a nombrar al Innombrable. ¿Con qué relacionaremos o compararemos la acogida posible de lo Imposible, de Dios que viene a nosotros? ¿Debemos entenderlo a imagen de nuestra admiración primera y radical ante lo real, ante la naturaleza, ante el hecho de que las cosas sean, ante el enigma de lo real? ¿Debemos pensar y decir la realidad de Dios fundamentalmente desde nuestra relación radical y

61 De Gramont. *Les discours de la vie*: 135-168.

62 SKS 13, 295. *Øieblikket* Nr. 7. *El instante*, (Madrid: Trotta, 2012), 121.

63 De Gramont. *L'entrée en philosophie*: 44.

primaria con el mundo? ¿O más bien debemos pensar y acoger a Dios desde la acogida del otro que siempre es algo inesperado, algo inmerecido, algo que sólo puede ser acogido desde una actitud ética de respeto? ¿Es lo real lo sagrado donde aparece el Dios o más bien es el otro lo santo donde comparece la divinidad? Es cierto que los dos caminos son posibles o pueden ser pensables, pero en el judeocristianismo es prioritario el segundo respecto al primero. Así nos lo dice, por ejemplo, Cohen:

El monoteísmo dice que no son mis hermanos el árbol, la roca y el agua. [...] Si amo a Dios no amo el universo de forma panteísta, no amo a los animales, los árboles y la hierba como a criaturas semejantes a mí, sino que amo a Dios únicamente al padre de los hombres; y en adelante el término religión de Dios como padre tiene este significado superior, esta sucinta expresión social: Dios no es sólo el creador y autor, sino que es ante todo el protector y el apoyo de los pobres”<sup>64</sup>.

Si esto es así, la filosofía y la teología deben y pueden hacer menos cosmología y neurociencia, y más ética y política.

¿Cómo hablar de Dios? ¿Es imposible? En Kierkegaard estas preguntas nos llevan a la comunicación indirecta, su manera de escribir sobre la vida y Dios. Kierkegaard escribió mucho sobre Dios sin ser teocéntrico. Como sabemos, Kierkegaard no se consideró una persona con autoridad para hablar de Dios porque no era pastor ni se consideraba un cristiano ideal. Los discursos edificantes son comunicación indirecta en sentido eminente. La manera de entender Kierkegaard la Encarnación subraya que es la fe la que ve en ese hombre sencillo y humilde al Cristo. La comunicación de ese acontecimiento no puede ser más que indirecta porque la esencia del cristianismo es una persona, Jesucristo, al que se accede por la fe. Para Kierkegaard lo esencial no es sólo lo *que* se dice sino el *cómo*. Por eso, como hemos comentado, enfatiza en *Prólogos* la relevancia decisiva de la manera de escribir, más aún si escribimos sobre Dios. Este énfasis en el cómo y la comunicación indirecta, le hace cercano a lo que hemos subrayado en el primer apartado sobre la posibilidad de la literatura de nombrar lo religioso. Por eso es muy relevante subrayar el elemento estético en la producción estrictamente religiosa.

64 Hermann Cohen. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (Salamanca: Sígueme, 2008), 113.

La comunicación indirecta supone, además, lo siguiente según Kierkegaard:

La relación directa con Dios es precisamente paganismo y sólo cuando tiene lugar la ruptura, sólo entonces puede hablarse de una verdadera relación con Dios. Pero esta ruptura es precisamente la primera fase (acto) de la interioridad encaminada a la determinación según la cual la verdad es la interioridad. La naturaleza es ciertamente la obra de Dios, pero sólo la naturaleza está directamente presente, no Dios<sup>65</sup>.

Todo puede hablar de Dios, pero nada es Dios. Por eso cuando habla de los lirios del campo y las aves del cielo dice que podemos aprender de ellos, por medio de ellos, con ellos. Si el realismo, como actitud moral, es clave en cierta producción estética como hemos visto con Weil y Murdoch, en Kierkegaard lo religioso enriquece el realismo. O dicho de otro modo, nos es imposible ver la mirada de Dios sobre la naturaleza y lo real, porque siempre será mediada. Ni la naturaleza ni el sujeto ni la historia son Dios porque eso sería paganismo. Esto supone afirmar el carácter enigmático de la naturaleza, ya que puede hablarnos de Dios sin serlo. Pero, por otro lado, la naturaleza no queda sacralizada. Una manera de hablar de Dios que suponga una relación directa del ser humano con Dios es paganismo. La comunicación indirecta subraya, en lo que a la fe se refiere, que esta nace de la libertad más que de un raciocinio. De ahí que las pruebas de la demostración de Dios no tengan cabida en el pensamiento kierkegaardiano. No es porque su filosofía sea irracionalista, sino porque quiere defender la libertad del acto de fe. Esta idea es la que conecta con la tesis anteriormente mostrada de que lo primero y lo último no es la palabra, sino la acción y la donación. La incognoscibilidad del Maestro por medio de los sentidos y la mera razón nace de la actitud ética de aquel que no quiere apresarse al otro, reducirlo a definición. Esto, que vale para el otro, ¿no debería valer de forma eminente para Dios?

La tercera anotación que quiero consignar, dentro de los límites de esta investigación, sobre la posibilidad de hablar de Dios es la que podemos aprender de su libro, no publicado en vida, *El libro sobre Adler*. Este libro trata sobre Adler, que fue nombrado pastor en 1841 y suspendido en el ministerio en 1844. El motivo es haber afirmado en el prefacio de uno de sus libros que había tenido una revelación donde Jesús le decía que quemara todas sus obras anteriores (de carácter hegelianas) para predicar una nueva verdad. Kierkegaard no toma el papel de juez sobre la verdad o no de la revelación que Adler afirma haber tenido

65 SKS 7, 221 *Post-Scriptum no científico*.

ni sobre la posibilidad de escribir esa revelación, sino que toma otro camino. Su decisión es reflexionar sobre si Adler se ha entendido a sí mismo como aquel por el que se ha hecho pasar, es decir, si vive como una persona que ha recibido una revelación particular o no. Para Kierkegaard lo decisivo es ver su vida después de la revelación, si ha vivido la revelación como algo estético o si ha tenido aquel acontecimiento consecuencias éticas. Es decir, Kierkegaard quiere consignar que las palabras pueden nombrar algo de la experiencia de Dios, pero esta sólo puede decirse bien, aunque de manera algo secreta, en la vida particular, en la acción de ese individuo que vive, sufre, ama. El Verbo se hizo carne y es esta el lugar donde aquella fue dicha. Esta, en su ambigüedad lingüística es la que puede nombrar a Dios u ocultarlo. Kierkegaard apunta, en relación con las revelaciones de Adler, el final de *O lo uno o lo otro*, donde después de textos estéticos, primera parte, y textos éticos en la segunda, *lo edificante que es que en relación a Dios siempre estamos en el error*, última parte del libro *O lo uno o lo otro*<sup>66</sup>. Para Kierkegaard, es imposible acceder al sistema y a la visión del mundo desde Dios, aunque haya acontecido la encarnación y el misterio de la resurrección. Él no puede entender cómo Hegel puede decir que se puede describir hasta el pensamiento de Dios antes de la creación:

Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito<sup>67</sup>.

Kierkegaard afirma que el sistema o un discurso total sobre Dios es imposible no sólo porque la ética no lo permitiría, porque el otro siempre es un singular a respetar, tampoco porque no cabe hacerlo desde lo estético, aunque algunos puedan intentarlo, sino porque lo religioso lo impide. Sólo Dios podría, en todo caso, hacer el sistema: “No puede darse un sistema de la existencia. Entonces, ¿es que no lo hay? De ningún modo. Tal cosa no se contiene en lo que he dicho. La existencia misma es un sistema – para Dios. Pero no puede serlo para ningún espíritu existente”<sup>68</sup>. Por eso, Shestov<sup>69</sup>, este kierkegaardiano heterodoxo, afirma que Dios es un aliado de la libertad humana, que el ser humano,

66 SKS 3, 326. *Enten/Eller. Anden Del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2018), 309ss.

67 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Edición de Félix Duque, (Madrid: Abada editores, 2011), 199.

68 SKS 7, 114, *Post-Scriptum no científico*.

69 Lev Shestov. *Kierkegaard y la filosofía existencial* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1947), 277.

en su caída, prefirió la seguridad que proviene del conocimiento que quiere sistematizar y agarrar lo inaprehensible, en vez de la confianza y la libertad que nace de la fe, que es aliada de un discurso humilde sobre la experiencia religiosa.

## CONCLUSIONES

El objeto de este estudio era mostrar los límites y posibilidades de la literatura y la filosofía para nombrar la experiencia religiosa tomando como referencia a un escritor prolífico como Kierkegaard. Su análisis de la posibilidad, una de las categorías centrales de su pensamiento, ha mostrado su potencialidad para entrar en esa indagación.

La literatura, según el pensador danés, en su deseo de pensar y narrar lo posible, las posibilidades de la existencia, del mundo, el deseo de acoger lo real tiene ahí su gloria y su límite. Si la posibilidad es la categoría que nos remite a una cierta libertad y, por otro lado, a un deseo de realismo, como nos ha mostrado Murdoch y Weil, no es menos cierto que cuando más se quiere vivir el oficio literario como un compromiso moral, menos es capaz de fundamentar la literatura por sí misma el compromiso ético ineludible. La filosofía, y en concreto la ética, muestra que la posibilidad elegida no es lo mismo que la posibilidad narrada o pensada y que aquella configura un modo de vivir en el mundo. En este nos encontramos no sólo con el desafío de cómo volverlo habitable, sino de la radical alteridad del otro y el enigma del mal. La filosofía, al menos la que nace de Sócrates y encuentra en Kierkegaard a uno de sus discípulos, no nace sólo de la admiración ante lo real o lo posible, de lo interesante o lo estético, sino del compromiso ético ante el otro, ante el mal, en la gravedad del peso de la historia. Ahí la filosofía, sin renunciar a todo lo que puede aportar lo estético, pone en valor lo ético. La filosofía sin literatura puede caer en una ideologización mostrenca que se impone a toda criatura. La literatura sin filosofía no es capaz de articular el bagaje suficiente para soportar éticamente el mal y transformar el mundo, no sólo sufrirlo o disfrutarlo.

En la tercera y última parte de nuestra investigación nos acercábamos a la posibilidad de nombrar a Dios, centro y clave de la experiencia religiosa. Ahí veíamos que, si lo ético nos había mostrado la dificultad de nombrar lo singular frente a lo universal, la posibilidad de nombrar a Dios se hace casi imposible. El aprendizaje que nos da lo ético y las obras del amor es clave para no convertir a Dios en una prolongación de nuestros deseos, por un lado, o un concepto tan general como el de la Naturaleza o el de la Historia. El compromiso ético puede mostrar a lo religioso lo que no merece el nombre de Dios, así como la esfera

estética es recuperada en su dimensión evocadora para mostrar al Dios que instituye maestros a los lirios del campo y las aves del cielo. La vida del ser humano, en su secreto imborrable, es la que mejor puede nombrar al Dios que la visita, aunque lo haga siempre con acciones nunca del todo evidentes, con descripciones hermosas que no convencen del todo y con razonamientos que nunca pueden ser concluyentes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chrétien, Jean-Louis. *L'effroi du beau*. París: Cerf, 1997.
- Cohen, Hermann. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- De Gramont, Jérôme, dir. *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*. París: Éditions de Corlevour, 2015.
- De Gramont, Jérôme. *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*. París: L'Harmattan, 2000.
- De Gramont, Jérôme. *Le commencement à venir*. París: Hermann, 2022.
- De Gramont, Jérôme. *Les discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*. París: L'Harmattan, 2001.
- Fraijó, Manuel. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Fraijó, Manuel. *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta, 2022.
- García-Ramos, David. "Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina". *Cauriensia*, 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>.
- Hanson, Jeffrey. *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*. Illinois: Northwestern University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Abada editores, 2011.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *El instante*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Post-Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013.

- Kierkegaard, Søren. *Una recensión literaria*. Salamanca: Sígueme, 2022.
- Lacoste, Jean-Yves. “Quand je parle de Dieu...”. En *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique*, editado por Philippe Capelle-Dumont. París: Éditions du Cerf, 2012: 213-235.
- Lacoste, Jean-Yves. *La fenomenicidad de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Lacoste, Jean-Yves. *Thèses sur le vrai*. París: PUF, 2018.
- Maldiney, Henri. *Maldiney, une singulière présence. Suivi de “Existence, crise et création”*. París: Les Belles Lettres, 2014.
- Maldiney, Henri. *Penser l’homme et la folie*. París: Jérôme Million, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l’invisible*. París: Gallimard, 1964.
- Murdoch, Iris. *La soberanía del bien*. Madrid: Siruela, 2019.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensia* 17 (2022): 473–493. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.473>.
- Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. París: PUF, 2016.
- Shestov, Lev. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1947.
- Shestov, Lev. *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Ediciones Hermida, 2018.
- Shestov, Lev. *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermida, 2020.
- Vergote, Henri-Bernard. *Sens et répétition*. Volumen 2. París: Cerf, 1982.
- Villela-Petit, Maria. “Littérature et variations imaginatives”. En *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*, editado por Jérôme de Gramont (9-29). París: Éditions de Corlevour, 2015.
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 2007.
- Zielinski, Agata. “Rapprendre à voir le monde, Merleau-Ponty avec Jaccotte”. En *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*, editado por Jérôme De Gramont, (144-160). París: Éditions de Corlevour, 2015.

Ángel Viñas Vera

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>





## **UNA FORMA RAZONABLE DE DECIR A-DIOS. SOBRE EL SENTIDO ÉTICO DE LA TRASCENDENCIA EN EMMANUEL LEVINAS**

### ***A REASONABLE WAY OF SAYING A-DIEU. ON THE ETHICAL SENSE OF TRANSCENDENCE IN EMMANUEL LEVINAS***

PABLO PÉREZ ESPIGARES  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

Este trabajo muestra por qué para Levinas la Biblia es esencial al pensamiento. Para el autor francés la trascendencia tiene un sentido ético que puede ser analizado fenomenológicamente. Su planteamiento no tiene como objetivo elaborar una conceptualidad teológica ni remite directamente a ninguna creencia. La palabra “Dios” sólo tiene sentido a partir de la relación entre los seres humanos, por ello es posible hablar de la verdad como testimonio. Esa sería una forma de traducir filosóficamente la sabiduría hebrea.

*Palabras clave:* Levinas, Dios, Biblia, Teología, Testimonio.

#### **ABSTRACT**

This paper aims to show why, according to Levinas, the Bible is fundamental when thinking. He asserts that transcendence has an ethical sense that may be phenomenologically analysed. Levinas' perspective doesn't intend to develop a theological set of

concepts, nor is it directly linked with any religious belief. The word “God” only has meaning due to the relationship between human beings, and, as a result, it is possible to think about truth as testimony. That would be a way of philosophically translating the Hebrew wisdom.

*Keywords:* Levinas, God, Bible, Theology, Testimony

## INTRODUCCIÓN

Si, desde su nacimiento en la Antigua Grecia, los filósofos creían que el pensamiento emprendía el vuelo gracias al *asombro* ante *lo que es*, ante la regularidad del cosmos y de su orden accesible al espíritu, ante la belleza de un cuerpo o la justicia de un alma, Lévinas cuenta cómo su biografía y su filosofía, dominadas “por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”<sup>1</sup>, tienen su punto de arranque en el *terror* ante el exceso del mal. No obstante, si bien es cierto que dicho terror marca de forma indeleble y articula silenciosamente su pensamiento, no por ello lo paraliza ni lo convierte en resignación nihilista ante la desgracia, pues siempre va unido al asombro, más fuerte y más decisivo para su filosofía, ante la *bondad* que, aunque sea por un breve instante, interrumpe ese mal innegable y esa apabullante injusticia. Pura “bondad sin ideología”, como dijo Vasili Grossman<sup>2</sup>, bondad desinteresada de la que dan muestra y son capaces determinadas personas a veces desde el más absoluto abismo y en la que se conservaría, según Levinas, la *huella* de un Dios oculto en esas tragedias que asolan la historia de la humanidad y del que da testimonio la sabiduría que emana de la Biblia:

Del lado de la filosofía griega, la cual promueve el acto de conocer como acto espiritual por excelencia, el hombre es aquél que busca la verdad. La Biblia nos enseña que el hombre es aquél que ama a su prójimo y que el hecho de amar al prójimo es una modalidad de la vida sensata, o pensada como igualmente

1 Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad* (Madrid, Caparrós, 2004), 361.

2 Vasili Grossman, *Vida y destino* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004), 507. Levinas ha expresado su admiración por esa obra y la comentó en varias ocasiones. Véanse, por ejemplo, Emmanuel Levinas, *En la hora de las naciones* (Salamanca, Sígueme, 2019), 118-122, y François Poirié y Emmanuel Levinas, *Ensayos y conversaciones* (Madrid, Arena Libros, 2009), 114.

fundamental –yo diría aún más fundamental–, más que el conocimiento del objeto y que la verdad en tanto conocimiento de objetos<sup>3</sup>.

Recogiendo la herencia de un desmitologizado escatologismo profético, Levinas pretende introducir en el corazón de su discurso de filósofo la sabiduría que dice hallar en los textos judíos. Sin pretender reconciliar Jerusalén y Atenas, Levinas se propone afrontar “el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas”<sup>4</sup> y para ello procede a un delicado y complejo ejercicio de *traducción* que permita insinuar en el *logos* griego la racionalidad propia de la lengua o la *palabra* hebrea, sin someter el uno a la otra ni caer en cripto-teología.

## I. EL SENTIDO ÉTICO DE LA TRASCENDENCIA

Según Levinas, la filosofía occidental “está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia”<sup>5</sup>. En su pretensión de erigirse como comprensión última del ser y del ser del hombre, el discurso filosófico descansa en esa co-pertenencia entre el pensamiento y el ser de lo real y se despliega principalmente como ontología, de ahí que, a su entender, “no es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia”<sup>6</sup>. Frente a una tradición filosófica que equipara sabiduría y conocimiento conceptual o que se presenta como racionalidad del saber inmanente al ser, el pensador francés apelará a otra forma de amor a la sabiduría desde la que pensar el sentido de lo humano:

La humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (...) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia (...) Sin reposo en sí, sin asiento en el mundo –en su extrañamiento de todo lugar– del otro lado-del-ser –más-allá del ser – ¡he ahí, sin duda, una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, de la que la

3 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95.

4 Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme, 1995), 50.

5 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Madrid, Síntesis, 2005), 269.

6 Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid, Caparrós, 1995), 103.

metafísica nunca ha retenido la dignidad y el sentido; y ante la que los filósofos se tapan la cara<sup>7</sup>.

La inquietud que anima la trayectoria filosófica de Levinas pasa, efectivamente, por hacerse cargo y retener la dignidad y el sentido de esa irreal realidad de los seres humanos perseguidos en la historia. Por eso sitúa a la *ética* como “filosofía primera”<sup>8</sup>, lo cual quiere decir que, para él, más allá del orden del *logos* y del *ser*, de un modo anárquico, es en la relación ética entre el yo y el otro, donde acontece el sentido: la *significancia* de toda significación surge en la afectividad y la pasividad de un sujeto que recibe al otro sin poder integrarlo. Es en la *ética*, entendida como relación entre el Mismo y lo Otro sin síntesis posible, donde para Levinas se cumple y se manifiesta enigmáticamente el *sentido* que orienta nuestra existencia; es en la *ética*, no entendida como una rama del saber ni como sistematización de un conjunto de reglas de conducta ni como estudio del *ethos*, sino como el “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro”<sup>9</sup>, donde se “pone en escena” lo que él considera la inteligibilidad de la *trascendencia*<sup>10</sup>.

Nuestro autor nos invita a pensar en lo que esa historia y esa cultura occidentales tienden a menospreciar y a olvidar en su exaltación de la autonomía humana, en su glorificación de la inmanencia y en su perseverancia al equiparar el ser y el saber. Frente a ello, Levinas reivindica que “Europa es la Biblia y los griegos, pero es la Biblia la que también hace necesarios a los griegos”<sup>11</sup>. Lo que ha quedado relegado y olvidado por el predominio del racionalismo griego es esa “voz de fino silencio” (1 Reyes 19,12), que como mensaje o enseñanza de la Biblia se hace eco de la llamada de una alteridad irreductible a la conceptualidad ontológica y respecto a la cual no cabe escapatoria. Es precisamente esa “experiencia”, ese cuestionamiento inesquivable, esa situación irreductible del cara-a-cara con una alteridad que despoja a la subjetividad de su pretensión de ser el origen de todo sentido, la que a juicio de Levinas cabría calificar de “situación religiosa” y que, siendo su punto de partida *fenomenológico*, está más allá de cualquier planteamiento teológico. Como repite con insistencia: “Todo lo que yo diré, después, de Dios (...) tendrá sus raíces en esa experiencia, y no

7 Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Madrid, Caparrós, 1993), 94-95.

8 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 308. Para comprender el sentido de esa expresión y la posición de Levinas, véase Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca, Sígueme, 2007), 313-360.

9 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 77 y 218.

10 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 13.

11 Poiré y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95. En el mismo sentido, Levinas, *En la hora de las naciones*, 179-183.

a la inversa. La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. Lo inverso es lo verdadero (...) Mi punto de partida no es en absoluto teológico”<sup>12</sup>.

El encuentro con el otro, el emplazamiento del *rostro*, significa una orden irrecusable –un mandato– que detiene la disponibilidad de la conciencia, su capacidad de reflexión, es decir, que detiene la posibilidad de volver sobre sí como si se tratara, ante esa interpelación, de un deber particular sobre el que tuviera que decidir. Sin embargo, añade Levinas, “se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de una conciencia del cuestionamiento”. La conciencia ante su llamada pierde la primacía, el yo ante el otro es infinitamente responsable, responsabilidad que no ha elegido, pero de la que no puede escabullirse encerrándose en sí mismo. Cualquier complacencia arruinaría la rectitud del movimiento ético, pues el otro “desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, comporta un suplemento inadecuado para la intencionalidad”<sup>13</sup>.

El rostro, en efecto, desmonta o invierte la intencionalidad que le apunta, situación y coyuntura que Levinas tematiza como “*Deseo metafísico* de lo Infinito” o como “*elección* por el Bien más allá del ser”. Ese motivo cartesiano y ese motivo platónico “garantizan la dignidad filosófica de una empresa en la que la significatividad del sentido se separa de la manifestación o de la presencia del ser”<sup>14</sup>. Infinito y Bien entendidos en clave ética nos permitirían demostrar que el *logos* griego puede ser alterado por el sentido de la trascendencia, haciéndose eco de la palabra judía: “mi preocupación, en toda mi obra, es justamente la de traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos, y no la de repetir las fórmulas bíblicas en su sentido obvio, aislado del contexto, que, a la altura de un texto como éste, es *toda* la Biblia. No cabe darle vueltas: la filosofía se habla en griego. Pero no hay que pensar que el lenguaje modele el sentido”. Siempre cabe, y de esto se trata, *des-decir lo dicho*, de forma que la fenomenología –de la que Levinas se quiere heredero– pueda dar cuenta de su propia “interrupción” al decir la trascendencia<sup>15</sup>: “es preciso que la filosofía vuelva de

12 Emmanuel Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura* (Madrid, Trotta, 2001), 121-122

13 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 46-47.

14 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 134.

15 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 147 y 136.

nuevo al lenguaje para traducir –por más que los traicione– lo puro y lo indecible”<sup>16</sup>.

Así pues, de la mano de la fenomenología, de un modo heterodoxo –pero en cualquier caso en calidad de filósofo–, el esfuerzo levinasiano va a ser el de constatar que la identidad del yo, que la conciencia abierta a la alteridad del mundo, no es capaz de abarcar al otro, que precisamente por su trascendencia supone una inversión o una ruptura de la intencionalidad y un cuestionamiento de su “derecho a ser”. Y que esa reducción a la impotencia no es una privación, sino que da lugar a un “pensamiento otro” en la conversión del “para-sí” egológico a su “para otro” original. Se trata, como decimos, de hacer valer la pertinencia de una “inteligibilidad”, o de una forma de significar, diferente a la del saber, es decir, la posibilidad de una significación de lo inteligible que hace estallar la unidad de la apercepción trascendental y que no esté necesariamente asignada al acontecimiento del ser:

Recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no violenta se produce la epifanía misma del rostro (...) puesto que la razón sin abdicar se encuentra en condición de recibir<sup>17</sup>.

Que el conjunto de nuestra experiencia y de nuestra vida intencional se piense y manifieste como *recepción*, *atención* o *acogida* del otro supone no sólo alejarse del intelectualismo de Husserl, sino también del ontologismo de Heidegger. Independientemente de la iniciativa y el poder del yo, el otro nos conduce a una noción de sentido anterior a la *Sinngebung* de la propia conciencia, esto es, el otro como rostro no es sin más objeto de conocimiento, escapa a la tematización que se pudiera hacer de él, es un “contra-fenómeno”<sup>18</sup>. Desde esa perspectiva, Levinas critica, además, la dinámica centrípeta y totalizante de la verdad heideggeriana como desvelamiento, pues el otro podría considerarse un “agujero en el mundo”, perfora el “horizonte de los horizontes” que es el mundo, perturba o cortocircuita el pliegue de la diferencia ontológica y, en definitiva,

16 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 92. Sobre la interrupción y la interpretación de la fenomenología en Levinas, véase Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid, Trotta, 1998), 72-74; Didier Franck, *Dramatique des phénomènes* (París, PUF, 2001); François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (París, PUF, 2001).

17 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 75.

18 Así lo describe Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement* (París, PUF, 2000), 61 ss.

cuestiona el poder-ser del *Dasein* y el acontecimiento del ser como un régimen de apropiación.

Lo que encontramos, por tanto, en la obra filosófica de Levinas es una modalidad distinta de la *apertura* o el acontecimiento de sentido, que se desarrolla a partir de la discusión con los que fueron sus maestros<sup>19</sup>. Frente a la intencionalidad y al éxtasis de la existencia, la apertura levinasiana se produce como “desnudez de una piel expuesta” y como “vulnerabilidad de una piel que se ofrece, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar”<sup>20</sup>. Quiere esto decir que el acontecimiento de sentido en Levinas es un “acontecimiento ético”, pues el otro es ese elemento novedoso y trascendente, inesperado e inanticipable, imprevisible e incalculable, que coge a la voluntad del yo a contrapelo e implica un “interrupción de sí” o una “interrupción del ser por la bondad”. La relación ética como *traumatismo*<sup>21</sup>, más allá de cualquier planteamiento moralista, es el escenario de una obsesión que despoja al yo de su identidad, pero lo confirma en su carácter de único: “La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar”<sup>22</sup>.

De esta forma, el pensador francés va despejando el camino para introducir una de las ideas más sugerentes de su filosofía y lo que consideramos el elemento nuclear de su reflexión, la idea de una *responsabilidad infinita* que antecede a la libertad o la inviste: “La existencia en realidad, no está condenada a la libertad, sino que está *invertida* como libertad. La libertad, no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario”<sup>23</sup>. O como aclara más adelante:

El rostro en que se presenta el Otro –absolutamente otro– no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumátúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instauro<sup>24</sup>.

Frente a la idea habitual de una responsabilidad fundada en la libre elección del sujeto y, por tanto, delimitada por aquello que conscientemente se ha asumido, aquí se esboza la idea de una responsabilidad ilimitada, que excede lo que libremente y con plena consciencia uno reconoce que podría imputársele. Lo

19 Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 76.

20 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 70 y 91.

21 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 92.

22 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 47.

23 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 107.

24 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 216.

humano adviene, a juicio de Levinas, cuando uno se sabe y se siente también responsable por el mal ajeno, incluso aunque no se esté involucrado en su comisión; lo humano adviene cuando uno repara en lo que mi libertad puede tener de arbitrario o de violento por el mero hecho de pactar o consentir a la indiferencia de lo que en principio no me incumbe: “La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”<sup>25</sup>. Lejos de articularse en base a las decisiones libres de una conciencia que se muestra pronta a actuar en favor del otro, antes de toda iniciativa, la moral arranca o tiene su oportunidad en ese recibimiento del otro que va antes que yo, en la escucha de una llamada que me precede.

Plantear la relación ética como *asimétrica* y la idea de un sujeto pasivo, pensado en la *heteronomía* de su responsabilidad por el otro, son ciertamente ideas difíciles de concebir. Lo que con ello pretende Levinas es pensar la ética como algo ajeno a la mera correlación de fuerzas o el cálculo de intereses. En ese sentido, la asimetría significa la imposibilidad moral de exigir al otro lo que me exijo a mí mismo y expresa el carácter gratuito de esa inquietud por el otro, que no depende de la buena voluntad, ni se produce esperando una contrapartida<sup>26</sup>. Desde esa perspectiva, se entiende que la heteronomía que preside esa relación no va tanto contra la autonomía y la libertad conquistadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere absolutamente soberano: “justificar la libertad no es probarla, es hacerla justa”<sup>27</sup>. De ahí que, según nuestro autor, la libertad no quepa equipararla sin más a la autonomía, sino que también es posible concebirla como vocación al prójimo: “el hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros”<sup>28</sup>.

Como indicábamos más arriba, no se trata aquí de añadir *una* ética y completar la fenomenología de Husserl o la ontología de Heidegger, como si a partir de ellas se pudiera deducir un sistema de valores o un conjunto de reglas formales que permitieran determinar el sentido de la acción. De lo que se trata, como venimos insistiendo, es de despejar otra noción de *sentido* distinta<sup>29</sup>, que escapa

25 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 107.

26 Para expresar esa prioridad ética del otro y el cuestionamiento de la libertad que define al sujeto, Levinas cita el Talmud: “Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí mismo, ¿todavía soy yo?”. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 81.

27 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 105.

28 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 93. Para entender la reformulación levinasiana de la idea de libertad, véase Catherine Chalié, *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona, Riopiedras, 1995), 51 y ss.

29 En ello insiste de forma clarividente Emmanuel Housset, *La fragilité du sens. Husserl, Levinas, Maldiney, Chrétien* (París, Vrin, 2024), 127-163. Igualmente, José Antonio Pérez Tapias, *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas* (Madrid, Trotta, 2019), 233 y ss.



a la racionalidad teórica y ontológica, y que supone, como veremos, la puesta en escena de la trascendencia:

Cuestionamiento en el que la cuestión surge más antigua que la que concierne al sentido del ser del ente; cuestionamiento en el que quizás se esboce la problemática misma de la cuestión. No de aquélla en la que se pregunta ‘¿por qué hay ser más bien que nada?’, sino de la pregunta anti-natural (...) ‘¿es justo ser?’ ¡Mala conciencia! La pregunta más rechazada, pero más antigua que la que investiga el sentido del ser. Esta última, en la finitud y la angustia de la nada, permanece en la buena conciencia del *conatus*, de la perseverancia en el ser, la cual no plantea preguntas. La legitimidad de ser (...) Pregunta a través de la cual significa originariamente la misma significatividad del ser (...); sentido en el que la referencia emerge en toda la concreción del uno-para-el-otro de la fraternidad humana (...) que no significa una privación de la coincidencia o de una fusión cualquiera, ni una finalidad que no llega a consumarse. Se trata de una semántica de la proximidad, de la socialidad que no remite a la ontología, que no está fundada en la experiencia del ser, y donde la significatividad no se define formalmente, sino por la relación ética con el otro hombre en forma de responsabilidad para con él<sup>30</sup>.

## II. LA HERENCIA DEL PROFETISMO FRENTE A LA ABSTRACCIÓN DE LA TEOLOGÍA

Esa experiencia o esa *intriga* ética, con la apertura a la trascendencia que implica, es la que ha sido ignorada o relegada por la racionalidad ontológica surgida de Grecia, que, en su pretensión de controlar o reducir su exceso, la proscribió como su tuviera su fuente en lo irracional de una fe inefable. Levinas, por su parte, siempre se muestra igualmente reticente a los encantos de lo irracional y al predominio de las emociones y sólo con prudencia usa la palabra “fe” para expresar su confianza en la sabiduría hebrea plasmada en sus textos<sup>31</sup>. No obstante, afirma la pertinencia de escuchar e introducir una “racionalidad diferente —o más profunda— que no se deja embarcar en la aventura que recorre, desde Aristóteles hasta Heidegger, la teología convertida en pensamiento de la Identidad y del ser, esa aventura que resultó mortal para Dios y para el hombre

30 Emmanuel Levinas, *Fuera del sujeto* (Madrid, Caparrós, 1997), 107.

31 “Esta confianza en la sabiduría de los sabios es, si se quiere, una fe. Pero esta forma de fe que nosotros confesamos es la única que no se está obligado a guardar discretamente para sí sin el impudor de las profesiones de fe que resuenan indiscretamente en todos los lugares públicos”. Levinas, *Difícil Libertad*, 96.

bíblico y sus homónimos. Mortal para el Uno, si hemos de creer a Nietzsche, mortal para el otro, según el antihumanismo contemporáneo”<sup>32</sup>.

Es decir, que para Levinas, la teología –especialmente la cristiana–, en su pretensión de alcanzar el conocimiento de lo absoluto y movida por el amor intelectual a Dios, habría adoptado el modelo griego y relegado con ello “la esencia ética del espíritu”<sup>33</sup> o el amor al prójimo y la preocupación por los seres humanos –por la creación, dicho en lenguaje bíblico. De ahí esta reflexión:

Podemos, sin duda, preguntarnos con cierta razón si la devoción que animaba esta religión originariamente inseparable del amor al prójimo y del cuidado de la justicia no debía encontrar en esta ética incluso el lugar de su nacimiento semántico y el sentido de su no-indiferencia a la diferencia infinita del Uno, en lugar de ir a buscarla en la no-satisfacción del conocer ¡Tal es la diferencia entre religión y relación! Pero la religión, al interpretarse a partir del platonismo, entendió su piedad como nostalgia (...) recogía el racionalismo griego y [respondía] a las exigencias de los modelos de sentido en los que éste se exponía, que eran los de lo teórico, los del conocer, la nostalgia de la unidad de lo Uno<sup>34</sup>.

Levinas, por tanto, se aleja de la teología en la medida en que nunca habla de la posibilidad de encontrar a Dios fuera del cara a cara con la vulnerabilidad de los seres humanos, siendo el rostro lo único capaz de abrir una perspectiva trascendente o de altura. La teología, como discurso sobre Dios o conocimiento que pretende dar cuenta de su esencia y ofrecer pruebas de su existencia, es pensamiento de la identidad y del ser, y, en ese sentido, pecaría de “abstracción”: “Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto apenas (...) y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen (...) Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo vacíos y formales”<sup>35</sup>.

Ni la filosofía, ni la teología pueden acallar esa inquietud ética ni dar cuenta del sentido de la trascendencia que ahí “parpadea”. La relación ética no pone a Dios en juego como idea de la razón, como principio abstracto, como fuerza sobre-natural o Ente Supremo. Más allá de todo conocimiento y comprensión, sin pretender alcanzar ninguna prueba de su existencia, “Dios viene a la idea” o entra en el discurso de forma razonable cuando una persona, a veces desde lo

32 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia, Pre-textos, 1993), 94.

33 Levinas, *Difícil Libertad*, 131.

34 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 165-166.

35 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 102.

más profundo de su propio abismo, responde al desamparo del prójimo, hasta el punto de renunciar a su prioridad de ser y viendo así menoscabada su autosuficiencia ontológica. La interpelación de la desnudez del rostro –su miseria y su altura– darían testimonio, sin saberlo, de la proximidad de un Dios invisible, que no se manifiesta ni se presenta, pero cuya palabra se vuelve significativa en el momento en que el yo responde:

La trascendencia de Dios (...) ¿no es inicialmente producida por la trascendencia ética para que el deseo y el amor sean más perfectos que la satisfacción? Sería, no obstante, oportuno preguntarse en este punto si se trata de una trascendencia de Dios o de una trascendencia únicamente a partir de la cual una palabra como “Dios” revela su sentido. Que esta trascendencia se produzca a partir de la relación (¿horizontal?) con otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro<sup>36</sup>.

Así pues, si, en efecto, para Levinas, “la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”<sup>37</sup>, si en el rostro se revela lo Infinito, de ahí no cabe concluir que el rostro sea un icono de Dios o que el otro juegue un papel de mediador:

El Dios que ha pasado no es el modelo del que el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia Él no es seguir esa huella, que no es un signo, sino ir hacia los otros que están en la huella<sup>38</sup>.

Dios permanece “no contaminado por el ser”<sup>39</sup>, invisible en el mismo momento en que su idea adquiere sentido para el sujeto que se siente imperativamente solicitado por la llamada del otro, que significa en la *huella* del Infinito<sup>40</sup>. Nuestro autor introduce, así, el profetismo como un ingrediente capital de su reflexión para dejar claro que la relación con lo Infinito no es conocimiento, sino proximidad y Deseo, que preservan la desmesura de lo que no puede ser englobado. De ahí que el “conocimiento” de Dios que pueda encontrarse en la

36 Levinas, *Entre nosotros*, 95-96.

37 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 101.

38 Levinas, *Descubriendo la existencia...*, 287.

39 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme, 1995), 42.

40 Levinas, *De otro modo que ser...*, 56-59.

palabra de los profetas no sea nunca un saber relativo a su esencia, sino una respuesta de justicia a un “Tú” que la solicita:

Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú (...) es el rostro del otro. Comprendemos entonces el sentido insólito (...), el asombroso sentido de Jeremías (22,16): “Él juzgó la causa del afligido y del menesteroso... He aquí lo que significa conocerme, dijo el Eterno”<sup>41</sup>.

Si Levinas vincula explícitamente el Bien y lo Infinito a “lo invisible de la Biblia”<sup>42</sup> y se atreve a llamar “Dios” a lo *Deseable*, es porque su sentido se produce a partir de esa relación ética y, por tanto, como absolutamente *separado*, ab-soluto, esto es, inabarcable o no-comprensible por alguna construcción teológica especulativa y tampoco como correlato de una necesidad y una espera impaciente de consuelo –actitud esta adoptada con frecuencia por ciertos creyentes y que, inevitablemente, lo convierten en un “ídolo” y lo reducen de ese modo a una imagen o un concepto que se quiere acorde a las propias expectativas. Frente a ello, afirma que “el rostro es la única apertura en la que la significatividad de lo tras-cendente no anula la trascendencia adentrándola en un orden immanente, sino donde, por el contrario, la tras-cendencia refuta, precisamente, la inmanencia”<sup>43</sup>.

El rostro, entonces, es la situación irreductible, la circunstancia inevitable de la significación de la palabra “Dios”, significación que, sin aportar ningún saber (teología) ni el consuelo de una creencia (fe), se despierta en el psiquismo de quien, cediendo el primer puesto, responde a la conminación del otro. Significación, en definitiva, inseparable de la justicia hecha a los hombres: “Es necesario obrar con justicia –la rectitud del cara-a-cara– para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la ‘visión’ coincide aquí con esta obra de justicia”<sup>44</sup>.

Igualmente, frente a la impaciencia mística que pretende un cara a cara directo con Dios y al ideal de fusión o de comunión que la caracteriza, el filósofo francés insiste en que la única posibilidad para el Infinito de ser significativo para los seres humanos pasa por ese “rodeo interminable” por el otro<sup>45</sup>, sin que su alteridad divina se comprometa con el orden de los fenómenos y sin que la unicidad del yo que responde desaparezca absorbida por Infinito. Levinas, en efecto, acuña el término *Illeidad* para referirse a esa retirada enigmática de lo

41 Levinas, *Entre nosotros*, 76.

42 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 75.

43 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 55.

44 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 101.

45 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 94.

Infinito, como si en la proximidad del rostro, lo Infinito en lo finito –sin encarnarse– se hiciera palabra. Si un Tú se interpone entre el Yo y el Él absoluto, correlativamente, un “Él habla desde el fondo de ese Tú”, donde “la carne se hace verbo”<sup>46</sup>. Dicho de otra forma: “El otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela”<sup>47</sup>.

Lejos de significar un cara a cara con Dios al modo de un éxtasis, lejos de reportarnos a una familiaridad con Él, en el rostro Dios se aleja, igual que aumenta la responsabilidad a medida que se despierta la conciencia de la injusticia: el rostro “procede de lo absolutamente Ausente, pero su relación con lo absolutamente Ausente del que proviene, ni indica, ni revela este Ausente; y, sin embargo, lo Ausente tiene una significación en el rostro”<sup>48</sup>. Es decir, no se trata para Levinas de intentar encontrar a Dios a partir del rostro como si este hiciera de mediación hacia él. La *huella* del Infinito que parpadea en el rostro *no* funciona como un *signo* que Dios dirige a los seres humanos y, de hecho, aquellos que responden no se convierten en personas convencidas de su existencia, no encuentran ahí un rastro que los lleve a una contemplación beatífica del mismo.

Si, efectivamente, la huella “significa al margen de cualquier intención de significar y al margen de todo proyecto del que tuviera intención”<sup>49</sup>, es porque su significatividad consiste en “significar sin hacer aparecer”, es decir, no se ajusta a la dinámica de la verdad como desvelamiento en el juego de encubrimiento y desencubrimiento del ser<sup>50</sup>. En definitiva, la *Illeidad* y la huella como su modo de significar escapan a la ontología:

La huella significa el más allá del ser. El “orden” personal al que nos obliga el rostro está más allá del ser. Más allá del ser, es una Tercera persona que no se define por el sí-mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la immanencia y la

46 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 123; y Levinas, *De otro modo que ser...*, 158.

47 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 102.

48 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 55.

49 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 57.

50 A partir de ahí se entiende mejor la alternativa que pretende ofrecer Levinas a la lectura heideggeriana de la metafísica como onto-teología, que él también querría superar, pero en otro sentido: “Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser? Plantear esta cuestión es preguntarse si el ser, en sentido verbal y en sentido sustantivo, es la fuente última de sentido (...) ¿Dios no significa el otro que no es el ser? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del ‘es’)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?”. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra, 1994), 147.

trascendencia del propio ser, en el que la inmanencia gana, ineludiblemente, a la trascendencia. El perfil que toma el pasado irreversible, por la huella, es el perfil del “Él”<sup>51</sup>.

La desnudez y la presencia del rostro es inseparable de esa suprema e irreversible ausencia. La huella no remite, pues, a un pasado cuyos signos serían rastreables, sino a un pasado absolutamente pasado, un “pasado inmemorial” que deshace el orden del mundo, un más allá del ser que “no es un simple telón de fondo desde el que el otro nos solicita, que no es ‘otro mundo’ detrás del mundo”, sino que está más allá de todo desvelamiento. En presencia del otro – se pregunta Levinas–, “¿no respondemos a una ‘orden’ cuyo significado sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente terminado?”<sup>52</sup>.

En la aguda punta del instante en que se encara al otro, pasa un aliento inaprensible y no conceptualizable que ordena *anárquicamente* al yo a una responsabilidad que no ha elegido, “responsabilidad de rehén”. En el rostro que significa en la huella del Infinito despunta y se escucha el *Decir* que como llamamiento a responderle ningún *Dicho* filosófico ni teológico puede contener y que abre a la subjetividad, no a ser de otro modo, sino al *de otro modo que ser*; esto es, no a otro mundo, sino a imprimir con mi respuesta en este mundo un sentido de pura gratuidad como *testimonio* de la trascendencia:

Ser bueno es déficit, debilitamiento y torpeza en el ser; ser bueno es excelencia y altura más allá del ser – la ética no es un momento del ser – es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá. En este giro ético, en esta remisión de lo Deseable a lo No-deseable –en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro– Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni como interlocutor, ni como objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro<sup>53</sup>.

51 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 56.

52 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 54-55. Igualmente, Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 238 y 266. Sobre la significatividad de la huella y la concepción del tiempo como diacronía que va asociada a ella, véase el imprescindible trabajo de Catherine Chaliel, *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea* (Barcelona, Herder, 2004), 195-229. En España también han trabajado sobre la relación levinasiana entre filosofía y judaísmo autores como Alberto Sucasas Peón, *Levinas: Lectura de un palimpsesto* (Buenos Aires, Limod, 2006), y Julia Urabayen Pérez, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología* (Barañain, Eunsa, 2005).

53 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 123.

### III. LA VERDAD DEL TESTIMONIO

Esa “interrupción del ser por la bondad”<sup>54</sup>, este “pasarse de lo Infinito”<sup>55</sup> como acontecimiento de sentido es la clave del replanteamiento ético de la subjetividad que lleva a cabo Levinas, que tal y como llega a plantearlo en repetidas ocasiones, implica reconocer la dimensión *profética* del psiquismo humano:

Obediencia que precede a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, conforme al tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir mediante un oráculo. “Antes de que me llamen, yo responderé” [Is 65,24]: una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al Otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la “cita”. Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda promesa, esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente el-otro-en-el-mismo, inspiración y profetismo<sup>56</sup>.

Cuando Levinas define el profetismo como “el psiquismo mismo del alma” no está queriendo decir que todos los seres humanos sean profetas o que eso pueda proponerse como un ideal a alcanzar. Como “extradición al otro”<sup>57</sup>, la dimensión profética de la subjetividad viene a subrayar que uno se descubre, en “una pasividad más pasiva que toda pasividad”, como habitado por el otro, responsable más allá de toda benevolencia natural, de toda voluntad y de todo compromiso consciente, como ya hemos apuntado. Que el psiquismo sea profético significa, ni más ni menos, que da testimonio del Infinito:

El profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética. Lo Infinito no se anuncia como un tema dentro del testimonio (...) El Infinito no está *ante* su testigo, sino como al margen o “al reverso” de la presencia, ya pasado, fuera del alcance (...) “Heme aquí, en nombre de Dios”, sin referirme directamente a su presencia. “Heme aquí”, ¡sin más! En la frase en la que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente. De ningún modo se enuncia como un “yo creo en Dios”. Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el “heme aquí” me significa en nombre de Dios al

54 Levinas, *Entre nosotros*, 246 y Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 72-78

55 Levinas, *De otro modo que ser...*, 259.

56 Levinas, *De otro modo que ser...*, 229.

57 Levinas, *De otro modo que ser...*, 227 y 228.

servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo<sup>58</sup>.

Como decíamos más arriba, los profetas en la Biblia no dicen conocer a Dios, ni proponen teoría alguna sobre su esencia, antes bien, su Palabra los asedia y les obliga a *responder* por la creación, siendo sus testigos. Lo que Levinas retiene de la enseñanza de los profetas ese hecho de *palabra* que altera su psiquismo y que, lejos de reportarles serenidad, los obliga a denunciar a los poderosos, a recordarles la ética. En ese sentido, la reivindicación levinasiana del profetismo ha de entenderse como una defensa de la racionalidad diferente que se percibe en la Biblia y que a él le permite rechazar la visión mítica de la religión, donde se pierde el mensaje ético de las Escrituras.

En esa otra visión, lo que se pretende es una relación directa con lo *sagrado* o numinoso y predomina una concepción *económica* de Dios. Desde posiciones providencialistas, se lo concibe como fuerza sobrenatural que interviene en la historia humana y de la que se esperan milagros. Se trata de una visión de Dios como solución de los problemas humanos que, a pesar de pretenderse trascendente al mundo, permanece unido él a través de una *economía* de salvación, situando su mágica intervención en un sistema de reciprocidades e intercambios al que el hombre se pliega a pesar de estar diseñado a su medida y que, en ocasiones, sirve como excusa para olvidar la propia responsabilidad en este mundo. Como bien detecta Levinas, “era un sistema que se delineaba a partir de un hombre preocupado de sí (...) Esta religión que la persona exigía para sí, más que sentirse requerida por ella, y este dios metido en el circuito de la economía (...) en absoluto agotan el mensaje de las Escrituras”<sup>59</sup>.

Esa preeminencia de lo profético –frente a lo mítico y lo místico– invita a que desde la filosofía también se piense el lenguaje como lugar donde pasa el Infinito, el hecho de que mi primera palabra sea una respuesta a una interpelación venida “no se sabe de dónde”. Siendo inaccesible a la conciencia, sin ajustarse ni proceder de ningún conocimiento, lo inmemorial deja su huella en las palabras –lo Dicho– de una subjetividad humana que responde a la llamada –el Decir– de la alteridad, una subjetividad llamada a dar testimonio del Infinito:

“Heme aquí” como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación, no es evidencia. Sólo del Infinito hay testimonio; estructura única, excepción a la regla del ser, irreductible a la representación. El Infinito no aparece a

58 Levinas, *De otro modo que ser...*, 226.

59 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 36-37.



aquel que da testimonio de él. Por el contrario, es el testimonio quien pertenece a la gloria del Infinito. Por la voz del testigo es como se glorifica la gloria del Infinito<sup>60</sup>.

Al usar la palabra “gloria” Levinas para referirse a ese “de otro modo que ser”, el autor le otorga un significado distinto al del poder o del triunfo en la realización de una esencia con el que se lo asocia habitualmente. Con ello viene a señalar que la repercusión o el peso del Infinito en el ser son apenas nada. Al límite de la desaparición y la retirada su paso no es sino la otra cara de la pasividad del sujeto conminado a responder, sin poder asentarse firmemente en el ser y sin tiempo para volver sobre sí:

La gloria, que no viene a afectarme como representación ni como interlocutor ante el cual o ante quien yo me coloco, se glorifica en mi decir ordenándome a través de mi boca. La interioridad no es un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí, sino que es este retorno en el cual lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esta exterioridad eminente, de esta imposibilidad de ser “contenido” y en consecuencia de entrar en un tema, hace en tanto que infinito excepción respecto a la esencia, me concierne, me afecta y me ordena a través de mi propia voz<sup>61</sup>.

En tanto que mandamiento que se enuncia en la boca de aquel a quien ordena, en el testimonio lo infinitamente exterior se convierte en “voz interior”, pero es una voz en la que dicha interioridad se desgarrar para hacerse respuesta y signo lanzado al otro: el *desinteresamiento* de la esencia, como dice Levinas. Esa referencia a la vida interior no significa apelar a una fuerza de voluntad que cabría oponer a la violencia del mundo ni tampoco una huida espiritualista ante ella. Consiste, más bien, en afirmar la desnudez de la conciencia moral como último recurso frente a la inhumanidad presente en la historia, tal y como queda reflejado en los testimonios de aquellos y de aquellas que supieron y saben conservar el sentido de lo humano en medio de sus catástrofes.

Levinas ha subrayado en diversas ocasiones cómo esa dimensión de lo humano está ligada de forma esencial con los libros, que constituyen “lo esencial de lo espiritual” y que, a su juicio, “son más interiores que la interioridad”<sup>62</sup>, pues cuando uno los abre y despierta los pensamientos que en ellos duermen se

60 Levinas, *De otro modo que ser...*, 224.

61 Levinas, *De otro modo que ser...*, 224.

62 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 53.

sabe interpelado por una palabra otra siempre capaz de espabilar al espíritu<sup>63</sup>. La Biblia, “Libro de los libros”<sup>64</sup> para Levinas, también testimonia, con su *Decir inspirado*, ese “sentido ético como última inteligibilidad de lo humano”<sup>65</sup>, de ahí que considere necesario recurrir a esa fuente como contrapunto de la racionalidad griega para pensarlo.

Ese sentido ético, en efecto, además de expresarse en el rostro, es el que domina los versículos bíblicos. Ni el rostro ni el versículo imponen un sentido, ambos desde su precariedad y debilidad reclaman, sorprenden y ponen en cuestión al que los lee, y sólo por esa lectura y esa respuesta cobra vida y tiene sentido lo que en ellos se expresa; ambos inspiran y propician la ocasión para que la palabra “Dios” tenga un sentido sin que éste llegue a manifestarse, a hacerse fenómeno, a aparecer: más allá del ser Dios absolutamente ausente, cuyo sentido cabe únicamente *testimoniar* al servir al otro que me reclama. Ésa sería la verdad del testimonio, verdad que ni se intuye, ni se demuestra conceptualmente, ni se desvela, sino que se verifica éticamente al servir al otro que me reclama en la huella del Infinito. Infinito cuyo sentido es pasar: *a-diós*, como la paz anunciada al otro, que siempre está antes que yo:

Responsabilidad anterior a mi libertad, anterior a todo comienzo en mí, anterior a todo presente. *Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso. Si así fuera, mi responsabilidad para con el recién llegado remitiría a un contacto, a una contemporaneidad, y el otro ya no sería, ahora que respondo de él, el recién llegado, sino un viejo conocido. La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente (...) Pero el compromiso de ese “profundo antaño” característico de lo inmemorial retorna a mí como orden y súplica, como mandato —en el rostro del otro hombre— de un Dios que “ama al extranjero”, de un Dios invisible, no tematizable, que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con

63 “El advenimiento de la Escritura no es la subordinación del espíritu a la letra, sino la substitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz”, Levinas, *Difícil Libertad*, 174. Sobre la idea levinasiana del ser humano como “animal profético” y su relación con la “utopía de los libros”, véase Miguel Abensour, *Levinas* (Roque d’Anthéron, Sens&Tonka, 2021), 297-333. Para una contraposición entre el enraizamiento que parece dominar la filosofía de Heidegger y la necesidad de evasión que impregna la filosofía levinasiana, véase Georges Didi-Huberman, *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta* 2 (Madrid, Abada, 2023), 73-91.

64 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 106.

65 Emmanuel Levinas, *De lo Sagrado a lo Santo* (Barcelona, Riopiedras, 1997), 12.

el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa (...) *A-Diós* cuya cifra única –a la vez devoción y trascendencia– es el tiempo diacrónico<sup>66</sup>.

#### IV. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos intentado mostrar qué quiere decir para Levinas que la relación ética sea el lugar en el que se pone en escena la trascendencia. Su planteamiento no tiene como objetivo elaborar una conceptualidad teológica –ni positiva ni negativa– sobre lo invisible y se mantiene alejado del vocabulario de la creencia, que no es para él la cuestión religiosa por excelencia. Al introducir la palabra “Dios” en su discurso filosófico, él se limita a señalar las huellas donde esa palabra llega a ser significativa para el ser humano sin por ello convertirse en materia de un discurso, de un *logos*, que se ve obligado a responder. Dicha interrupción del discurso por la huella del Infinito, lejos de complacerse en lo inefable, recuerda que el lenguaje como *Decir* supera y renueva la conceptualidad ontológica y abre a la verdad del testimonio.

Hemos querido mostrar por qué para el pensador francés “la Biblia es esencial al pensamiento”<sup>67</sup>, pues entiende que el modo de inteligibilidad sugerido por las Escrituras conserva, más allá de la fe y al margen del discurso teológico, una fecundidad y un vigor intelectual propios. Recurrir a la Biblia no para comprender a Dios, sino para recoger el sentido de lo humano que en ella se expresa, no convierte de entrada a Levinas en un teólogo. El rodeo por los versículos bíblicos no implica en ningún caso tomarlos como fuente de autoridad y no va en detrimento de la argumentación racional, “sino que dan testimonio de una tradición y una experiencia” y “tienen el mismo derecho a ser citados que Hölderlin y Trakl” o los presocráticos<sup>68</sup>. Se pregunta Levinas –y en este trabajo hemos querido responder a ello siguiendo sus reflexiones– si la fuente hebrea puede aportar a la filosofía “otro secreto distinto del que le da la tradición griega –y otra fuente de sentido–; si las pretendidas “representaciones” –supuestamente no-pensadas– de la Biblia no comportarán más posibilidades que la filosofía que, si bien las ‘racionaliza’, no sabría prescindir de ellas”<sup>69</sup>.

66 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 263-264. En efecto, con el término “a-Dios” Levinas intenta pensar el tiempo como relación con el otro, el tiempo como *día-cronía*, pues la acogida y el saludo del rostro suponen la retirada enigmática de lo Infinito, cuyo testimonio es la responsabilidad an-árquica que embarga al sujeto.

67 Poiré y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95.

68 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 93.

69 Levinas, *Difícil Libertad*, 297.

La manera en que Levinas piensa la trascendencia de Dios no sólo pone de manifiesto hasta qué punto el legado de la *sabiduría* hebrea puede alterar y despertar al *logos* griego. Con esa reflexión, de alguna manera, también intentaba hacerse cargo de cómo lo ocurrido en el siglo XX ha afectado a la espiritualidad y a la relación del ser humano con Dios y, en definitiva, al sentido mismo de nuestra civilización, aspectos que ni la filosofía ni la teología supieron prever. Teniendo presentes, en su caso, los recuerdos de la guerra y apelando a la reconstrucción de esas instituciones y de ese orden político que se mostraron insuficientes para preservar el sentido de lo humano, Levinas afirma la necesidad y la pertinencia de reavivar la memoria de esos textos judíos e intentar traducir su sabiduría, cuyo sentido trasciende o resiste dicha barbarie:

Necesitamos –recordando la memoria de aquellos que, no judíos y también judíos, supieron, sin conocerse ni verse siquiera, comportarse en pleno caos como si el mundo no hubiese sido desintegrado, recordando la resistencia de los maquis, es decir, precisamente aquella que no tenía otra fuente más que sus propias certezas y su intimidad– necesitamos, pues, a través de tales recuerdos, abrir hacia los textos judíos un acceso nuevo y restituir a la vida interior un nuevo privilegio. La vida interior: casi tiene uno vergüenza de pronunciar, ante tantos realismos y objetivismos, esta palabra irrisoria<sup>70</sup>.

Pensar –como hace Levinas– en un “Dios trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el caos del *hay*”<sup>71</sup> supone afrontar sin reservas la cuestión del mal y de la injusticia que parecen gobernar la historia. Durante la *Shoah*, el horror del *hay* (*Il y a*) –término con el que el autor piensa el absurdo del anonimato del ser en el que se disuelve la unicidad de las personas– llegó a ser el destino de millones de personas. Cuando hoy parece que la humanidad no aprende la lección, la pregunta sobre el silencio y la ausencia de Dios parece resonar con fuerza. La respuesta de Levinas no pretende ser consoladora, pero sí permite entrever destellos de esperanza cuando apenas hay razones para ello. En ese sentido, cabe decir que distanciamiento levinasiano respecto a la religión en su sentido institucional o dogmático se prolonga en su rechazo a cualquier discurso teodiceico que, situando la ética en un drama de salvación, rebase o coloque en un segundo plano la responsabilidad moral.

Levinas, en las antípodas de cualquier “miserabilismo”, se opone a la idea de que Dios sea la respuesta a las preguntas últimas del ser humano, el que solucione sus conflictos y atenúe sus sufrimientos, pues aprecia que ello no es sino

70 Emmanuel Levinas, *Nombres propios* (Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, 2008), 115.

71 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 124.

la expresión de la necesidad de un Dios “para sí”, que descansa en la preocupación por la propia felicidad y que, después de todo, podría constituir la coartada perfecta para ahorrarse cualquier inquietud por el sufrimiento ajeno, cuando no ahondarlo. Sin embargo, el sufrimiento del otro es algo de lo que ni Dios nos libra, antes bien, es justamente cuando ese sufrimiento se siente incomprensiblemente como propio, cuando el agravio invisible hecho al otro nos afecta inesperadamente en primera persona y nos obliga, cuando la palabra “Dios” tiene sentido. El filósofo llega incluso a hablar –reflexionando sobre el impacto de Auschwitz– de una “religión sin promesa” como la única posible tras la catástrofe, aquella en la que no se apela a Dios como consuelo sino “a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre”<sup>72</sup>. En ese sentido, si bien es cierto que en su obra se percibe cierto pesimismo antropológico –quizá, mejor, pesimismo ontológico–, Levinas subraya como señal de esperanza el hecho de que hubiera personas que supieran conservar su humanidad y cuya pequeña bondad no sucumbió en medio del desastre, testimoniando así el Infinito:

Siempre quedará la soberanía de esta bondad o de esta misericordia primordial y a la que el mal no podrá vencer –bondad descubierta en la tormenta, signo de un Dios todavía inaudito, pero que, sin prometer nada, tendría su sentido más allá de las teologías de un pasado sacudido hasta el ateísmo<sup>73</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, Miguel. Levinas. Roque d’Anthéron: Sens&Tonka, 2021.  
Chalier, Catherine. *Levinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras, 1995.  
Chalier, Catherine. *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.  
Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.  
Didi-Huberman, Georges. *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta 2*. Madrid: Abada, 2023.  
Franck, Didier. *Dramatique des phénomènes*. Paris: PUF, 2001.  
García-Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.

72 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 110-111; Levinas, *Entre nosotros*, 124. Para rastrear y apreciar el contraste y la diferencia que sobre este punto podría señalarse entre Heidegger y Levinas, véase: David García-Ramos, “Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023), 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>

73 Levinas, *En la hora de las naciones*, 120.

- García-Ramos, David. "Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>
- Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2004.
- Housset, Emmanuel. *La fragilité du sens. Husserl, Levinas, Maldiney, Chrétien*. París: Vrin, 2024.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *De lo Sagrado a lo Santo*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Nombres propios*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *En la hora de las naciones*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Pérez Tapias, José Antonio. *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*. Madrid: Trotta, 2019.
- Poirié, François. *Ensayos y conversaciones*. Madrid: Arena Libros, 2009.
- Sebbah, François-David. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. París: PUF, 2001.
- Sucasas Peón, Alberto. *Levinas: Lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Limod, 2006.
- Urabayen Pérez, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Barañain: Eunsa, 2005.

Pablo Pérez Espigares

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1105-3848>

## MONOGRÁFICOS

### *III. PARA COMPRENDER LA JUVENTUD: CLAVES PEDAGÓGICAS Y PSICOSOCIALES*







Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1157>

## **PARA COMPRENDER LA JUVENTUD: CLAVES PEDAGÓGICAS Y PSICOSOCIALES**

### ***UNDERSTANDING YOUTH: PEDAGOGICAL AND PSYCHO-SOCIAL KEYS***

ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

NURIA CODINA MATA

*Universitat de Barcelona*

FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

JOSÉ VICENTE PESTANA

*Universitat de Barcelona*

DIEGO GALÁN CASADO

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Recibido: 23/07/2024

Aceptado: 22/09/2024

La juventud es una etapa determinante en el desarrollo humano, caracterizada por profundos cambios físicos, emocionales y sociales. Entender esta fase de la vida requiere un enfoque multidisciplinar que puede incluir, entre otras, perspectivas pedagógicas y psicosociales. En este monográfico se recogen artículos científicos que exploran algunas de las claves más relevantes para comprender mejor qué está ocurriendo con las personas jóvenes en estos momentos. La combinación de las perspectivas pedagógicas y psicosociales proporciona evidencias valiosas para familias, profesorado, profesionales de los servicios sociales, educadores, etc., no solo en términos académicos sino también espirituales y morales (Páez et al., 2024; Reimer & Wang, 2019).

Los distintos artículos del monográfico abordan, entre otros, los desafíos de la gestión del tiempo, la participación en actividades estructuradas de ocio, los apoyos sociales o la exclusión social en un escenario post-pandémico; comprendiendo, todos ellos, elementos de la cotidianidad en el marco de la sociedad contemporánea.

En la gestión y usos del tiempo, la autorregulación emerge como un factor fundamental que influye significativamente en la salud y el bienestar de las personas jóvenes, tanto aquellas con vidas estables como aquellas en situaciones de vulnerabilidad (De-Juanas et al., 2020; Valenzuela et al. 2020). Una gestión adecuada del tiempo destaca la importancia de fomentar la autorregulación y requiere la comprensión de las condiciones que promueven el compromiso autónomo de acuerdo con la teoría de la autodeterminación y el bienestar promovido por los contextos sociales que satisfacen las necesidades psicológicas básicas universales para los seres humanos, entre las que se encuentran sentirse competente, autónomo y relacionado (Deci & Ryan, 2008). La capacidad de gestionar el tiempo permite a las personas jóvenes equilibrar sus responsabilidades académicas y personales, lo que reduce el estrés y mejora su calidad de vida (Soares et al., 2023). Además, aprender a priorizar y organizar el tiempo es una habilidad esencial que puede beneficiar a la juventud a lo largo de toda su vida (Sainz et al., 2019).

A su vez, involucrarse en actividades de ocio constructivas como el teatro, la música, los deportes y otras prácticas recreativas no solo contribuye al crecimiento personal y al bienestar, sino que también se considera un derecho y una libertad fundamental, basado en la dignidad individual y cuyo objetivo es la autorrealización (Cuenca, 2017). Investigaciones recientes han demostrado que las personas jóvenes que participan activamente en actividades de ocio organizadas tienen mejor salud mental y física, lo que se traduce en un mayor bienestar general, una mayor satisfacción con la vida y menores niveles de estrés

(Borraccino et al., 2020; De-Juanas et al., 2024; Myhr & Haugan, 2023). La gestión eficaz del tiempo libre se ha asociado con una mayor sensación de autonomía y control sobre la vida personal, lo que facilita la construcción de la identidad de las personas jóvenes en su camino a la adultez (Codina et al., 2017).

La participación en actividades estructuradas de ocio permite a las personas jóvenes desarrollar habilidades sociales y emocionales esenciales. Estas actividades proporcionan un entorno en el que la juventud puede experimentar éxitos y fracasos en un ambiente de apoyo, lo que contribuye a su desarrollo personal y a la construcción de una identidad positiva (Codina, et al. 2018; Lazcano et al., 2021; Lerner et al., 2005). Por ejemplo, las actividades recreativas pueden servir como un escape del estrés diario y proporcionar una oportunidad para la relajación y la diversión, elementos esenciales para el bienestar mental (Litwiler et al., 2018; Ruiz et al., 2019; Street et al., 2007).

En la gestión del tiempo y en la elección de las actividades de ocio que practica la juventud, tiene una gran influencia la teoría de la autodeterminación, que subraya que el compromiso autónomo, respaldado por contextos sociales que satisfacen necesidades psicológicas básicas, es vital para el bienestar (Codina et al., 2024). Estas necesidades incluyen sentirse competente, autónomo y relacionado con otros. La satisfacción de estas necesidades está asociada con resultados positivos como la autorregulación y el bienestar general (Deci & Ryan, 2009). En estudios recientes se subraya que la satisfacción de estas necesidades en el ámbito educativo se correlaciona positivamente con el rendimiento académico y el bienestar emocional del estudiantado (Buzzai et al., 2021; Chen & Zhang, 2022; Valenzuela et al. 2020). Por tanto, promover un entorno que apoye estas necesidades puede ser determinante para el desarrollo integral de la juventud. Así, un entorno educativo que fomente la competencia, la autonomía y las relaciones puede ayudar a las personas jóvenes a desarrollar una mentalidad de crecimiento y a ver los desafíos como oportunidades para aprender y crecer (Rege et al., 2020).

En otro orden, la satisfacción de la necesidad de autonomía depende de la posibilidad de relacionarse al sentirse cerca de otros relevantes (Duchesne et al., 2014). Diferentes estudios han subrayado la importancia de las redes de apoyo social en la salud de la juventud, especialmente aquellas personas en situaciones de vulnerabilidad (Montgomery et al., 2019; Nevard et al., 2020; Zhong, 2022). Estas redes incluyen la familia, instituciones y entidades sociales, las cuales juegan un papel crucial en la guía y apoyo emocional, fomentando la autonomía y el bienestar (Bowling et al., 2003; Webster et al., 2020). Las redes de apoyo social no solo proporcionan asistencia emocional y práctica, sino que también

son esenciales para el desarrollo de la resiliencia en la juventud (Cruz, 2023). Asimismo, la calidad de estas redes puede influir significativamente en la percepción de bienestar y en la capacidad de las personas jóvenes para manejar el estrés (Holt-Lunstad et al., 2010).

Las redes de apoyo social pueden incluir una variedad de fuentes, como familiares, amistades, educadores y profesionales de los servicios sociales, entre otras. Estas redes proporcionan a la juventud un sentido de pertenencia y seguridad, lo que es fundamental para su desarrollo emocional (De-Juanas et al., 2020; Díaz-Esterri et al., 2021; Valdemoros et al., 2018). Pero es más, el apoyo social puede ayudar a las personas jóvenes a desarrollar habilidades de afrontamiento y estrategias para manejar el estrés y las dificultades de la vida (Aliverini et al., 2019; Taylor et al., 2007). En consecuencia, el apoyo social, unido a la autorregulación y el bienestar resultan determinantes para mejorar las intenciones de participar en diferentes actividades.

Desde otra perspectiva pedagógica y psicosocial, las intervenciones dirigidas a desarrollar el bienestar y el apoyo social en la juventud representan otro reto significativo. Estas deben incluir estrategias que aborden la ayuda instrumental, la comunicación, la afectividad y la confianza en entornos comunitarios (Berkman et al., 2014). Proyectos recientes han mostrado que las intervenciones comunitarias que incluyen actividades recreativas y educativas pueden mejorar significativamente el bienestar psicológico de la juventud, reduciendo los síntomas de ansiedad y depresión (Tuaf & Orkibi, 2023). Estas intervenciones han demostrado ser efectivas en la promoción de habilidades sociales y la integración comunitaria (Anyon & Jenson, 2014).

Un enfoque efectivo en las intervenciones socioeducativas implica la colaboración entre diversas instituciones y organizaciones que trabajan con jóvenes (Campos et al., 2020). Esto incluye escuelas, centros comunitarios, comunidades religiosas, organizaciones sin ánimo de lucro y servicios sociales. La colaboración interinstitucional puede maximizar los recursos disponibles y proporcionar un apoyo más completo y cohesivo a las personas jóvenes (Benson et al., 2007).

La investigación destaca que la participación en actividades comunitarias no solo mejora el bienestar individual, sino que también fortalece la cohesión social y el sentido de pertenencia (Oberle et al., 2019; Putnam, 1995; Wilding et al., 2023). Estas actividades pueden fomentar la capacidad de las personas jóvenes para asumir roles de liderazgo y desarrollar habilidades críticas para su futuro profesional (Feldman & Matjasko, 1995). Al respecto, la participación en la comunidad ofrece a la juventud la oportunidad de desarrollar un sentido de

responsabilidad y compromiso cívico, también desde una perspectiva de género (Díaz-Santiago et al., 2024). Los programas de voluntariado y los proyectos comunitarios permiten a las personas jóvenes contribuir positivamente a su entorno y desarrollar un sentido de propósito (Spellman et al., 2021; Winch et al., 2020). Estas experiencias pueden proporcionarles habilidades valiosas que son transferibles a otros aspectos de su vida, como la escuela y el trabajo (McCabe et al., 2022). En definitiva, la participación activa en la comunidad y el acceso a oportunidades de empleo y bienestar están vinculados a su vez con la gestión del tiempo (López-Noguero et al., 2022; González-Olivares et al., 2024).

Con todo, los artículos científicos presentados en este número monográfico, centrado en la comprensión de la juventud mediante claves pedagógicas y psicosociales, son esenciales para abordar los desafíos contemporáneos de la sociedad. Así, las investigaciones en las que se basan los manuscritos de este número muestran cómo la autorregulación del tiempo, el apoyo social y las intervenciones comunitarias son esenciales en la promoción del bienestar y la inclusión social de la juventud. Y, yendo más allá, se revela cómo la implementación de estrategias basadas en la autorregulación y el apoyo social pueden mejorar significativamente la calidad de vida y el bienestar de las personas jóvenes. Para lograr este cometido, no obstante, es necesario un enfoque colaborativo que involucre a familias, escuelas, comunidades y profesionales de la salud mental. De esta manera, podremos ayudar la juventud a alcanzar su máximo potencial y a vivir vidas saludables y satisfactorias.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alivernini, F., Cavicchiolo, E., Manganelli, S., Chirico, A., & Lucidi, F. (2019). Support for autonomy at school predicts immigrant adolescents' psychological well-being. *Journal of Immigrant and Minority Health*, 21(4), 761-766.  
<https://doi.org/10.1007/s10903-018-0839-x>
- Anyon, Y., & Jenson, J. M. (2014). *Positive youth development*. Oxford.
- Benson, P. L., Scales, P. C., Hamilton, S. F., & Sesma, A. (2007). Positive youth development: Theory, research, and applications. In P. L. Benson, P.C. Scales, S.F. Hamilton, & A. Sesma (Eds.), *Handbook of Child Psychology* (pp 894-941).  
<https://doi.org/10.1002/9780470147658.chpsy0116>
- Berkman, L. F., Kawachi, I., & Glymour, M. M. (2014). *Social epidemiology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780195377903.001.0001>
- Borraccino, A., Lazzeri, G., Kakaa, O., Bad'ura, P., Bottigliengo, D., Dalmasso, P., & Lemma, P. (2020). The Contribution of Organised Leisure-Time Activities in Shaping

- Positive Community Health Practices among 13- and 15-Year-Old Adolescents: Results from the Health Behaviours in School-Aged Children Study in Italy. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17. <https://doi.org/10.3390/ijerph17186637>.
- Bowling, A., Gabriel, Z., Dykes, J., Dowding, L. M., Evans, O., Fleissig, A., Banister, D., & Sutton, S. (2003). Let's ask them: A national survey of definitions of quality of life and its enhancement among people aged 65 and over. *International Journal of Aging and Human Development*, 56(4), 323-345. <https://doi.org/10.2190/BF8G-5J8L-YTRF-64>
- Buzzai, C., Sorrenti, L., Costa, S., Toffle, M., & Filippello, P. (2021). The relationship between school-basic psychological need satisfaction and frustration, academic engagement and academic achievement. *School Psychology International*, 42, 497 - 519. <https://doi.org/10.1177/01430343211017170>.
- Campos, G., Goig, R., & Cuenca, E. (2020). La importancia de la red de apoyo social para la emancipación de jóvenes en acogimiento residencial. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 1(1), 27-54. <https://doi.org/10.25115/psye.v10i1.712>
- Chen, H., & Zhang, M. (2022). The relationship between basic psychological needs satisfaction and university students' academic engagement: The mediating effect of emotional intelligence. *Frontiers in Psychology*, 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.917578>.
- Codina, N., Pestana, J. V., & Stebbins, R. A. (2017). Serious and casual leisure activities in the construction of young adult identity: A study based on participants' self-descriptions. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(Extra 1), 65-80. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.12>
- Codina, N., Pestana, J.V., & Ponce de Leon, A.M (2018). Tiempos dedicados al ocio físico-deportivo y perspectivas temporales: (re)velando vulnerabilidades. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 59-69. <https://doi.org/10.7179/>
- Codina, N., Pestana, J. V., & Valenzuela, R. (2024). Fomentar la autogestión del tiempo en la juventud. Experiencias y pautas. En Á. De-Juanas, F.J. García-Castilla, H. Hossein-Mohand, & H. Hossein-Mohand (Coords.), *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp. 23-36). Dykinson.
- Cruz, C. (2023). The Role of Social Support in Promoting Adolescents' Resilience during a Pandemic: Insights from Region XII, Philippines. *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*. <https://doi.org/10.55927/eajmr.v2i7.4449>.
- Cuenca, M. (2017). *Ocio y recreación para el empoderamiento de la ciudadanía. Espacios de ocio y recreación para la construcción de ciudadanía*. Universidad de Deusto.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2008). Self-determination theory: A macrotheory of human motivation, development, and health. *Canadian Psychology / Psychologie canadienne*, 49(3), 182–185. <https://doi.org/10.1037/a0012801>

- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2009). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227-268. [https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104\\_01](https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104_01)
- De-Juanas, Á., Bernal, T., & Goig, R. (2020). The relationship between psychological well-being and autonomy in young people according to age. *Frontiers in Psychology*, 11, 559976. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.559976>
- De-Juanas, Á., García-Castilla, F. J., & Ponce de León, A. (2020). El tiempo de los jóvenes en dificultad social: Utilización, gestión y acciones socioeducativas. *Revista española de pedagogía*, 78(277), 477-495.
- De-Juanas, Á., García-Castilla, F. J., Hossein-Mohand, H., & Hossein-Mohand, H. (eds.) (2024). *Informe de investigación Melilla, Ciudad social. Resultados de los proyectos sobre la gestión autorregulada del tiempo en jóvenes. Evaluación de hábitos, necesidades, bienestar psicológico y actividades de ocio, cultura y deporte*. UNED.
- Díaz-Esterri, J., Goig-Martínez, R. M., & De-Juanas, Á. (2021). Espacios intergeneracionales de ocio y redes de apoyo social en jóvenes egresados del sistema de protección. *Psychology, Society & Education*, 13(3), 39-53. <https://doi.org/10.25115/psye.v13i3.4820>
- Díaz-Santiago, M. J., Pérez Viejo, J. M., & López, A. (2024). Jóvenes y la intervención en autogestión del tiempo desde una perspectiva de género. En Á. De-Juanas, F.J. García-Castilla, H. Hossein-Mohand, & H. Hossein-Mohand (Coords.), *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp. 37-50). Dykinson.
- Duchesne, S., Ratelle, C. F., & Feng, B. (2014). Developmental trajectories of achievement goal orientations during the middle school transition: The contribution of emotional and behavioral dispositions. *The Journal of Early Adolescence*, 34(4), 486-517. <https://doi.org/10.1177/0272431613495447>
- Feldman, A. F., & Matjasko, J. L. (1995). The role of school-based extracurricular activities in adolescent development: A comprehensive review and future directions. *Review of Educational Research*, 75(2), 159-210. <https://doi.org/10.3102/003465430750021>
- González-Olivares, Á. L., Anguita, J. M., & Muelas, Á. (2024). Recomendaciones en intervención de la autogestión del tiempo para el estudio e inserción sociolaboral. En Á. De-Juanas, F. J. García-Castilla, H. Hossein-Mohand, & H. Hossein-Mohand (Coords.), *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp. 71-84). Dykinson.
- Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. (2010). Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review. *PLOS Medicine*, 7(7), e1000316. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000316>

- Lazcano, I., Madariaga, A., Romero, S., & Kleiber, D. (2021). The importance of self-management in the leisure activities of young people. *World Leisure Journal*, 64, 23 - 34. <https://doi.org/10.1080/16078055.2021.1937303>.
- Lerner, R. M., Almerigi, J. B., Theokas, C., & Lerner, J. V. (2005). Positive youth development: A view of the issues. *Journal of Early Adolescence*, 25(1), 10-16.
- Litwiller, F., White, C., Hamilton-Hinch, B., & Gilbert, R. (2018). The Impacts of Recreation Programs on the Mental Health of Postsecondary Students in North America: An Integrative Review. *Leisure Sciences*, 44, 96-120. <https://doi.org/10.1080/01490400.2018.1483851>.
- López-Noguero, F., Gallardo-López, J., Martínez-Sánchez, I., & Vasco-González, M. (2022). Percepción de los jóvenes vinculados y egresados del sistema de protección acerca de su relación con la familia. Bienestar psicológico, atribuciones y expectativas académicas y laborales. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 40, 113-127. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2022.40.07](https://doi.org/10.7179/PSRI_2022.40.07)
- McCabe, E., Amarbayan, M., Rabi, S., Mensoza, J., Farwa, S., Thapa, K., Zwicker, J. D., & Santana, M. (2022). Youth engagement in mental health research: A systematic review. *Health Expectations*, 26(1), 30-50. <https://doi.org/10.1111/hex.13650>
- Montgomery, S., Donnelly, M., Bhatnagar, P., Carlin, A., Kee, F., & Hunter, R. (2019). Peer social network processes and adolescent health behaviors: A systematic review. *Preventive medicine*, 105900. <https://doi.org/10.1016/j.ypmed.2019.105900>.
- Myhr, A. & Haugan, T. (2023). Leisure activities and mental well-being among adolescents across Norwegian municipalities. *European Journal of Public Health*, 33(2), <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckad160.539>
- Nevard, I., Green, C., Bell, V., Gellatly, J., Brooks, H., & Bee, P. (2020). Conceptualising the social networks of vulnerable children and young people: a systematic review and narrative synthesis. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 56, 169 - 182. <https://doi.org/10.1007/s00127-020-01968-9>.
- Oberle, E., Ji, X., Guhn, M., Schonert-Reichl, K., & Gadermann, A. (2019). Benefits of Extracurricular Participation in Early Adolescence: Associations with Peer Belonging and Mental Health. *Journal of Youth and Adolescence*, 48, 2255 - 2270. <https://doi.org/10.1007/s10964-019-01110-2>.
- Páez, J., Urra, M., Rubio, E., & García-Castilla, F. J. (2024). Intervención social en valores y autogestión del tiempo con jóvenes. En Á. De-Juanas, F. J. García-Castilla, H. Hossein-Mohand, & H. Hossein-Mohand (Coords.), *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp. 51-70). Dykinson.
- Putnam, R. D. (1995). Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy*, 6(1), 65-78.
- Rege, M., Hanselman, P., Solli, I., Dweck, C., Ludvigsen, S., Bettinger, E., Crosnoe, R., Muller, C., Walton, G., Duckworth, A., & Yeager, D. (2020). How can we inspire



- nations of learners? An investigation of growth mindset and challenge-seeking in two countries. *The American psychologist*. <https://doi.org/10.1037/amp0000647>.
- Reimer, K. S., & Wang, H. C. (2019). Cultivating ethical leadership in schools: A qualitative analysis of teachers' perceptions of values education. *Journal of Moral Education*, 48(2), 196-212.
- Ruiz, R., Emeterio, M., Ocón, M., & Arazuri, E. (2019). Family Leisure, Self-Management, and Satisfaction in Spanish Youth. *Frontiers in Psychology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02231>.
- Sainz, M., Ferrero, A., & Ugidos, A. (2019). Time management: skills to learn and put into practice. *Education + Training*. <https://doi.org/10.1108/ET-01-2018-0027>.
- Soares, A., Ribeiro, R., Alves, P., Jardim, M., & Medeiros, C. (2023). Time management: what do University students think about it? *Revista de Estudios e Investigación en Psicología y Educación*. <https://doi.org/10.17979/reipe.2023.10.1.9468>.
- Spellman, K., Cost, D., & Villano, C. (2021). Connecting Community and Citizen Science to Stewardship Action Planning Through Scenarios Storytelling, *Frontiers in Ecology and Evolution*, 9. <https://doi.org/10.3389/fevo.2021.695534>.
- Street, G., James, R., & Cutt, H. (2007). The relationship between organised physical recreation and mental health. *Health promotion journal of Australia: official journal of Australian Association of Health Promotion Professionals*, 18(3), 236-9. <https://doi.org/10.1071/HE07236>.
- Taylor, S. E., Welch, W. T., Kim, H. S., & Sherman, D. K. (2007). Cultural differences in the impact of social support on psychological and biological stress responses. *Psychological Science*, 18(9), 831-837. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01987.x>
- Tuaf, H., & Orkibi, H. (2023). Community-based programs for youth with mental health conditions: A scoping review and practical implications. *Frontiers in Psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1241469>
- Valdemoros, M. A., Alonso, R. A., & Codina, N. (2018). Actividades de ocio y su presencia en las redes sociales en jóvenes potencialmente vulnerables. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 71-80. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.06](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.06)
- Valenzuela R., Codina N., Castillo I., & Pestana J. V. (2020). Young University Students' Academic Self-Regulation Profiles and Their Associated Procrastination: Autonomous Functioning Requires Self-Regulated Operations. *Frontiers in Psychology*, 11, 354. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00354>
- Winch, K., Stafford, R., Gillingham, P., Thorsen, E., & Díaz, A. (2020). Diversifying environmental volunteers by engaging with online communities. *People and Nature*. <https://doi.org/10.1002/pan3.10147>.

- Wilding, A., Munford, L., & Sutton, M. (2023). Estimating the heterogeneous health and well-being returns to social participation. *Health economics*, 32(9), 1921-1940. <https://doi.org/10.1002/hec.4695>.
- Webster, D., Dunne, L., & Hunter, R. (2020). Association Between Social Networks and Subjective Well-Being in Adolescents: A Systematic Review. *Youth & Society*, 53, 175-210. <https://doi.org/10.1177/0044118X20919589>.
- Zhong, M. (2022). Discussing the Influence of Social Networks on Individuals' Health. *International Journal of Frontiers in Sociology*, 4(8). <https://doi.org/10.25236/ijfs.2022.040817>.

Ángel De-Juanas Oliva

Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social  
Facultad de Educación  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Calle Juan del Rosal, 14  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-0103-7860>

Nuria Codina Mata

Departament de Psicologia Social y Psicologia Cuantitativa  
Universitat de Barcelona  
Edifici de Ponent  
Pg. de la Vall d'Hebron, 171  
08035 Barcelona (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-0280-3651>

Francisco Javier García-Castilla

Departamento de Trabajo Social, Facultad de Derecho  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
C. del Obispo Trejo, 2  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-3040-640X>

José Vicente Pestana

Departament de Psicologia Social y Psicologia Cuantitativa  
Universitat de Barcelona  
Edifici de Ponent  
Pg. de la Vall d'Hebron, 171  
08035 Barcelona (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-8329-0650>

Diego Galán Casado

Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social  
Facultad de Educación  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Calle Juan del Rosal, 14  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-9836-1426>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1167>

**PERSPECTIVAS TEMPORALES  
TRAS EL OCIO SERIO DE LA JUVENTUD**

***TIME PERSPECTIVES  
BEHIND THE SERIOUS LEISURE OF YOUTH***

NURIA CODINA  
*Universitat de Barcelona*

JOSÉ VICENTE PESTANA (AUTOR CORRESP.)  
*Universitat de Barcelona*

RAFAEL VALENZUELA  
*Universitat de Barcelona*

ROBERT STEBBINS  
*University of Calgary*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

**RESUMEN**

El ocio serio, en un sentido tanto positivo como negativo, puede ocupar buena parte del tiempo de una persona –especialmente en la juventud. Para profundizar en conocimiento de las experiencias del ocio y del tiempo, en esta investigación se caracteriza el ocio serio de una muestra de jóvenes, precisando sus relaciones con las perspectivas temporales (pasados negativo / positivo, presentes hedonista / fatalista, futuro). Cumplimentaron los inventarios de ocio serio y de perspectivas temporales 354 jóvenes (186

hombres, 174 mujeres) con edad  $M = 32,18$  y  $DT = 4,41$ . Los resultados especifican la frecuencia, la duración de los ocios serios y las diferencias de género (estando los hombres más inclinados a las actividades físico-deportivas, los hobbies / actividades artísticas y, las mujeres, más dadas a la lectura). Se observó, además, que las actividades de ocio serio difieren entre sí según: el progreso en la práctica, el esfuerzo y la perseverancia –aspectos correlacionados con las perspectivas temporales; en particular, el presente hedonista; por ejemplo, cuanto más presente está esta modalidad del presente, más se comparte con otros practicantes ideales, creencias y sentimientos relativos a la actividad. Estos hallazgos ofrecen un nuevo conocimiento al ver de qué manera –y hasta qué punto–, en el contexto de la juventud y de la ambivalencia del ocio, el ocio serio está imbricado en las actitudes hacia el tiempo –que orientan y condicionan el comportamiento del día a día.

*Palabras clave:* Actividades de ocio; Experiencia del tiempo; Juventud; Ocio; Ocio serio; Perspectivas temporales balanceadas; Perspectivas temporales; Tiempo; Tiempo de ocio; Tiempo libre.

#### ABSTRACT

Serious leisure, in both a positive and a negative sense, can take up a good part of a person's time—especially in youth. In order to deepen the knowledge of the experiences of leisure and time, this research characterizes the serious leisure of a sample of young people, specifying its relationships with time perspectives (negative / positive past, hedonistic / fatalistic present, future). Serious leisure and time perspective inventories were completed by 354 young people (186 men, 174 women) with  $M = 32.18$  and  $SD = 4.41$ . The results specify the frequency, the duration of serious leisure and gender differences (being men more inclined to physical-sports activities, hobbies / artistic activities and women more given to reading). It was also observed that serious leisure activities differ among themselves according to: progress in practice, effort and perseverance –aspects correlated with time perspectives; in particular, the hedonistic present. For example, the higher values this modality of the present is, the more ideals, beliefs, and feelings regarding the activity are shared with other practitioners. These findings offer new knowledge by seeing how –and to what extent–, in the context of youth and the ambivalence of leisure, serious leisure is imbricated in attitudes towards time –which guide and condition the behavior of the day to day.

*Keywords:* Balanced time perspective; Free time; Leisure; Leisure activities; Leisure time; Serious leisure; Time; Time experience; Time perspectives; Youth.

## I. INTRODUCCIÓN

El binomio ocio y juventud se expresa en una diversidad de comportamientos, catalogados socialmente entre los extremos de lo patológico –en señal de desaprobación– y lo creativo –en términos de aprobación. La amplitud de expresiones de ocio, que tienen lugar entre estos extremos, delata la ambivalencia del fenómeno, esto es, respecto a lo que contribuye el ocio con el desarrollo de la persona, y en especial, en el caso de la juventud (Codina, 1999; Munné y Codina 1996, 2002; Valenzuela et al., 2021). Sin lugar a dudas, dicha ambivalencia puede generar desconcierto, al tiempo que aporta informaciones relevantes cuando se estudia en relación con procesos psicosociales como las actitudes temporales.

En la percepción del ocio como patológico (o fuente de patologías) tiene cabida la conocida expresión “la ociosidad es la madre de todos los vicios”, idea a la que se hace alusión incluso en la Biblia; a título de ejemplo, en el caso de la crítica a personas que “aún también estando ociosas, o teniendo poco trabajo, se acostumbran a andar de casa en casa, no como quiera ociosas, sino también parleras y curiosas, hablando de cosas de que no deberían hablar” (1 Tim, 5:13; Terranova Editores, 1997, p. 1162). Otra visión del ocio en términos de lo patológico la ha desarrollado Rojek (2005) con su concepto de *deviant leisure*, explicitando cómo, a partir de una actividad de ocio, pueden generarse problemas como el aislamiento social, la violencia o algunas alteraciones del orden público. En el caso de la juventud –y entre otros ejemplos–, estas visiones negativas (y a menudo masculinizadas), se han observado en la representación del ocio juvenil en medios como la prensa (Castrechini et al., 2015).

En contraposición a esta postura negadora del ocio –con su máxima de “Ocio, ¡ni para descansar!”– o la concepción del ocio como fuente de problemas, están las evidencias de las asociaciones significativas entre determinadas actividades de ocio y la procrastinación, poniendo de manifiesto que ciertas prácticas previenen o contrarrestan la procrastinación (Pestana et al., 2020). Subrayando la importancia del ocio en el desarrollo y el crecimiento de la persona están los trabajos de Kleiber (1999) y Kleiber y McGuire (2016), quienes ofrecen una visión general de lo positivo que puede llegar a ser el ocio en diferentes etapas de la vida. Y, específicamente, un gran alegato a favor del ocio lo ofrece una de las teorías con más prédica en los últimos años, la del ocio serio. Esta teoría es muy valorada por la comunidad científica, entre otras razones – como se mostrará en este trabajo –por dinamizar procesos psicosociales y respuestas adaptativas a la necesidad de estructura en la gestión del tiempo. La juventud, con sus ambivalencias comportamentales en el ocio, se enfrenta al

reto de dar estructura a su tiempo; un reto que se ha ido extendiendo y generalizando más allá de este período vital.

El encaje del ocio serio, en una sociedad en la que se necesita dar estructura al tiempo, se explica dado que esta modalidad de ocio ocupa a las personas y regula el comportamiento mediante la práctica “sistemática de una actividad *amateur*, *hobby* o voluntariado que es suficientemente sustancial e interesante para que el participante encuentre una carrera allí, en la adquisición y expresión de sus destrezas y conocimientos especiales” (Stebbins, 1992, p. 3 –traducción propia). Profundizando en las características del ocio serio, éste se distingue por: la necesidad de perseverar; la tendencia a desarrollar una carrera en la actividad llevada a cabo (mediante progresos específicos en función de las contingencias que rodean a la práctica de los ocios); un esfuerzo personal significativo por adquirir conocimientos, entrenamientos y/o destrezas; la diferenciación del individuo a partir de un determinado conjunto de actitudes, creencias, normas, eventos, valores, prácticas, metas tradiciones, principios morales y comportamientos estándar (*ethos*); la fuerte identificación del participante con lo que hace; y la obtención de beneficios duraderos: auto-actualización, auto-enriquecimiento, auto-expresión, renovación del propio *self*, sentimiento de logro, mejora de la auto-imagen, interacción social, idea de pertenencia y los resultados tangibles de la actividad realizada (Stebbins, 1992).

En aras de precisar cuán amplio puede ser el rango de influencias del ocio serio en la cotidianidad, más recientemente Stebbins (2020, p. 35 –traducción propia) ha identificado los tres contextos en que pueden observarse estas influencias: el contexto *micro* (concerniente “a la microesfera de agencias, emociones, creencias, interacción social inmediata”), el contexto *meso* (en el que la interacción social se extiende a “pequeños grupos, redes sociales, mundos sociales y estilos de vida”) y el contexto *macro* (relativo a las “abstracciones de rango general como comunidad, sociedad, cultura, clase social, circunstancias histórico-sociales”). En otras palabras, la práctica de una actividad –como ocio serio– vertebrada desde la experiencia individual hasta la relevancia social; por ejemplo, un grupo de aficionados de una pequeña localidad, cuya pasión sean las artes, puede llegar a organizar un festival para no profesionales que se convierta en un distintivo del barrio o pueblo (esto es, más allá de los límites del entorno inmediato).

Ahora bien, el ocio serio no hace referencia a actividades de ocio concretas; esto es, cualquier actividad puede darse o practicarse como ocio serio –por ejemplo, con la colección de sellos o sobres de azúcar, la creación de un catálogo de vestidos de muñecas Barbie, o aprendiendo a hacer punto o tejer. Se

trata, en todo caso, de una inversión temporal –en frecuencia y dedicación– que puede contribuir con los procesos identitarios del individuo (Codina, 1999; Codina et al., 2017; Lee et al., 2021; Taylor y Kay, 2015). Sobre este aserto de la temporalidad, debe advertirse la característica –inherente del ocio serio– de estructurar y regular el tiempo, afectando el quehacer de las personas. Por ejemplo, un joven que, a partir de sus experiencias pasadas, hoy se aficiona a un nuevo deporte –que practica regularmente, se siente acompañado por iguales, competente e identificado con la actividad– muy probablemente, con esta actividad hará planes a corto, medio y largo plazo, además de estar disfrutándolo en el presente.

Otro aspecto a tener en cuenta, con respecto a la temporalidad en el ocio serio, son los problemas que pueda traer consigo la inversión de tiempo que requiere una actividad determinada. En este sentido, un ocio serio puede ser tan absorbente que quite tiempo y energía para destinar a otros ocios (Codina, 1999). Así, el propio Stebbins (2020) ha hecho explícito que una actividad de ocio serio puede generar –con su dedicación– inconvenientes, tensiones e incluso problemas (por ejemplo, una lesión por exceso al practicar alguna actividad físico-deportiva).

A partir de la importancia de la temporalidad relacionada con la estructura y regulación del tiempo (antes apuntada), en la presente contribución consideramos conjuntamente la modalidad del ocio serio y las actitudes hacia el tiempo en jóvenes. En particular, nos referiremos a la codificación, organización y recuerdo de experiencias vividas –y consecuente construcción de nuevas metas, expectativas y escenarios futuros– en términos de la teoría de las perspectivas temporales promovida por Zimbardo (Zimbardo y Boyd, 2008/2009; Zimbardo, Keough y Boyd, 1997). Esta teoría diferencia cinco perspectivas temporales: el pasado negativo (visión o actitud pesimista, negativa o aversiva hacia lo ya ocurrido), el pasado positivo (evaluación nostálgica y construcción positiva del ayer), el presente hedonista (marcada por el vivir al día y la gratificación inmediata), el presente fatalista (caracterizada por la visión negativa del futuro e imposibilidad de un futuro placentero a partir del comportamiento actual) y el futuro (relacionado con el logro de objetivos en el porvenir, implicando demora en la gratificación evitación de pérdidas de tiempo) (Zimbardo y Boyd, *ibidem*).

Las posibles combinaciones entre estas perspectivas temporales –debido a aspectos circunstanciales ora individuales, ora sociales– han hecho posible distinguir una orientación hacia el equilibrio y el bienestar, según la cual predominan el pasado positivo y el futuro, es moderado el presente hedonista y se pre-

sentan niveles más bajos en las orientaciones disfuncionales –de pasado negativo y presente fatalista (Boniwell et al., 2010; Boniwell y Zimbardo, 2004; Drake et al., 2008; Sircova et al., 2014; Webster, 2011; Wiberg et al., 2012).

Atender a las relaciones entre las perspectivas temporales y el ocio dista de ser baladí; además del hecho indiscutible de la temporalidad como fundamento de toda idea de desarrollo, cambio o transformación, estas perspectivas son importantes en el ocio de la juventud por sus relaciones diferenciadas con actividades específicas (Codina y Pestana, 2017), o cuestiones más generales como las conductas de riesgo (Abousselam et al., 2016) o los estilos relacionales y la toma de decisiones (Molinari et al., 2016). Las cuestiones que sugieren estos estudios invitan a analizar conjuntamente las perspectivas temporales y las actividades de ocio serio, de manera de profundizar en las relaciones entre la experiencia del ocio y la experiencia del tiempo; en particular, por el hecho que ambos –ocio serio y perspectivas temporales– aúnan las posibilidades de lo creativo y lo patológico; en consecuencia, el análisis conjunto de ambos fenómenos posibilita precisar qué tipo de procesos psicosociales de percepción del tiempo subyacen a la experiencia del ocio serio –de la juventud, en el caso que nos ocupa.

En base a lo expuesto, el objetivo de esta investigación es caracterizar, en una muestra de jóvenes de España, sus prácticas de ocio serio y sus relaciones con las perspectivas temporales. En este sentido, se ofrece un nuevo conocimiento relativo a cómo los aspectos definitorios del ocio serio se perfilan de manera diferenciada según la actividad practicada, además de estar asociados de manera específica con las perspectivas temporales –hallazgos que profundizan en el potencial explicativo del ocio serio, por lo que respecta a sus relaciones con las actitudes generales hacia el uso y experiencia del tiempo.

## II. MÉTODO

Esta investigación es del tipo no experimental asociativa (correlacional) y transversal (Ato et al., 2013). Así, la relación observada entre las variables se orienta hacia la comparación de grupos de acuerdo con las variables estudiadas –esto es, los aspectos definitorios del ocio serio y las perspectivas temporales.

### 1. PARTICIPANTES

La muestra de la investigación la integraron 360 jóvenes residentes en España (186 hombres y 174 mujeres), con edades comprendidas entre 18 y 39 años



( $M = 32,16$ ;  $DT = 4,47$ ). La muestra se obtuvo intencionalmente a partir de un panel *online*, para un nivel de confianza del 95% (considerando un margen de error del 3.2%).

Para formar parte de esta muestra, se realizaron preguntas filtro relativas a si se realizaba una actividad de ocio que pudiera darse como ocio serio. En concreto, se formularon secuencialmente las siguientes cuestiones: “¿Qué actividades realiza como aficiones o *hobbies*?”, dando la oportunidad de dar hasta tres respuestas, tras las cuales se pidió elegir, entre éstas, “cuál es la que lleva a cabo regularmente o de manera sistemática”. A continuación, se añadieron las siguientes preguntas sobre la actividad elegida por el participante (en cada caso, con opciones de respuesta preestablecidas): ¿Cuándo fue la última vez que ha llevado a cabo su afición?, ¿Con qué frecuencia realiza su afición?, y “Cada vez que se dedica a su afición, ¿cuánto tiempo le ocupa?”.

## 2. INSTRUMENTOS

2.1. *Ocio serio*. Se analizó con el *Serious Leisure Inventory and Measure* (SLIM: Gould et al., 2008), cuyas aplicaciones han puesto de manifiesto la consistencia de sus resultados y su idoneidad en el análisis de las actividades de ocio (Lee et al., 2023). Específicamente, en el presente estudio se ha partido de la versión de 54 ítems en castellano de Romero et al. (2017), substituyendo en este caso los términos relativos a los contextos deportivos con las actividades que habían señalado los participantes.

Los ítems del SLIM comprenden los aspectos definitorios del ocio serio de *perseverancia* (“Si encuentro obstáculos en [actividad elegida] persisto hasta superarlos”), *esfuerzo* (“Me esfuerzo para ser más competente en [actividad elegida]”), *ethos* (“Comparto con otros aficionados a [actividad elegida] los mismos ideales”), *identificación* profunda (“Otros reconocen que me identifico con [actividad elegida]”) y –precisando la característica de “carrera” en el ocio serio (Stebbins, 1992)– *progresos* (“Desde que empecé [actividad elegida] he mejorado”) y *contingencias* (“Han existido momentos decisivos en [actividad elegida] que han influido significativamente en mi implicación”). Cada ítem se respondía seleccionando una de cinco opciones de respuesta tipo Likert (desde el 1 –“totalmente en desacuerdo”– hasta el 5 –“totalmente de acuerdo”). El alfa de Cronbach observado fue bueno ( $\alpha = .98$ ), afín a los valores obtenidos por Romero et al. (*ibidem*).

2.2. *Perspectivas temporales*. Fueron estudiadas con el Inventario de Perspectiva Temporal de Zimbardo (ZPTI: Zimbardo y Boyd, 1999), de acuerdo con la adaptación para la población española de Díaz-Morales (2006).

Sus 56 ítems dan cuenta de cinco dimensiones: presente hedonista (“Cuando escucho mi música favorita, pierdo la noción del tiempo”), presente fatalista (“La vida de hoy es demasiado complicada, preferiría la vida más sencilla de antes”), pasado positivo (“Me gustan los rituales y tradiciones familiares que se repiten regularmente”), pasado negativo (“Las experiencias dolorosas del pasado permanecen en mi memoria”); futuro (“Preparar el trabajo para el día siguiente y cumplir con los plazos, se antepone a la diversión de hoy en la noche”). El formato de respuesta es del tipo Likert con cinco opciones de respuesta (que van desde el 1 –“no me describe en absoluto”– hasta el 5 –“muy característico”). El alfa de Cronbach observado fue aceptable ( $\alpha = .87$ ), siendo ligeramente superior a los valores (entre .74 y .82) obtenidos por Díaz-Morales (2006).

### 3. PROCEDIMIENTO DE RECOGIDA DE DATOS

El trabajo de campo siguió las mismas pautas de investigaciones anteriores desarrolladas en el ámbito de las actividades de ocio (Codina y Pestana, 2017; Codina et al., 2017) y del uso del tiempo en general (Codina et al., 2020), en las que se recogió la información mediante un aplicativo en línea. A este respecto, primero se introdujeron los ítems en el *software* con el formato que visualizarían los participantes; a fin de evitar pérdidas de información, el cuestionario se programó de manera que, para cumplimentarlo, fuera necesario contestar a cada una de sus preguntas. Las categorías de respuesta de cada pregunta eran visibles en una misma pantalla, para evitar tener que hacer desplazamientos por la misma.

Tras comprobar el funcionamiento del cuestionario, se envió a los potenciales participantes del panel un mensaje de correo electrónico invitándoles a formar parte del estudio, con un enlace directo al instrumento (vínculo único y al que no se podía volver una vez enviadas las respuestas). Este panel se obtuvo a partir de una plataforma especializada, cuya gestión de personas que responden al estudio sigue los controles requeridos para obtener información válida en el tema investigado (en los términos descritos por Porter et al., 2019); fundamental –que no únicamente– evitar sesgos en la participación que puedan afectar la calidad de los datos obtenidos. El acceso a las preguntas se estableció durante la segunda quincena del mes de octubre de 2022. La invitación se dirigió únicamente a quienes cumplieran con el requisito de edad establecido.

El estudio cumple con los requerimientos solicitados para el proyecto de investigación en que se inscribe el mismo, de acuerdo con la Comisión de Bioética de la Universidad de Barcelona (CBUB, IRB00003099), no siendo necesarias más aprobaciones dado que los datos obtenidos no implicaban experimentación animal o clínica. Esta investigación, además, cumple con las recomendaciones del Consejo General de la Psicología de España, la Ley Orgánica Española de Protección de Datos (15/1999: Jefatura del Estado, 1999) y la Declaración de Helsinki (World Medical Association, 2013).

#### 4. PROCEDIMIENTO DE ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

Las actividades de ocio serio mencionadas por los participantes se revisaron para corroborar que respondieran a los fundamentos del ocio serio. En este sentido, se descartaron seis casos; tres de ellos por referirse a actividades que no responden a las características del ocio serio (descansar, por ejemplo, que es una actividad de ocio casual –Stebbins, 1997), siendo los tres restantes respuestas inválidas (como “sdgdsgds” o “ererew”).

Así, se analizaron finalmente los datos de 354 participantes (186 hombres, 174 mujeres) con valores de edad de  $M = 32,18$  y  $DT = 4,41$ . A continuación, las respuestas válidas se clasificaron de acuerdo con los criterios europeos para armonizar los estudios sobre los usos del tiempo (Eurostat, 2020), resultando las siguientes 13 categorías: Actividades físico-deportivas, Actividades culturales y de entretenimiento, Actividades culinarias, Escuchar música, Hobbies y actividades artísticas, Informática, Jardinería y cuidado de mascotas, Juegos, Lectura, TV / vídeos / series, Viajar, Vida social y Otras.

Los datos se procesaron con el programa SPSS en su versión 27. Tras los estadísticos descriptivos (frecuencias y porcentajes para las variables sociodemográficas y actividades realizadas; medias, desviaciones típicas, asimetría, curtosis y homocedasticidad para los aspectos definitorios del ocio serio y las perspectivas temporales), se calcularon las asociaciones entre las variables con el chi cuadrado de Pearson, ANOVAs o correlaciones –según procede. En el caso de las asociaciones significativas, se incluye también el tamaño del efecto.

### III. RESULTADOS

#### 1. OCIO SERIO: ACTIVIDADES E INVERSIÓN TEMPORAL Y ASPECTOS DEFINITORIOS

Las actividades de ocio serio realizadas por los participantes se agruparon en 13 categorías (Tabla 1); de éstas, predominan las actividades físico-deportivas (mencionadas por el 38,7%), seguidas por la lectura, los hobbies / actividades artísticas y las actividades culturales y de entretenimiento (llevadas a cabo, respectivamente, por un 20,6%, 10,2% y 7,1% de la muestra). El resto de actividades fueron mencionadas en proporciones iguales o menores del 5,4% del total de la muestra.

En la práctica de estas actividades se observaron diferencias significativas entre hombres y mujeres ( $\chi^2 = 41,90$ ;  $p < ,001$  –Tabla 1), en concreto, ellas predominan en lectura, ver TV / vídeos / series y escuchar música; en cambio, ellos son mayoría en la práctica de actividades físico-deportivas y de juegos, así como en los hobbies / actividades artísticas.

Al analizar la inversión temporal en las actividades de ocio serio, se tuvieron en cuenta dos aspectos: por una parte, cada cuánto se llevaba a cabo la actividad (frecuencia de realización); y, por otra parte, el tiempo empleado cada vez que se hacía la actividad (i. e., duración). Tanto en frecuencia como en duración se observaron diferencias significativas según la actividad practicada.

La frecuencia de práctica (Tabla 2,  $\chi^2 = 143,3$ ;  $p < ,001$ ) fue predominantemente diaria en los casos de escuchar música (100% de los practicantes de esta actividad), la informática (90,0%), la lectura (60,3%), los juegos (52,6%); y fue, en líneas generales, de varias veces a la semana en el caso de actividades físico-deportivas (60,6%), ver TV / vídeos / series (57,1%) y los hobbies / actividades artísticas (50,0%).

Tabla 1. *Actividades de ocio serio y sus diferencias entre hombres y mujeres*

| Actividades de ocio serio                   | n   | %     | Hombres |      | Mujeres |       |
|---|-----|-------|---------|------|---------|-------|
|   |     |       | n       | %    | n       | %     |
| Actividades físico-deportivas               | 137 | 38,7  | 83      | 60,6 | 54      | 39,4  |
| Lectura                                     | 73  | 20,6  | 21      | 28,8 | 52      | 71,2  |
| Hobbies y actividades artísticas            | 36  | 10,2  | 22      | 61,1 | 14      | 38,9  |
| Actividades culturales y de entretenimiento | 25  | 7,1   | 12      | 48,0 | 13      | 52,0  |
| Juegos                                      | 19  | 5,4   | 18      | 94,7 | 1       | 5,3   |
| TV / vídeos / series                        | 14  | 4,0   | 4       | 28,6 | 10      | 71,4  |
| Vida social                                 | 12  | 3,4   | 5       | 41,7 | 7       | 58,3  |
| Informática                                 | 10  | 2,8   | 6       | 60,0 | 4       | 40,0  |
| Viajar                                      | 9   | 2,5   | 5       | 55,6 | 4       | 44,4  |
| Actividades culinarias                      | 7   | 2,0   | 4       | 57,1 | 3       | 42,9  |
| Escuchar música                             | 8   | 2,3   | 3       | 37,5 | 5       | 62,5  |
| Jardinería y cuidado de mascotas            | 2   | ,6    | 0       | —    | 2       | 100,0 |
| Otras                                       | 2   | ,6    | 1       | 50,0 | 1       | 50,0  |
| Total                                       | 354 | 100,0 | 184     | —    | 170     | —     |

*Nota.* Distribución de frecuencias significativa para valores de  $\chi^2 = 41,90$  y una  $p < ,001$ . *Fuente:* Elaboración propia.

Tabla 2. *Actividades de ocio serio según su frecuencia de práctica*

| Actividades de ocio serio                   | n   | %     | A diario |       | Varias veces en la semana |      | Una vez por semana |      | Quincenalmente |      | Mensualmente |      | Trimestralmente |      | Semestralmente |     |
|---|-----|-------|----------|-------|---------------------------|------|--------------------|------|----------------|------|--------------|------|-----------------|------|----------------|-----|
|   |     |       | n        | %     | n                         | %    | n                  | %    | n              | %    | n            | %    | n               | %    | n              | %   |
| Actividades físico-deportivas               | 137 | 38,7  | 33       | 24,1  | 83                        | 60,6 | 13                 | 9,5  | 3              | 2,2  | 3            | 2,2  | 1               | 0,7  | 1              | 0,7 |
| Lectura                                     | 73  | 20,6  | 44       | 60,3  | 24                        | 32,9 | 4                  | 5,5  | 0              | -    | 1            | 1,4  | 0               | -    | 0              | -   |
| Hobbies y actividades artísticas            | 36  | 10,2  | 11       | 30,6  | 18                        | 50,0 | 4                  | 11,1 | 2              | 5,6  | 0            | -    | 1               | 2,8  | 0              | -   |
| Actividades culturales y de entretenimiento | 25  | 7,1   | 7        | 28,0  | 10                        | 40,0 | 4                  | 16,0 | 1              | 4,0  | 2            | 8,0  | 1               | 4,0  | 0              | -   |
| Juegos                                      | 19  | 5,4   | 10       | 52,6  | 6                         | 31,6 | 3                  | 15,8 | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| TV / Vídeos / series                        | 14  | 4,0   | 6        | 42,9  | 8                         | 57,1 | 0                  | -    | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Vida social                                 | 12  | 3,4   | 5        | 41,7  | 3                         | 25,0 | 3                  | 25,0 | 1              | 8,3  | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Informática                                 | 10  | 2,8   | 9        | 90,0  | 1                         | 10,0 | 0                  | -    | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Viajar                                      | 9   | 2,5   | 1        | 11,1  | 4                         | 44,4 | 0                  | -    | 1              | 11,1 | 1            | 11,1 | 2               | 22,2 | 0              | -   |
| Actividades culinarias                      | 7   | 2,0   | 2        | 28,6  | 3                         | 42,9 | 1                  | 14,3 | 1              | 14,3 | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Escuchar música                             | 8   | 2,3   | 8        | 100,0 | 0                         | -    | 0                  | -    | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Jardinería y cuidado de mascotas            | 2   | ,6    | 2        | 100,0 | 0                         | -    | 0                  | -    | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Otras                                       | 2   | ,6    | 0        | -     | 1                         | 50,0 | 1                  | 50,0 | 0              | -    | 0            | -    | 0               | -    | 0              | -   |
| Total                                       | 354 | 100,0 | 136      | -     | 162                       | -    | 33                 | -    | 10             | -    | 7            | -    | 5               | -    | 1              | -   |

Nota: Distribución de frecuencias significativa para valores de  $\chi^2 = 143,30$  y una  $p < ,001$ . Fuente: Elaboración propia.

Tabla 3. Actividades de ocio serio según el tiempo invertido en práctica

| Actividades de ocio serio                   | n   | %     | Menos de 15 min |     | 15-30 min |      | Entre 30 min y 1 h |      | 1-3 h |      | 3-5 h |      | Todo un día |      | Más de un día seguido |      |
|---|-----|-------|-----------------|-----|-----------|------|--------------------|------|-------|------|-------|------|-------------|------|-----------------------|------|
|   |     |       | n               | %   | n         | %    | n                  | %    | n     | %    | n     | %    | n           | %    | n                     | %    |
| Actividades físico-deportivas               | 137 | 38,7  | 0               | -   | 5         | 3,6  | 52                 | 38,0 | 71    | 51,8 | 5     | 3,6  | 4           | 2,9  | 0                     | -    |
| Lectura                                     | 73  | 20,6  | 1               | 1,4 | 16        | 21,9 | 28                 | 38,4 | 22    | 30,1 | 4     | 5,5  | 2           | 2,7  | 0                     | -    |
| Hobbies y actividades artísticas            | 36  | 10,2  | 0               | -   | 4         | 11,1 | 6                  | 16,7 | 19    | 52,8 | 6     | 16,7 | 0           | -    | 1                     | 2,8  |
| Actividades culturales y de entretenimiento | 25  | 7,1   | 0               | -   | 3         | 12,0 | 5                  | 20,0 | 15    | 60,0 | 2     | 8,0  | 0           | -    | 0                     | -    |
| Juegos                                      | 19  | 5,4   | 0               | -   | 0         | -    | 0                  | -    | 17    | 89,5 | 2     | 10,5 | 0           | -    | 0                     | -    |
| TV / videos / series                        | 14  | 4,0   | 0               | -   | 0         | -    | 3                  | 21,4 | 11    | 78,6 | 0     | -    | 0           | -    | 0                     | -    |
| Vida social                                 | 12  | 3,4   | 0               | -   | 0         | -    | 0                  | -    | 4     | 33,3 | 6     | 50,0 | 2           | 16,7 | 0                     | -    |
| Informática                                 | 10  | 2,8   | 0               | -   | 0         | -    | 3                  | 30,0 | 2     | 20,0 | 4     | 40,0 | 1           | 10,0 | 0                     | -    |
| Viajar                                      | 9   | 2,5   | 0               | -   | 0         | -    | 2                  | 22,2 | 3     | 33,3 | 0     | -    | 2           | 22,2 | 2                     | 22,2 |
| Actividades culinarias                      | 7   | 2,0   | 0               | -   | 0         | -    | 2                  | 28,6 | 3     | 42,9 | 2     | 28,6 | 0           | -    | 0                     | -    |
| Escuchar música                             | 8   | 2,3   | 0               | -   | 0         | -    | 2                  | 25,0 | 3     | 37,5 | 1     | 12,5 | 2           | 25,0 | 0                     | -    |
| Jardinería y cuidado de mascotas            | 2   | ,6    | 0               | -   | 0         | -    | 1                  | 50,0 | 0     | -    | 1     | 50,0 | 0           | -    | 0                     | -    |
| Otras                                       | 2   | ,6    | 0               | -   | 0         | -    | 1                  | 50,0 | 0     | -    | 1     | 50,0 | 0           | -    | 0                     | -    |
| Total                                       | 354 | 100,0 | 1               | -   | 28        | -    | 105                | -    | 70    | -    | 34    | -    | 13          | -    | 3                     | -    |

Nota. Distribución de frecuencias significativa para valores de  $\chi^2 = 203,19$  y una  $p < ,001$ . Fuente: Elaboración propia.

Por lo que respecta a cuánto tiempo se suele destinar al ocio serio cada vez que se practica –esto es, la duración (Tabla 3,  $\chi^2 = 203,19$ ;  $p < ,001$ )–, en la mayoría de las actividades predominó la inversión de tiempo entre una y tres horas, destacando los juegos (89,5%), ver TV / vídeos / series (78,6%), las actividades culturales y de entretenimiento (60,0%), y los hobbies / actividades artísticas (52,8%).

## 2. ASPECTOS DEFINITORIOS DEL OCIO SERIO Y SUS ASOCIACIONES CON LAS PERSPECTIVAS TEMPORALES

El análisis de las puntuaciones a los aspectos definitorios del ocio serio –perseverancia, esfuerzo, progresos, contingencias, *ethos* e identificación profunda (Tabla 4)– muestra mayores valores en los casos de progresos ( $M = 3,82$ ;  $DT = 0,81$ ), esfuerzo ( $M = 3,58$ ;  $DT = 0,85$ ) y perseverancia ( $M = 3,55$ ;  $DT = 0,85$ ). Por lo que respecta a los valores de la asimetría, la curtosis y el test de Kolmogorov-Smirnoff, en todos los aspectos definitorios del ocio serio se comprueba la no normalidad de la muestra.

Todas las puntuaciones obtenidas en estos aspectos del ocio serio varían de forma significativa según la actividad de que se trate (Tabla 5). En concreto, a partir de los resultados que ofrece el tamaño del efecto –calculado con el Eta cuadrado ( $\eta^2$ )– se pone de manifiesto que las mayores proporciones de varianza explicada se observan en los aspectos definitorios del ocio serio de perseverancia ( $\eta^2 = ,13$ ), esfuerzo ( $\eta^2 = ,14$ ) y progresos ( $\eta^2 = ,13$ ), en los que destacan los hobbies / actividades artísticas, las actividades culinarias y las actividades físico-deportivas.

Por lo que se refiere a las perspectivas temporales, las mayores valoraciones de obtuvieron en los casos del futuro ( $M = 3,46$ ;  $DT = 0,43$ ) y del pasado positivo ( $M = 3,46$ ;  $DT = 0,46$ ), seguidas del presente hedonista ( $M = 3,25$ ;  $DT = 0,52$ ); consecuentemente, las puntuaciones más bajas de estos cinco factores correspondieron al pasado negativo ( $M = 3,01$ ;  $DT = 0,63$ ) y al presente fatalista ( $M = 2,93$ ;  $DT = 0,60$ ). En relación con los valores de la asimetría, la curtosis y el test de Kolmogorov-Smirnoff, se comprueba la no normalidad de la muestra en la práctica totalidad de las dimensiones de la perspectiva temporal (tendencia que no se cumple en el caso del futuro).

No se observaron diferencias significativas al analizar las puntuaciones de las perspectivas temporales según las actividades realizadas; en cambio, sí se obtuvieron correlaciones significativas de las cinco perspectivas temporales con los aspectos definitorios del ocio serio (Tabla 6).



Atendiendo a los tamaños del efecto medianos (a partir de  $r = ,300$ ) y grande ( $r = ,500$  y más), de las correlaciones obtenidas destacan las observadas en el caso del presente hedonista. Así, la actitud temporal caracterizada por el disfrute del momento actual correlaciona –en orden decreciente– con los aspectos definitorios del ocio serio de contingencias ( $r = ,419$ ), perseverancia ( $r = ,381$ ), *ethos* ( $r = ,362$ ), esfuerzo ( $r = ,347$ ) y progresos ( $r = ,311$ ). Además de estos valores, destaca la asociación entre las mencionadas contingencias y el presente fatalista ( $r = ,309$ ). En el caso de la perspectiva temporal futura, si bien obtuvo la puntuación promedio más alta y correlacionó de manera significativa principalmente con progresos ( $r = ,246$ ) y esfuerzo ( $r = ,230$ ), los efectos observados fueron bajos.

#### IV. DISCUSIÓN

La caracterización de las actividades de ocio serio en los jóvenes estudiados ha revelado unas preferencias diferenciadas según el sexo. La dedicación a estas actividades ha corroborado, además, la asiduidad consustancial a la idea del ocio serio –que, en este caso, se ha precisado en términos de frecuencia y duración. Estas actividades son diferentes entre sí por el predominio de unos aspectos definitorios del ocio serio por sobre otros. Asimismo, estos aspectos están correlacionados con las perspectivas temporales, lo que permite valorar el ocio serio en un marco más genérico de la percepción del tiempo.

*Actividades de ocio serio en la juventud: cuáles, quiénes, cuándo y cuánto.* La muestra de jóvenes estudiada ha mostrado sus preferencias hacia la práctica como ocio serio de actividades físico-deportivas, lectura y hobbies / actividades artísticas. En estas actividades, las preferencias varían según se trate de hombres (más inclinados a las actividades físico-deportivas y los hobbies / actividades artísticas) o mujeres (más dadas a la lectura, en la línea de lo aportado por Jabbar y Warraich, 2022); en relación con las diferencias entre hombres y mujeres –y si bien esta investigación no tenía entre sus objetivos la cuestión del género–, este hallazgo corrobora las diferencias entre ambos (analizadas, entre otros, por Henderson y Gibson, 2013 –y ya desde la infancia y adolescencia: Codina et al., 2016; Valcke et al., 2023), lo que pone sobre aviso, además, sobre las desigualdades en el tiempo de ocio y lo que aportan en sí mismos los ocios (por ejemplo, salud física o relaciones interpersonales y grupales) lo que puede ir en perjuicio de las mujeres (Codina y Pestana, 2017).

El ocio serio suele practicarse varias veces por semana (la mayoría de quienes realizan actividades físico-deportivas o hobbies y actividades artísticas) e

incluso a diario (como ocurre predominantemente con la lectura o los juegos). Cada vez que se llevan a cabo estas actividades, la inversión temporal predominante es de una a tres horas. El ocio serio está, pues, integrado en la cotidianidad, corroborando el aserto según el cual este modo de darse el ocio, en su sistematicidad estructura y regula el tiempo de los jóvenes (Codina, 1999; Stebbins, 1992, 2020).

*Aspectos definitorios del ocio serio según las actividades practicadas.* Progresos, esfuerzo y perseverancia son –en orden decreciente– los aspectos del ocio serio más valorados por los jóvenes de nuestra muestra. Así (a partir de Stebbins, 1992, 2020), el percibir que se mejora en la medida en que se practica una actividad determinada e insistir en ello, además de continuar llevando a cabo dicha actividad –a pesar de los obstáculos que en ello surjan, son los elementos que predominan en el ocio serio de la juventud estudiada. De las actividades más mencionadas por los participantes, esta experiencia caracteriza significativamente el practicar hobbies / actividades artísticas y actividades físico-deportivas.

Tabla 4. *Medias, desviaciones típicas, asimetría, curtosis y test de Kolmogorov-Smirnov (K-S) para los aspectos definitorios del ocio serio y las perspectivas temporales*

|                                      | <i>M</i> | <i>DT</i> | <i>Asimetría</i> |           | <i>Curtosis</i> |           | <i>K-S</i>   |          |
|--------------------------------------|----------|-----------|------------------|-----------|-----------------|-----------|--------------|----------|
|                                      |          |           | <i>Valor</i>     | <i>EE</i> | <i>Valor</i>    | <i>EE</i> | <i>Valor</i> | <i>p</i> |
| Aspectos definitorios del ocio serio |          |           |                  |           |                 |           |              |          |
| Perseverancia                        | 3,54     | ,90       | -,710            | ,130      | ,773            | ,259      | ,180         | <,001    |
| Esfuerzo                             | 3,60     | ,86       | -,431            | ,130      | ,292            | ,259      | ,111         | <,001    |
| Progresos                            | 3,82     | ,82       | -,588            | ,130      | ,596            | ,259      | ,124         | <,001    |
| Contingencias                        | 3,35     | ,82       | -,252            | ,130      | ,365            | ,259      | ,137         | <,001    |
| <i>Ethos</i>                         | 3,40     | ,84       | -,326            | ,130      | ,257            | ,259      | ,129         | <,001    |
| Identificación profunda              | 3,69     | ,85       | -,644            | ,130      | ,386            | ,259      | ,138         | <,001    |
| Perspectivas temporales              |          |           |                  |           |                 |           |              |          |
| Pasado negativo                      | 3,01     | ,63       | -,206            | ,130      | ,418            | ,259      | ,076         | <,001    |
| Pasado positivo                      | 3,46     | ,46       | ,023             | ,130      | ,624            | ,259      | ,072         | <,001    |
| Presente hedonista                   | 3,25     | ,52       | -,236            | ,130      | 1,983           | ,259      | ,060         | ,004     |
| Presente fatalista                   | 2,93     | ,60       | ,109             | ,130      | ,488            | ,259      | ,062         | ,003     |
| Futuro                               | 3,46     | ,43       | -,195            | ,130      | ,553            | ,259      | ,053         | ,018     |

*Fuente:* Elaboración propia.

Tabla 5. ANOVA para los aspectos definitorios del ocio serio según las actividades practicadas

| Actividades de ocio serio                   | Perseverancia<br>( $F = 4,37^{***}$ , $\eta^2 = ,13$ ) |      | Esfuerzo<br>( $F = 4,67^{***}$ , $\eta^2 = ,14$ ) |      | Progresos<br>( $F = 4,59^{***}$ , $\eta^2 = ,13$ ) |      | Contingencias<br>( $F = 2,22$ , $\eta^2 = ,07$ ) |      | Ethos<br>( $F = 2,34$ , $\eta^2 = ,07$ ) |      | Identificación profunda<br>( $F = 2,18$ , $\eta^2 = ,07$ ) |      |
|---|--|------|---|------|--|------|--|------|--|------|--|------|
|   | M  | DT   | M   | DT   | M  | DT   | M  | DT   | M  | DT   | M  | DT   |
| Actividades físico-deportivas               | 3,72   | ,82  | 3,75  | ,80  | 4,01   | ,81  | 3,39   | ,82  | 3,42                                     | ,87  | 3,63   | ,84  |
| Lectura                                     | 3,27   | ,72  | 3,38  | ,73  | 3,63   | ,69  | 3,24   | ,68  | 3,26                                     | ,70  | 3,85   | ,75  |
| Hobbies y actividades artísticas            | 4,10   | ,67  | 4,15  | ,71  | 4,29   | ,63  | 3,85   | ,64  | 4,01                                     | ,64  | 4,10   | ,73  |
| Actividades culturales y de entretenimiento | 3,19   | ,86  | 3,31  | ,73  | 3,51   | ,70  | 3,30   | ,80  | 3,64                                     | ,73  | 3,60   | ,73  |
| Juegos                                      | 3,66   | ,87  | 3,32  | 1,00 | 3,66   | ,99  | 3,21   | 1,00 | 3,28                                     | ,88  | 3,53   | 1,01 |
| TV / videos / series                        | 2,91   | 1,03 | 2,80  | 1,21 | 2,98   | 1,01 | 3,16   | ,97  | 3,23                                     | ,96  | 3,48   | 1,02 |
| Vida social                                 | 3,73   | ,62  | 3,48  | ,72  | 3,88   | ,62  | 3,77   | ,53  | 3,69                                     | ,86  | 3,69   | ,90  |
| Informática                                 | 3,48   | ,45  | 3,20  | ,99  | 3,75   | ,79  | 3,15   | ,80  | 3,40                                     | ,63  | 3,23   | 1,04 |
| Viajar                                      | 3,53   | 1,12 | 3,67  | ,63  | 3,64   | ,73  | 3,58   | 1,00 | 3,67                                     | ,90  | 3,94   | ,61  |
| Actividades culinarias                      | 3,54   | ,88  | 4,18  | ,53  | 4,11   | ,89  | 3,61   | ,63  | 3,46                                     | ,76  | 4,29   | ,68  |
| Escuchar música                             | 2,91   | 1,36 | 3,06  | 1,18 | 3,16   | 1,03 | 2,81   | 1,24 | 3,13                                     | 1,26 | 3,06   | 1,27 |
| Jardinera y cuidado de mascotas             | 3,13   | ,18  | 3,13  | ,18  | 3,25   | ,35  | 2,88   | ,18  | 3,50                                     | ,71  | 3,50   | ,71  |
| Otras                                       | 3,13   | ,18  | 3,50  | 1,06 | 4,13   | ,88  | 3,25   | ,35  | 3,25                                     | ,35  | 3,63   | ,88  |

Nota. \*\*\*  $p < ,001$ . Fuente: Elaboración propia.

Tabla 6. Correlaciones entre la edad, los aspectos definitorios del ocio serio y las perspectivas temporales

| Variables                  | M     | DT   | 1       | 2      | 3      | 4      | 5      | 6      | 7      | 8      | 9      | 10     | 11    | 12 |
|----------------------------|-------|------|---------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|-------|----|
| 1. Edad                    | 32,18 | 4,41 | -       |        |        |        |        |        |        |        |        |        |       |    |
| 2. Perseverancia           | 3,54  | ,90  | -,079   | -      |        |        |        |        |        |        |        |        |       |    |
| 3. Esfuerzo                | 3,60  | ,86  | -,020   | ,720** | -      |        |        |        |        |        |        |        |       |    |
| 4. Progresos               | 3,82  | ,82  | ,072    | ,664** | ,749** | -      |        |        |        |        |        |        |       |    |
| 5. Contingencias           | 3,35  | ,82  | -,047   | ,644** | ,643** | ,529** | -      |        |        |        |        |        |       |    |
| 6. Ethos                   | 3,40  | ,84  | -,080   | ,515** | ,563** | ,465** | ,632** | -      |        |        |        |        |       |    |
| 7. Identificación profunda | 3,69  | ,85  | ,002    | ,451** | ,555** | ,553** | ,598** | ,629** | -      |        |        |        |       |    |
| 8. Pasado negativo         | 3,01  | ,63  | -,145** | ,179** | ,123   | ,049   | ,297** | ,271** | ,163** | -      |        |        |       |    |
| 9. Pasado positivo         | 3,46  | ,46  | ,037    | ,111   | ,129   | ,246** | ,125   | ,152** | ,180** | 0,091  | -      |        |       |    |
| 10. Presente hedonista     | 3,25  | ,52  | -,152** | ,381** | ,347** | ,311** | ,419** | ,362** | ,235** | ,441** | ,259** | -      |       |    |
| 11. Presente fatalista     | 2,93  | ,60  | -,112   | ,187** | ,147** | 0,04   | ,309** | ,283** | ,133*  | ,661** | 0,068  | ,553** | -     |    |
| 12. Futuro                 | 3,46  | ,43  | ,065    | ,142** | ,230** | ,246** | ,161** | ,146** | ,185** | 0,034  | ,350** | ,133*  | 0,021 | -  |

Nota. 2-7, aspectos definitorios del ocio serio; 8-12, perspectivas temporales. \*\* $p < .001$ . Fuente: Elaboración propia.

En el caso que nos ocupa, también es importante advertir los aspectos definitivos del ocio serio que no estuvieron significativamente asociados a las actividades descritas en esta ocasión: contingencias (reconocimiento de eventos relevantes en la práctica de ocio), *ethos* (la diferenciación individual a partir de las características de la actividad) e identificación profunda (distinguirse como practicante de un ocio dado). Si bien otros trabajos han demostrado la articulación entre la práctica del ocio serio y los procesos identitarios (Codina, 1999; Codina et al., 2017; Lee et al., 2021; Taylor y Kay, 2015), en la muestra de jóvenes estudiada estas relaciones, aunque existentes, no resultaron significativas con las actividades realizadas. Posiblemente esta ausencia de relación está condicionada por características de las actividades practicadas no contempladas en la presente investigación.

*Las experiencias del ocio serio y de las dimensiones de la temporalidad.* Las relaciones entre ambos conjuntos de variables han puesto de manifiesto el efecto del presente hedonista en contingencias, perseverancia, *ethos*, esfuerzo y progresos. Como puede observarse, esta perspectiva temporal se asocia con circunstancias del propio ocio serio, la dedicación a la misma (junto a los resultados derivados de la práctica), así como el compartir con otros practicantes ideales, creencias y sentimientos relativos a la actividad practicada, esto es, su mundo social (Stebbins, 1992, 2000).

En la muestra estudiada se han observado las tendencias consideradas como indicadoras de bienestar (perspectiva temporal balanceada: Boniwell et al., 2010; Boniwell y Zimbardo, 2004; Drake et al., 2008; Sircova et al., 2014; Webster, 2011; Wiberg et al., 2012). Específicamente, hay un predominio del pasado positivo y el futuro; con respecto al presente hedonista –de valores similares a los otros dos factores–, futuros estudios dirimirán si las puntuaciones obtenidas aquí refieren una perspectiva temporal balanceada específica del ocio serio. En otras palabras, se trataría de distinguir si el ocio serio está relacionado con una perspectiva temporal balanceada específica, esto es, que concede una relevancia mayor al presente hedonista, a diferencia de la perspectiva temporal balanceada que se observa en la cotidianidad, es decir, fuera del tiempo de ocio.

## V. CONCLUSIONES

En el contexto de la juventud y de la ambivalencia del ocio (en esta etapa de la vida), este trabajo ofrece un nuevo conocimiento al ver de qué manera –y hasta qué punto–, el ocio serio está imbricado en el proceso psicosocial relativo

a las actitudes hacia el tiempo, unas actitudes que orientan y condicionan el comportamiento del día a día de las personas.

Nuestro estudio pone de manifiesto que el ocio serio vertebra la cotidianidad de las y los jóvenes de España mediante la práctica de hobbies / actividades artísticas y actividades físico-deportivas. Esta vertebración se evidencia al llevar a cabo estas actividades como ocio serio, lo que se asocia a una experiencia positiva de los progresos, el esfuerzo y la perseverancia al realizar estos ocios. Además, esta experiencia positiva se acompaña una experiencia temporal –fundamentalmente balanceada– en la que el presente hedonista tiene el efecto más relevante y el futuro se insinúa dadas las incertezas que caracterizan a esta etapa de la vida. Con ello se cumple el objetivo planteado con respecto a caracterizar, en una muestra de jóvenes de España, sus prácticas de ocio serio y sus relaciones con las perspectivas temporales.

El comportamiento de los aspectos definitorios del ocio serio –se les analice en función de las actividades practicadas o de las perspectivas temporales– sugiere dos influencias del ocio serio: por una parte, en el tipo de actividad y la inversión temporal en la misma; y, por otra parte, en la experiencia de dicha temporalidad (beneficiosa y balanceada). Este hallazgo –tal como se apuntó al inicio de este trabajo– ha posibilitado perfilar el ocio serio según la actividad practicada. En un sentido más amplio, esto es, el de los contextos en que se observa la influencia del ocio serio, las variables estudiadas aquí han profundizado en el contexto *micro* del ocio serio, es decir, el correspondiente a la esfera (intra, interindividual) en el que este modo de darse el ocio se hace presente en la vida de las personas.

Estas afirmaciones no ignoran que las características del propio estudio desarrollado (muestra o tipo de investigación) condicionen el potencial explicativo de los resultados obtenidos; por ejemplo, la transversalidad de la investigación no permite constatar la magnitud y estabilidad de los beneficios del ocio serio, ni las asociaciones que estos beneficios puedan tener con las perspectivas temporales a lo largo del tiempo. Sobre este particular, futuras investigaciones podrán precisar si las relaciones entre cómo se percibe el tiempo y cómo se experimenta el ocio serio fluctúan, o bien se mantienen a pesar de los cambios que se lleven a cabo en su práctica. Para más precisión, se podría investigar si, a medida que se practica un ocio serio, las perspectivas temporales van cambiando hasta devenir balanceadas, o bien es este equilibrio el que precede a los aspectos definitorios del ocio serio.

En definitiva, la concepción del *homo otiosus* (Stebbins, 2020) encuentra, en el ocio serio de su juventud, una experiencia positiva de la temporalidad en

la que la gratificación inmediata de hoy –basada en las dinámicas de la propia actividad y lo que implica realizarla– fundamenta elementos compartidos (actitudes, creencias, normas, eventos, valores, prácticas, metas tradiciones, principios morales) que pueden extenderse a lo largo del curso vital.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abousselam, N., Naude, L., Lens, W. y Esterhuyse, K. (2016). The relationship between future time perspective, self-efficacy and risky sexual behaviour in the Black youth of central South Africa. *Journal of Mental Health*, 25(2), 176-183. <https://doi.org/10.3109/09638237.2015.1078884>
- Ato, M., López, J. J. y Benavente, A. (2013). Un sistema de clasificación de los diseños de investigación en psicología. *Anales de Psicología*, 29(3), 1038–1059. <https://doi.org/10.6018/analesps.29.3.178511>
- Boniwell, I., Osin, E., Linley, P. A. e Ivanchenko, G. V. (2010). A question of balance: Time perspective and well-being in British and Russian samples. *Journal of Positive Psychology*, 5, 24–40. <https://doi.org/10.1080/17439760903271181>
- Boniwell, I. y Zimbardo, P. G. (2004). Balancing time perspective in pursuit of optimal functioning. En P. A. Linley y S. Joseph (Eds.), *Positive psychology in practice* (pp. 165–178). Hoboken, NJ: Wiley.
- Castrechini, Á., Pestana, J. V. y Codina, N. (2015). El ocio juvenil en las imágenes de la prensa: entre la estereotipia y la ambigüedad. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 25, 91–118. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2015.25.05](https://doi.org/10.7179/PSRI_2015.25.05)
- Codina, N. (1999). Tendencias emergentes en el comportamiento de ocio: el ocio serio y su evaluación. *Revista de Psicología Social*, 14(2–3), 331–346.
- Codina, N. y Pestana, J. V. (2017). Two sides of time in the leisure experience of youth: Time investment and time perspectives. *Loisir et Société / Society and Leisure*, 40(3), 310–323. <https://doi.org/10.1080/07053436.2017.1378508>
- Codina, N., Pestana, J. V., Castillo, I. y Balaguer, I. (2016). “Ellas a estudiar y bailar, ellos a hacer deporte”: Un estudio de las actividades extraescolares de los adolescentes mediante los presupuestos de tiempo. *Cuadernos de Psicología del Deporte*, 16(1), 233–242.
- Codina, N., Pestana, J. V. y Stebbins, R. A. (2017). Serious and casual leisure activities in the construction of young adult identity: a study based on participants’ self-descriptions. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(Extra 1), 65–80. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.12>

- Codina, N., Valenzuela, R. y Pestana, J. V. (2020). De la percepción a los usos del tiempo: perspectiva temporal y procrastinación de adultos en España. *Revista Española de Pedagogía*, 78(277), 435–456. <https://doi.org/10.22550/REP78-3-2020-04>
- Díaz-Morales, J. F. (2006). Estructura factorial y fiabilidad del Inventario de Perspectiva Temporal de Zimbardo. *Psicothema*, 18(3), 565–571.
- Drake, L., Duncan, E., Sutherland, F., Abernethy, C. y Henry, C. (2008). Time Perspective and correlates of wellbeing. *Time and Society*, 17, 47–61. <https://doi.org/10.1177/0961463X07086304>
- Eurostat (2020). *Harmonised European Time Use Surveys (HETUS), 2018 Guidelines. Re-edition*. Disponible en: <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-manuals-and-guidelines/-/ks-gq-20-011>
- Gould, J., Moore, D., McGuire, F. y Stebbins, R. A. (2008). Development of the serious leisure inventory and measure. *Journal of Leisure Research*, 40(1), 47–68. <https://doi.org/10.1080/00222216.2008.11950132>
- Henderson, K. A. y Gibson, H. J. (2013). An Integrative Review of Women, Gender, and Leisure: Increasing Complexities. *Journal of Leisure Research*, 45(2), 115–135. <https://doi.org/10.18666/jlr-2013-v45-i2-3008>
- Jabbar, A. y Warraich, N. F. (2022). Gender differences in leisure reading habits: a systematic review of literature. *Global Knowledge Memory and Communication*. <https://doi.org/10.1108/GKMC-12-2020-0200>
- Jefatura del Estado (1999, Diciembre 14). Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal. *Boletín Oficial del Estado*, 298(§23750), 43.088-43.099. Disponible en: <https://www.boe.es/boe/dias/1999/12/14/pdfs/A43088-43099.pdf>
- Kleiber, D. A. (1999). *Leisure experience and human development: A dialectical interpretation*. Nueva York, NY: Basicbooks.
- Kleiber, D. A. y McGuire, F. A. (Eds.) (2016). *Leisure and human development*. Champaign, IL: Sagamore Publishing.
- Lee, J.-H., Lee, S., Heo, J. y Scott, D. (2021). Deconstructing serious leisure using identity theory. *Journal of Leisure Research*, 52(5), 599–618. <https://doi.org/10.1080/00222216.2021.1916411>
- Lee, K. F., Gould, J. y Hsu, H. Y. (2023). Thickening serious leisure: a review of studies that employed the Serious Leisure Inventory and Measure (SLIM) between 2008 and 2019. *Leisure Studies*, 42(2), 296–313. <https://doi.org/10.1080/02614367.2022.2107053>
- Molinari, L., Speltini, G., Passini, S. y Carelli, M. G. (2016). Time perspective in adolescents and young adults: Enjoying the present and trusting in a better future. *Time & Society*, 25(3), 594-612. <https://doi.org/10.1177/0961463X15587833>



- Munné, F. y Codina, N. (1996). Psicología Social del ocio y el tiempo libre. En J. L. Álvaro, A. Garrido y J. R. Torregrosa (Eds.), *Psicología Social Aplicada* (pp. 429-448). Madrid: McGraw-Hill.
- Munné, F. y Codina, N. (2002). Ocio y tiempo libre: consideraciones desde una perspectiva psicosocial. *Licere*, 5(1), 59-72.
- Pestana, J. V., Codina, N. y Valenzuela, R. (2020). Leisure and Procrastination, a Quest for Autonomy in Free Time Investments: Task Avoidance or Accomplishment? *Frontiers in Psychology*, 10, 2918. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02918>
- Porter, C. O. L. H., Outlaw, R., Gale, J. P. y Cho, T. S. (2019). The Use of Online Panel Data in Management Research: A Review and Recommendations. *Journal of Management*, 45(1), 319-344. <https://doi.org/10.1177/0149206318811569>
- Rojek, C. (2005). *Leisure Theory. Principles and Practices*. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan.
- Romero, S., Iraurgi, I. y Madariaga, A. (2017). Valoración psicométrica de la versión española del SLIM (Serious Leisure Inventory and Measure) en contextos deportivos. *Revista de Psicología del Deporte*, 26(2), 63-70.
- Sircova, A., van de Vijver, F. J. R., Osin, E., Milfont, T. L., Fieulaine, N., Kislali-Erginbilgic, A., ... Boyd, J. N. (2014). A global look at time: A 24-country study of the equivalence of the Zimbardo Time Perspective Inventory. *SAGE Open*, 4(1), 1-12. <https://doi.org/10.1177/2158244013515686>
- Stebbins, R. A. (1992). *Amateurs, Professionals, and Serious Leisure*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Stebbins, R. A. (1997). Casual leisure: a conceptual statement. *Leisure Studies*, 16(1), 17-25. <https://doi.org/10.1080/026143697375485>
- Stebbins, R. A. (2020). *The Serious Leisure Perspective. A Synthesis*. Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48036-3>
- Taylor, J. y Kay, S. (2015). The Construction of Identities in Narratives about Serious Leisure Occupations. *Journal of Occupational Science*, 22(3), 260-276. <https://doi.org/10.1080/14427591.2013.803298>
- Terranova Editores (1997). Primera carta de San Pablo a Timoteo. En L. A. Roballo Lozano (dir.), *La Sagrada Biblia* (F. Torres Amat, trad.). Santafé de Bogotá: Autor.
- Valcke, B., Dierckx, K., Van Dongen, S., Van Hal, G. y Van Hiel, A. (2023). Participation in extracurricular leisure activities among primary school pupils: Effects of ethnic-cultural background, gender and school diversity. *Journal of Leisure Research*. <https://doi.org/10.1080/00222216.2022.2154181>
- Valenzuela, R., Codina, N. y Pestana, J. V. (2021). University Students' Motives-for-Physical-Activity Profiles: Why They Practise and What They Get in Terms of Psychological Need Satisfaction. *Frontiers in Psychology*, 11(621065). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.621065>

- Webster, J. D. (2011). A new measure of time perspective: Initial psychometric findings for the Balanced Time Perspective Scale (BTPS). *Canadian Journal of Behavioural Science / Revue canadienne des sciences du comportement*, 43(2), 111–118. <https://doi.org/10.1037/a0022801>
- Wiberg, M., Sircova, A., Wiberg, B. y Carelli, M. G. (2012). Operationalizing balanced time perspective in a Swedish sample. *The International Journal of Educational and Psychological Assessment*, 12(1), 95–107.
- World Medical Association (2013). World medical association Declaration of Helsinki: ethical principles for medical research involving human subjects. *Journal of the American Medical Association*, 310, 2191–2194. <https://doi.org/10.1001/jama.2013.281053>
- Zimbardo, P. G. y Boyd, J. (2009). *La paradoja del tiempo: la nueva psicología del tiempo*. Barcelona: Paidós (trabajo original publicado en 2008).
- Zimbardo, P. G., Keough, K. A. y Boyd, J. N. (1997). Present time perspective as a predictor of risky driving. *Personality and Individual Differences*, 23, 1007–1023. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(97\)00113-X](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(97)00113-X)

Nuria Codina Mata

Departament de Psicologia Social y  
Psicología Cuantitativa  
Universitat de Barcelona  
Edifici de Ponent

Pg. de la Vall d'Hebron, 171  
08035 Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0280-3651>

José Vicente Pestana

Departament de Psicologia Social  
y Psicología Cuantitativa  
Universitat de Barcelona  
Edifici de Ponent

Pg. de la Vall d'Hebron, 171  
08035 Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0002-8329-0650>

Rafael Valenzuela

Departament de Psicologia Social y  
Psicología Cuantitativa  
Universitat de Barcelona  
Edifici de Ponent

Pg. de la Vall d'Hebron, 171  
08035 Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0002-9935-1745>

Robert Stebbins

Department of Sociology  
Faculty of Arts  
University of Calgary

2500 University Drive NW

Calgary Alberta T2N 1N4 (Canadá)

<https://orcid.org/0000-0002-6192-355X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1191>

## **EL OCIO DE LA ADOLESCENCIA: LA COMPLEJA GESTIÓN Y ARMONIZACIÓN DE SUS TIEMPOS**

### ***THE LEISURE OF ADOLESCENCE: THE COMPLEX MANAGEMENT AND HARMONIZATION OF THEIR TIMES***

M. BELÉN CABALLO VILLAR

*Universidad de Santiago de Compostela*

RITA GRADAÍLLE PERNAS

*Universidad de Santiago de Compostela*

MARÍA FORMOSO SILVA

*Universidad de Santiago de Compostela*

Recibido: 27-10-2022 Aceptado: 6-8-2023

#### **RESUMEN**

El objetivo del artículo es explorar las dificultades del colectivo adolescente para articular sus tiempos cotidianos (escolares, extraescolares y de ocio personal y familiar), atendiendo a las variables género y curso. Se apoya en datos de un cuestionario construido en el marco de una investigación acción participativa con adolescentes del Ayuntamiento de Teo (A Coruña), iniciativa del proyecto de I+D+i CON\_TIEMPOS (RTI2018-094764-B-I00). El muestreo no probabilístico incidental permitió alcanzar una muestra de 456 adolescentes de entre 12 y 18 años, estudiantes de secundaria obligatoria. Los resultados evidencian diferencias de género respecto de la cantidad y calidad de tiempo libre y ocio personal y familiar (menor en el caso de las chicas), así como

un incremento de las dificultades para armonizar tiempos y tareas escolares con los tiempos de ocio a medida que se promociona a nivel académico. Se reivindica rebajar la presión temporal sobre este colectivo; también reorientar las políticas públicas para promover tiempos y espacios para el aprendizaje de la autogestión responsable de los tiempos libres y el acceso a un ocio valioso.

*Palabras clave:* actividades fuera de programa, adolescencia, distribución del tiempo, educación para el ocio, familia, igualdad de género ocio, tiempo libre.

#### ABSTRACT

The aim of the paper is to explore the difficulties of adolescents in articulating their daily lives (school, extracurricular, personal, and family leisure time), considering the variables of gender and grade. It is based on data from a questionnaire constructed within the framework of a participatory action-research experience with adolescents from the City Council of Teo (A Coruña), an initiative of the CON\_TIEMPOs project (RTI2018-094764-B-I00). Incident non-probability sampling allowed reaching a sample of 456 adolescents aged 12-18 years, students in compulsory secondary education. The results show gender differences in the quantity and quality of free time and personal and family leisure time (less in the case of girls), as well as an increase in difficulties in harmonising study time and tasks with leisure time as one moves up the academic ladder. The demand is to reduce the time pressure on this group; also, to reorient public policies to promote times and spaces for learning responsible self-management of free time and access to valuable leisure.

*Keywords:* extra-curricular activities, adolescence, time budgets, leisure education, family, gender equality, leisure, free time.

## I. INTRODUCCIÓN

El tiempo tiene “la capacidad heurística para hacer hablar de lo social y de lo cultural y demostrar qué se hace con y en el tiempo en una sociedad” (Araújo, 2020: 17); en este sentido, cabe recordar que el modelo de tiempo actual es, a la vez, condición y consecuencia del capitalismo. Así pues, en nuestras sociedades, la aceleración de los ritmos de vida, la competitividad y la obsesión por la productividad –que impregna toda la estructura social y los modos de vida– también alcanza a los tiempos de las y los adolescentes.

Colectivamente, se ha asimilado como “normal” un ritmo temporal que no permite crecer con calma, aprender despacio, disfrutar de lo cotidiano, cuidar las relaciones interpersonales y participar en las comunidades –sobre todo físicas– de referencia. Esta “crononormatividad” (Bassas y Frieria, 2022) se relaciona con la hiperproductividad en todos los planos de la vida y convierte la gestión de los tiempos cotidianos en un problema recurrente. Sin embargo, el análisis y el discurso acerca de esta realidad se centra, fundamentalmente, en los problemas temporales de las personas adultas y con una perspectiva adultocéntrica, ignora los puntos de vista y las vivencias de otros colectivos. Las y los adolescentes también experimentan dificultades para armonizar sus tiempos cotidianos (Caballo et al., 2017): las exigencias formativas –que se prolongan en forma de tareas escolares, horas de estudio y clases de refuerzo escolar–, las obligaciones y responsabilidades en el ámbito familiar, junto a la también frecuente sobrecarga de actividades extraescolares, cristalizan en agendas saturadas que obstaculizan la disponibilidad de unos tiempos libres fundamentales en cualquier etapa del ciclo vital pero, sobre todo, en ésta (Caride et al., 2012). A todo ello se suma la subordinación de los tiempos adolescentes a los tiempos adultos pues, en función del contexto de residencia, este colectivo depende de sus progenitores de forma habitual para desplazarse, lo que limita sus posibilidades para gestionar de forma autónoma su ocio.

Además de los tiempos escolares, en la cotidianidad de los y las adolescentes ocupan un lugar destacado los momentos dedicados a la actividad extraescolar, ya que constituyen una oportunidad para el desarrollo de actividades gratificantes, el fomento de aprendizajes y la ampliación de relaciones sociales. A este respecto, Moreno-Carmona et al. (2020) realizan una revisión de diferentes investigaciones que –a nivel internacional y con especial atención a colectivos vulnerables– analiza el impacto de estas actividades en el desarrollo positivo de la infancia y adolescencia. Entre las conclusiones se destaca que las actividades extraescolares son importantes para la educación en valores, la prevención de conductas de riesgo, la socialización y la mejora del rendimiento académico. Sin negar su valor, también cabe señalar que la sobreocupación de los tiempos de la adolescencia con actividades regladas impide la disponibilidad de tiempos libres de gestión autónoma que –orientados desde la Educación del ocio– contribuyan a facilitar experiencias de ocio valioso (Cuenca, 2004) desde el aprendizaje de la autogestión. Autores como Rosenfeld y Wise (2002) apuntan en esta dirección con el sugerente título relativo a “La hiperescolarización de los niños”, añadiendo que las actividades extraescolares son una presión añadida para ellos.

Por su parte, el ocio –como experiencia compleja que trasciende al mero entretenimiento y se relaciona con la autonomía y la libertad responsable de las

personas— constituye un elemento clave del bienestar en la adolescencia. De hecho, el *Informe Juventud en España 2020* (Pérez Díaz, 2021) recuerda una vez más la importancia del ocio en la construcción de la personalidad de adolescentes y jóvenes, destacándolo como un elemento clave para la autorrealización del individuo, pero fuertemente condicionado por el contexto social y el capital socioeconómico y cultural de las familias, por lo que resulta imprescindible activar el factor educativo para lograr una mayor equidad.

Cualquier proceso educativo pretende el desarrollo integral de todas las personas; un proceso de aprendizaje constante que ayuda a potenciar las diferentes capacidades del individuo, con el fin de dotar de los conocimientos necesarios para reflexionar, comprender y transformar la realidad de la que forman parte. Unas rutinas de aprendizaje —muchas veces asociadas exclusivamente a los tiempos escolares y a los conocimientos académicos— que han de prolongarse a otros tiempos y actores sociales. De ahí la necesidad de entender la Educación del ocio como una pieza clave para el desarrollo personal, pero también como aquel engranaje que facilita la cohesión y la armonía familiar (Maroñas et al., 2019), impulsando experiencias enriquecedoras que permiten imaginar nuevas realidades sociales (Gradaïlle et al., 2016).

Los beneficios que comporta la realización de actividades lúdicas y de ocio son de sobra conocidos, pero estos no han de asociarse únicamente a la tipología, la frecuencia o la duración de la actividad que se realice, por lo que es necesario atender a otras dimensiones —igualmente importantes— que están interconectadas con lo relacional-convivencial y emocional-satisfactorio (Álvarez-Muñoz y Hernández-Prados, 2022). Así, la construcción de nuevas realidades sociales y la (re)definición de nuevos entornos de aprendizaje, convierte a la familia en un agente educativo y socializador más, que promueve experiencias lúdicas, recreativas y de ocio que impulsan la convivencia, el diálogo y el bienestar en el entorno familiar, con el fin de enriquecer las relaciones interpersonales (Costa et al., 2020; Madariaga y Romero, 2016) e intergeneracionales (Gradaïlle, 2021; Kleiber, 2003). De ahí que, al margen de otros beneficios personales, el hecho de compartir ocio en familia contribuye a reforzar la confianza, promueve la cohesión entre los miembros de la unidad familiar y fortalece las relaciones humanas, siendo más cercanas, afectivas y satisfactorias (Sanz et al., 2019; Varela y Maroñas, 2019).

La juventud constituye esa etapa de tránsito a la vida adulta en la que el entorno familiar tiene una notable influencia, pues además de darles autonomía e independencia, les socializa en la asunción de compromisos y obligaciones. Es en el entorno de las dinámicas cotidianas donde la familia se convierte en un

agente esencial para la construcción de los itinerarios de ocio; no en vano, parte de las prácticas de ocio que realiza una persona adulta están influenciadas –de algún modo– por las experiencias y los patrones lúdicos que han ido estableciéndose a lo largo de su infancia y juventud (Iso-Ahola et al., 1994). De ahí que, para los y las jóvenes, el funcionamiento interno familiar resulte esencial para la construcción de un ocio enriquecedor (Valdemoros et al., 2014), ya que, además de contribuir a crear patrones de ocio deseables, el hecho de compartir experiencias de ocio en familia comporta beneficios en la organización de la arquitectura familiar, en las relaciones de apego y en la satisfacción personal (Varela y Maroñas, 2019).

Cabe señalar que, a pesar de los avances en la conquista de la igualdad de oportunidades, el género sigue siendo un factor determinante en relación a la disponibilidad de tiempo libre, el tipo de actividades realizadas y el grado de satisfacción con las mismas, tanto en el ámbito personal y familiar como en el social. El ya mencionado *Informe Juventud en España 2020* (Pérez Díaz, 2021) destaca la igualdad de género –junto con el cambio climático– como una de las causas que más moviliza a la adolescencia y juventud actual, convirtiéndose en elementos identitarios generacionales. Aun así, persisten las diferencias en relación al tiempo dedicado a las tareas domésticas y de cuidados, que se agudizan cuando el nivel educativo de los jóvenes es menor, llegando a haber una distancia de dos horas diarias de dedicación a mayores en el caso de las chicas; una realidad que afecta sustancialmente a la disponibilidad de tiempo libre. Del mismo modo, la edad también es una variable clave en el estudio del ocio juvenil, pues el tiempo personal se reduce progresivamente conforme aumenta la edad de las personas (Monteagudo et al., 2017). Además, si se analizan de forma comparada los ciclos de Primaria con los de la ESO, se destaca el incremento de los tiempos lectivos, dificultando poder distinguir los límites entre el tiempo escolar y el “no escolar” (Caride et al., 2012), por lo que se reducen las oportunidades para disfrutar de tiempos libres para el ocio personal y familiar en la adolescencia.

Como indicábamos, las diferencias de género no sólo afectan a la cantidad de tiempo libre, sino también a las actividades de ocio realizadas, en las que persisten los estereotipos: mientras que los chicos practican actividades deportivas de forma habitual, ellas eligen las culturales, como la lectura, el teatro o la visita a museos, implicándose también en mayor medida en tareas de voluntariado y colaboración con ONGs. Lo mismo sucede en relación al ocio digital, que, siendo una práctica transversal, presenta también sesgo de género, pues los chicos juegan con más frecuencia a videojuegos (Pérez Díaz, 2021).

De lo que no hay duda es de la necesidad de avanzar en una Educación del ocio que permita ensanchar las posibilidades para un ocio que contribuya al desarrollo personal y social, desplegando todos sus beneficios intrínsecos. En la adolescencia –también en otras etapas vitales– la satisfacción con el ocio se asocia a la satisfacción con la vida, a la autopercepción de bienestar físico, psicológico y social (Kleiber et al., 2017); unos indicadores que se incrementan a medida que lo hace la autonomía en la gestión del propio ocio. Así, estudios como el de Ortega et al. (2015) evidencian la importancia de generar espacios en los que adolescentes y jóvenes puedan gestionar sus actividades de ocio; también, aunque en menor medida, espacios monitorizados donde la figura adulta sea un referente que acompañe, pero no imponga dichas iniciativas.

Estos argumentos ponen de manifiesto la necesidad de que chicas y chicos recuperen tiempos libres para desarrollar el aprendizaje de su autonomía responsable, para descubrir cómo transformarlos en vivencias gratificantes que les permitan madurar emocional, personal y socialmente y posibiliten su empoderamiento (Soler, 2020), ya que el ocio –especialmente el que tiene lugar entre pares– resulta determinante en esta etapa vital. Las dificultades para articular los tiempos cotidianos, y el espacio reducido que le queda al ocio, evidencia la necesidad de cuestionar el actual modelo temporal, buscando alternativas que sitúen a las personas, su cuidado y bienestar como pieza angular de las sociedades.

## II. METODOLOGÍA

Este estudio se enmarca en un proyecto I+D+i denominado “Educación para la equidad: análisis de su incidencia en los tiempos escolares y sociales de la infancia-CON\_TIEMPOS” (Ref.: RTI2018-094764-B-I00), que analiza las estrategias de conciliación de las familias con hijos e hijas escolarizados en Educación Primaria. Así, a raíz de diversas acciones vinculadas a este proyecto, y motivado por un convenio de colaboración con el Foro de Participación Infantil y Adolescente (FoPIA) del Ayuntamiento de Teo (A Coruña), surge la oportunidad de promover una Investigación-Acción Participativa (IAP) que permitiese conocer los tiempos de ocio de la infancia y adolescencia de este municipio, impulsando la iniciativa “CON\_LecerTeo: explorando nuestros tiempos de ocio”.

Esta experiencia tenía como objetivo comprender cómo la infancia y adolescencia gestionaba sus tiempos de ocio en la vida cotidiana, armonizando y acompañando la dimensión personal, escolar y comunitaria; además de fomentar



el aprendizaje colectivo y el análisis crítico de la realidad, con el fin de planificar acciones y medidas que estimulasen prácticas transformadoras que empoderasen a los niños, niñas y adolescentes (NNA) y les convirtiesen en protagonistas en el mismo proceso de la investigación (Esteban et al., 2021; Folgueiras y Sabariego, 2018; Novella y Llena, 2018).

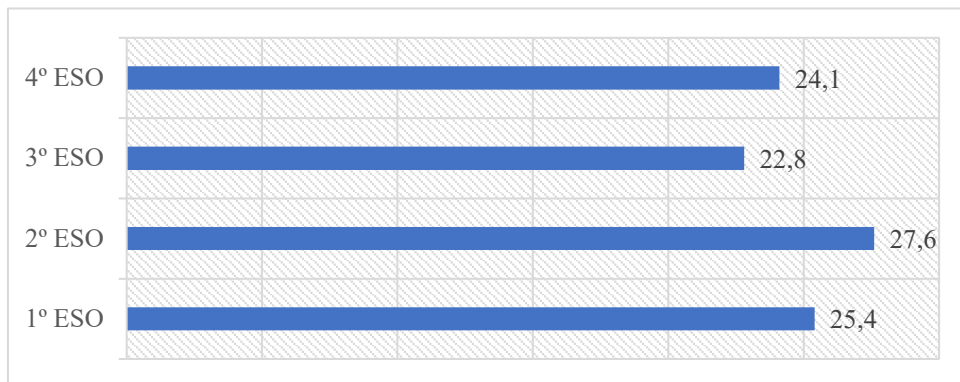
Esta acción –impulsada por diferentes investigadores e investigadoras del grupo matriz– tenía un enfoque eminentemente participativo y comportaba un proceso reflexivo, sistemático y crítico que permitía comprender y transformar su propia realidad. En la investigación se implicaron un total de 15 niños, niñas y adolescentes (NNA), integrantes del Foro de Participación Infantil y Adolescente (FoPIA), con edades comprendidas entre los 11 y 15 años; una articulación horizontal que facilitó su incorporación en las distintas fases del proyecto CON\_LecerTeo durante el curso 2020-2021: formación inicial acerca de la investigación sobre los tiempos de ocio, diseño de un cuestionario, aplicación del instrumento en los centros educativos del municipio, análisis y difusión de los resultados.

## 1. DESCRIPCIÓN DE LA MUESTRA

Con el fin de obtener información acerca de las percepciones que NNA tenían respecto a sus tiempos de ocio en el Ayuntamiento de Teo se definió un muestreo no probabilístico incidental, estableciendo como criterio de selección el nivel educativo del alumnado; delimitándose la muestra entre 6º de Primaria y 4º de Educación Secundaria Obligatoria (ESO) de los cuatro centros educativos públicos en los que están matriculados los NNA del FoPIA.

Con todo, en el caso concreto que nos ocupa –centrada exclusivamente en el colectivo adolescente– la muestra final quedó conformada por un total de 456 participantes (46% mujeres y 54% hombres), con edades comprendidas entre los 12 y 18 años, contando con mayor representación en los primeros niveles de la ESO (53%), frente al 46,9% del alumnado que cursaba los dos últimos cursos (Figura 1).

Figura 1. Nivel educativo de las personas participantes (%)



## 2. INSTRUMENTO

Con el fin de recoger estas percepciones, se diseñó –de manera colaborativa entre el equipo investigador y las personas integrantes del FoPIA– un cuestionario *ad hoc*, que fue aplicado en los meses de abril y mayo de 2021 en los centros educativos del referido municipio.

El cuestionario –conformado por 29 preguntas– se articulaba en torno a cuatro bloques temáticos: 1) Datos de identificación; 2) Ocio personal y tiempos libres; 3) Tiempos compartidos y ocio familiar; y 4) Ocio en el centro escolar y actividades comunitarias. En concreto, para la elaboración de este trabajo se consideraron los siguientes ítems:

- Sexo: informa del sexo (mujer/hombre) de quien responde al cuestionario.
- Curso: establece el curso académico en el que se encuentra matriculado el alumnado (1º ESO, 2º ESO, 3º ESO, 4º ESO).
- Grado de acuerdo con afirmaciones sobre el ocio personal y el tiempo libre en una escala tipo Likert, siendo 1 “totalmente en desacuerdo” y 4 “totalmente de acuerdo” (pregunta 8).
- Reacción o sentimientos que produce el ocio personal, indicando dos opciones de ocho posibles (pregunta 12).
- Grado de acuerdo con afirmaciones sobre los tiempos compartidos y el ocio familiar, siendo 1 “totalmente en desacuerdo” y 4 “totalmente de acuerdo” (pregunta 20).

- Dificultades para organizar los tiempos de estudio/deberes y la participación en actividades extraescolares, con cinco opciones de respuesta –nunca, casi nunca, a veces, casi siempre, siempre– (pregunta 24).
- Percepción de las actividades extraescolares como una obligación, con cinco opciones de respuesta –nunca, casi nunca, a veces, casi siempre, siempre– (pregunta 26).

### 3. PROCEDIMIENTO Y ANÁLISIS DE DATOS

El equipo investigador de la Universidad de Santiago de Compostela fue el encargado de establecer contacto con los centros educativos, con el fin de solicitar permiso para la aplicación del cuestionario al alumnado de la ESO dispuesto a participar en el estudio CON\_LecerTeo. Tras la autorización por parte de los equipos directivos, se estableció un procedimiento para la aplicación y recogida de datos con los NNA del FoPIA, ya que fueron ellos los encargados de realizar esta tarea en las aulas de los diferentes cursos, siempre guiados y/o acompañados por algún miembro del equipo procedente de la Universidad. Cabe destacar las dificultades surgidas durante la aplicación, pues como consecuencia de la situación de emergencia sanitaria provocada por la COVID-19, los centros educativos establecieron unos protocolos de seguridad que comportaban algunas restricciones, pero que afectaron mínimamente a la aplicación del cuestionario. El elevado número de grupos existentes en los diferentes cursos de la ESO imposibilitó que los y las adolescentes del FoPIA pudiesen acometer esta tarea sin comprometer sus agendas escolares, por lo que se solicitó la colaboración de los tutores y las tutoras de cada grupo para la aplicación de los cuestionarios, siguiendo las instrucciones facilitadas por el equipo investigador.

Se informó al alumnado participante tanto de los objetivos que pretendía el estudio, como de los protocolos que garantizaban la confidencialidad y el anonimato en las respuestas; de tal modo que su participación fue voluntaria, siendo conocedores de la finalidad de la investigación. Tal y como indicó anteriormente, la recogida de datos se realizó durante los meses de abril y mayo del año 2021 en el único centro educativo de secundaria del municipio, el IES Cacheiras (Teo), obteniendo un total de 456 cuestionarios válidos correspondientes a todas las aulas de los cuatro cursos de la ESO.

Para el análisis estadístico de los datos se utilizó el programa IMP SPSS Statistics (versión 25), empleando pruebas estadísticas descriptivas basadas en tablas de frecuencia (porcentajes) y la prueba Chi-Cuadrado de Pearson para

analizar los ítems seleccionados atendiendo a las variables de género y curso académico.

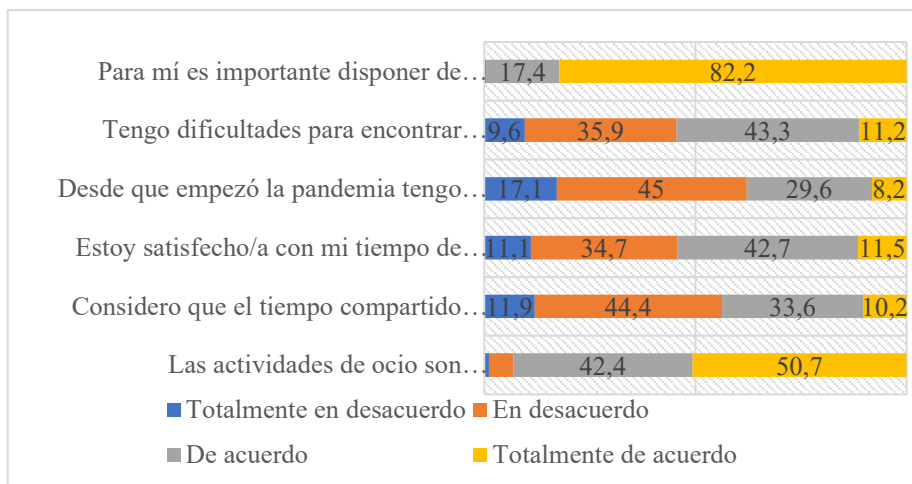
### III. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

#### 1. OCIO PERSONAL Y TIEMPOS LIBRES

En cuanto al ocio personal (Figura 2), las personas participantes en el estudio tienden a realizar una valoración positiva. Prácticamente la totalidad del alumnado considera importante disponer de tiempo libre, además de expresar la necesidad de realizar actividades de ocio; una circunstancia que pone de manifiesto el lugar protagónico que ocupa el ocio en la vida cotidiana de la adolescencia (Aristegui y Silvestre, 2012; Martínez-García y Caballo, 2022).

A este respecto, cabe destacar que al 56,3% le gustaría tener más tiempo libre para compartir con sus amistades. De hecho, alrededor de 4 de cada 10 tiene dificultades para disponer de tiempo libre; una situación que parece haber empeorado a raíz de la pandemia, ya que el 62,1% está “totalmente en desacuerdo” o “en desacuerdo” con la afirmación “Desde que empezó la pandemia tengo más tiempo libre”. En este sentido, los estudios que analizan los motivos de renuncia a actividades de ocio por parte de la adolescencia señalan la falta de recursos económicos, la falta de tiempo, motivos relacionales y personales, el exceso de tareas escolares y las expectativas de los progenitores (Caballo et al., 2017; García Castilla et al., 2018; Sivan y Siu, 2021). Así, las obligaciones escolares se imponen, en muchas ocasiones, a la necesidad de un tiempo libre y autónomo de la adolescencia que pueda traducirse en un ocio valioso (Caballo et al., 2017).

Figura 2. *Grado de acuerdo con afirmaciones sobre el ocio personal y los tiempos libres (%)*



Las diferencias en las actitudes y opiniones frente al ocio personal según el género son claras: las chicas perciben una menor disponibilidad de tiempo libre (el 50,5% afirma tener dificultades para encontrar tiempos libres, frente al 38,8% de los chicos). Esto provoca que las mujeres presenten unos niveles de insatisfacción con su ocio (42,5%) claramente superiores a los observados entre la población masculina (28,5%); unos resultados que concuerdan con los apuntados por Havziu y Ramadani (2015), quienes indican que las chicas disponen de menos tiempo libre que los chicos, a la vez que declaran mayor insatisfacción que ellos. Asimismo, el estudio de Fraguera-Vale et al. (2021) evidencia cómo los niños –en comparación con las niñas– muestran niveles de satisfacción más altos con sus actividades de ocio.

Estos datos refuerzan otras diferencias significativas observadas sobre el ocio personal en función del género: “considero que el tiempo de ocio compartido con mis amistades es suficiente” ( $\chi^2 = 15.310$ ;  $p < 0.002$ ), donde el 38,8% de los niños manifiesta estar de acuerdo, mientras que las niñas lo hacen en un 27,9% de los casos; así como en el ítem “desde que empezó la pandemia tengo más tiempo libre” ( $\chi^2 = 29.024$ ;  $p < 0.000$ ), al ser ellas quienes están más en desacuerdo con esta afirmación (55,8% frente al 35,8%).

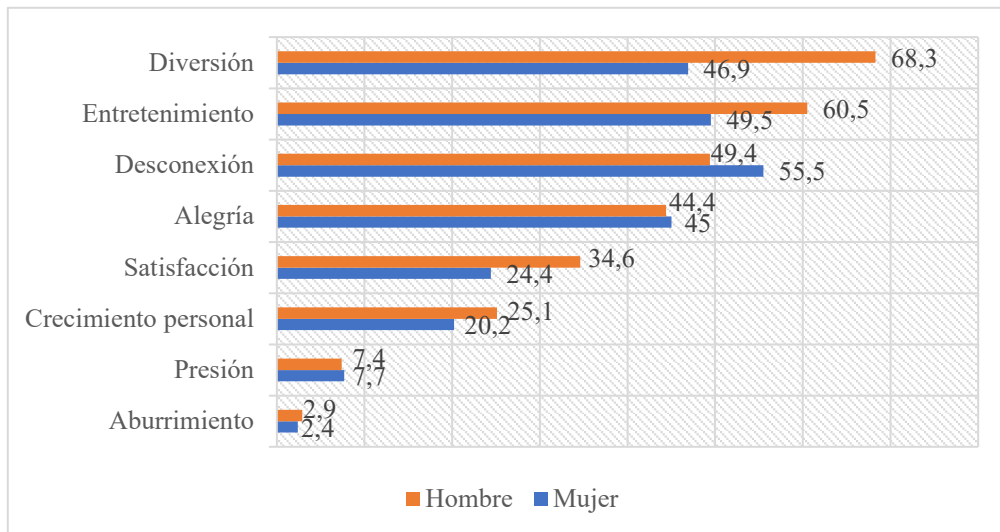
Con respecto al curso académico, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson informa de una relación de dependencia altamente significativa con los siguientes ítems: “Es importante disponer de tiempo libre” ( $\chi^2 = 30.169$ ;  $p < 0.000$ ), “Desde que empezó la pandemia tengo más tiempo libre” ( $\chi^2 = 17.650$ ;  $p < 0.039$ ) y “Las

actividades de ocio son necesarias para mí” ( $\chi^2=$ : 26.559;  $p<0.002$ ). Así, la importancia que se le concede a la disponibilidad de tiempo aumenta, de forma casi lineal, a medida que se avanza de curso; también se incrementa la valoración de las actividades de ocio como necesarias, sobre todo en 3º de la ESO. Esta situación puede asociarse a la –aparente– falta de tiempo libre del que disponen a medida que se avanza de curso; una circunstancia que puede relacionarse con el hecho de que en 3º se inicia el segundo ciclo de la ESO, lo que podría ir acompañado de una ampliación de la carga de trabajo escolar y, consecuentemente, de una disminución del tiempo libre. De hecho, estudios recientes apuntan a la mayor cantidad de deberes del alumnado de cursos superiores, junto a unas exigencias escolares más altas (Jacovkis y Tarabini, 2021; Martínez-Vicente et al., 2020). Una vez más, se evidencian los efectos que tienen los tiempos escolares en la armonización de los tiempos libres y las prácticas de ocio de la adolescencia (Caride et al., 2012).

En relación a las emociones que produce el ocio personal, las más nombradas son diversión (59%), entretenimiento (55,9%), desconexión (53%) y alegría (45%); unos adjetivos que reflejan la dimensión de pasatiempo y recreo de estas actividades (Aristegui y Silvestre, 2012), así como el reconocimiento del ocio como una vía para la desconexión de las obligaciones (Sivan y Siu, 2021). Por su parte, aunque las experiencias de ocio constituyen un indicador subjetivo del desarrollo personal en la adolescencia y juventud (De-Juanas et al., 2020; Sanz et al., 2019), sus efectos pueden traducirse en satisfacción (30,3%) o crecimiento personal (23,3%), aunque para las personas entrevistadas, estas opciones resultan menos importantes. Las reacciones negativas son citadas en muy baja frecuencia, si bien hay que destacar que un 7,6% del alumnado siente presión durante la realización de las prácticas de ocio; una afirmación que puede asociarse al sentido obligatorio de algunas de estas actividades, lo que redundaría en una disminución de las cualidades de libre elección y de disfrute asociadas a los tiempos de ocio en la adolescencia (Svacina et al., 2022; Varela et al., 2016).

La prueba Chi-cuadrado de Pearson informa de diferencias significativas entre el género y las emociones positivas (Figura 3), como la diversión ( $\chi^2=$ : 21.227;  $p<0.000$ ), el entretenimiento ( $\chi^2=$ : 5.464;  $p<0.019$ ) y la satisfacción ( $\chi^2=$ : 5.544;  $p<0.019$ ). De este modo, la realización de prácticas de ocio revela que los niños consiguen más diversión (68,3%), entretenimiento (60,5%) y satisfacción (34,6%) que las niñas (46,9%, 49,5% y 24,4%, respectivamente); unos resultados que refuerzan las diferencias obtenidas en el bloque de ocio personal en cuanto al género.

Figura 3. *Reacciones o sentimientos que produce el ocio personal según el género (%)*

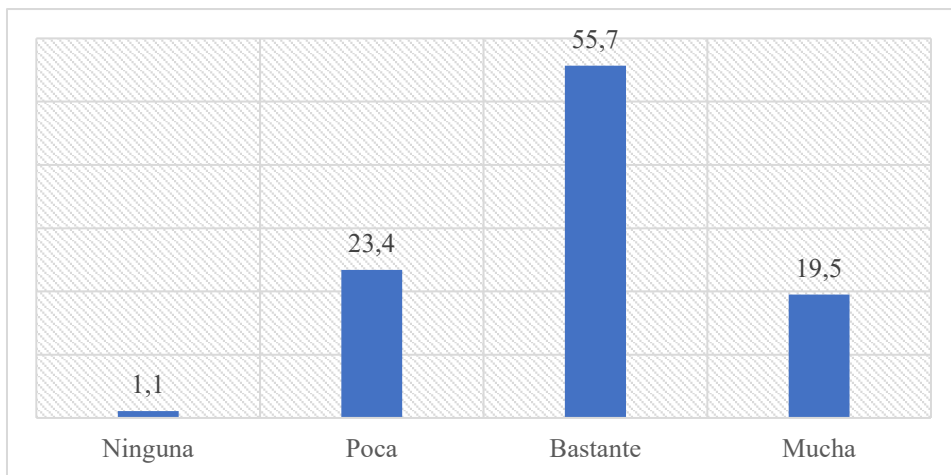


Si atendemos al curso académico, la prueba Chi Cuadrado revela diferencias significativas entre esta variable y las emociones de entretenimiento ( $\chi^2=$ : 11.063;  $p<0.011$ ), desconexión ( $\chi^2=$ : 16.462;  $p<0.001$ ), aburrimiento ( $\chi^2=$ : 8.096;  $p<0.044$ ) y crecimiento personal ( $\chi^2=$ : 16.088;  $p<0.001$ ). Así, se constata que las reacciones en los cursos más avanzados tienden a ser más complejas, al asociarse a la madurez (Kleiber et al., 2017). En el caso del crecimiento personal, resulta mucho más común entre el alumnado de 4º de ESO (36,7% frente al 18,3% en 2º de ESO), o la desconexión, cuya incidencia aumenta al compás del curso académico, pasando del 36,5% en 1º de ESO al 60% en 4º. En relación con los primeros cursos, cabe señalar que las opciones de entretenimiento, alegría y diversión son mayoritarias, pero también lo es el aburrimiento; ya que, pese a suponer un bajo porcentaje (6,1%), es significativamente mayor que entre el resto del alumnado. Comparativamente con otros cursos académicos, se constata un notable descenso en algunas emociones (alegría, entretenimiento y crecimiento personal) del alumnado de 3º de la ESO.

## 2. TIEMPOS COMPARTIDOS Y OCIO FAMILIAR

Tal y como revela la Figura 4, existe un consenso de los y las adolescentes que han participado en el estudio en relación con el gusto por el ocio en familia, en el que un 42,3% se muestra “totalmente de acuerdo”. Asimismo, más de la mitad del alumnado (52,5%) afirma estar “satisfecho con el ocio en familia”, pese a que también evidencian que les gustaría disponer de más ocio familiar (46,5% “de acuerdo” y 29,2% “totalmente de acuerdo”). Con todo, la práctica totalidad de los y las adolescentes (98,9%) consideran que el ocio en familia es “bastante” o “muy” importante en el núcleo doméstico.

Figura 4. *Importancia del ocio en la familia (%)*



Así, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson informa de diferencias significativas del gusto por el ocio familiar en función del género ( $\chi^2=$  11.850;  $p<0.008$ ), mostrándose totalmente de acuerdo con esta afirmación el 50% de las chicas, mientras que los chicos lo hacen en un 36,4% de los casos. Unas respuestas que evidencian diferencias entre las formas de experimentar las prácticas de ocio y que están muy relacionadas con los roles tradicionales asignados a ambos grupos de población.

Aun así, el 59,3% muestra su “total acuerdo” con la afirmación de que les gustaría disponer de más ocio familiar. Unos deseos/preferencias que también arrojan diferencias significativas si atendemos a la variable de género ( $\chi^2=$  9.814;  $p<0.020$ ), al ser ellas quienes manifiestan más este deseo (35,6% frente



al 23,7% de ellos). Unos resultados que evidencian los prejuicios y comportamientos de los roles de género tradicionales de nuestra sociedad, y que comienzan a observarse a unas edades muy tempranas, al ser una muestra de adolescentes que se sitúa en un rango etario que va de los 12 a los 18 años. Incluso a estas edades, las chicas desarrollan un sentimiento más ligado a la dimensión familiar, concediéndole mucha importancia a estos tiempos de ocio compartidos y anteponiéndolos al ocio personal.

Unas diferencias que también tienden a acentuarse a medida que se incrementa el nivel educativo. Así, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson revela diferencias significativas en este sentido ( $\chi^2=$ : 19.310;  $p<0.023$ ), ya que el alumnado de 4º ESO es quien –con un 50,9%– concede más importancia al ocio familiar; una diferencia de 9,2 puntos respecto a la opinión del alumnado que cursa 1º ESO (Tabla 1).

Aun considerando que un 52,5% está “de acuerdo” y se siente satisfecho con el ocio en familia, la prueba Chi-Cuadrado de Pearson revela diferencias significativas con relación al género ( $\chi^2=$ : 8.376;  $p<0.039$ ), al ser ellos quienes –con un 58,8%– manifiestan mayor grado de acuerdo con esta afirmación que las chicas (45,8%). En lo fundamental, el sentimiento referido a la satisfacción que comporta el hecho de compartir ocio en familia va incrementándose paulatinamente a medida que el alumnado avanza de nivel académico. No obstante, estos porcentajes resultan inversamente proporcionales si se analiza la opción “totalmente de acuerdo”, ya que existe una diferencia de casi 10 puntos entre la satisfacción del alumnado de primer curso (24,6%) frente a los de cuarto curso de la ESO (14,7%) (Tabla 1). Una circunstancia que, quizás, pueda deberse al incremento de las exigencias académicas en concordancia con el aumento del nivel educativo (Martínez-Vicente et al., 2020).

Unas obligaciones escolares que, en ocasiones, están en el centro de la dimensión temporal de los y las adolescentes. Pese a ello, afirman (46,5%) que no necesitan renunciar a actividades (escolares, personales, etc.) para disfrutar de un tiempo de ocio familiar, y se muestran en desacuerdo (totalmente: 22,2%; en desacuerdo: 40,5%) con la afirmación de que los tiempos de sus padres y madres suponen un condicionante para la realización de sus propias actividades de ocio. Con todo, el sentir adolescente es que no realizan muchas actividades lúdicas con sus familias (53,1%).

Y aunque la etapa del confinamiento podría suponer un punto de inflexión en las dinámicas temporales de las unidades familiares, lo cierto es que en algunos hogares resultó ser una oportunidad para conciliar los tiempos de ocio personal y transformarlos en experiencias de ocio compartidas (36,3%), tal y como

constatan estudios recientes (Álvarez-Muñoz et al., 2023; Belmonte et al., 2021). Unos porcentajes que, atendiendo al género, denotan hasta 6 puntos de diferencia, ya que el 39,2% de los chicos afirman haber tenido más tiempo de ocio familiar, frente al 33,5% de las chicas. Esta percepción también varía substancialmente si se considera el nivel educativo cursado, puesto que la prueba Chi-Cuadrado de Pearson arroja diferencias significativas entre el 1º curso (27%) y 4º curso (10,1%) de la ESO ( $\chi^2$ =: 19.055;  $p<0.025$ ); esto es, a medida que se incrementa el nivel educativo –y, por lo tanto, las exigencias académicas– el tiempo de ocio familiar desciende notablemente (Tabla 1).

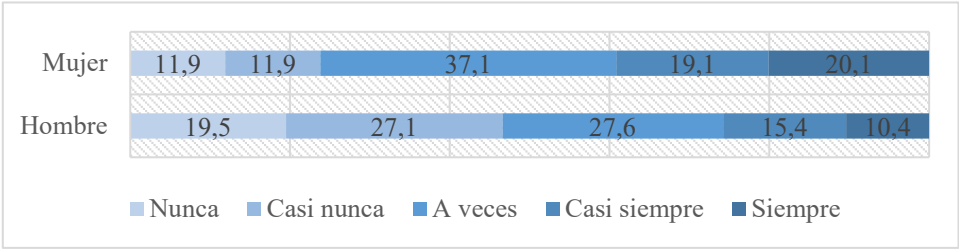
Tabla 1. *Grado de acuerdo con afirmaciones sobre el ocio familiar según el curso (%)*

|   |                          | Curso académico |             |        |             |
|---|--------------------------|-----------------|-------------|--------|-------------|
| Ítems   | Grado de acuerdo (%)     | 1º ESO          | 2º ESO      | 3º ESO | 4º ESO      |
| Le doy mucha importancia al ocio familiar*                      | Totalmente en desacuerdo | 1,7             | 4,9         | 4,9    | 1,8         |
|   | En desacuerdo            | 14,8            | 23          | 22.5   | 28,2        |
|   | De acuerdo               | <b>41,7</b>     | 41,8        | 45.1   | <b>50,9</b> |
|   | Totalmente de acuerdo    | 41,7            | 30,3        | 27.5   | 19,1        |
| Estoy satisfecho con mi ocio familiar                           | Totalmente en desacuerdo | 9,6             | 4,1         | 2      | 4,6         |
|   | En desacuerdo            | 16,7            | <b>14,8</b> | 21.2   | 22,9        |
|   | De acuerdo               | <b>49,1</b>     | 50,8        | 52.5   | 57,8        |
|   | Totalmente de acuerdo    | <b>24,6</b>     | 30,3        | 24.2   | <b>14,7</b> |
| Desde que empezó la pandemia tengo más tiempo de ocio familiar* | Totalmente en desacuerdo | 13,9            | 9,7         | 16.8   | 7,3         |
|   | En desacuerdo            | 26,1            | 31,5        | 32.7   | 38,5        |
|   | De acuerdo               | 33              | 36,3        | 31.7   | 44          |
|   | Totalmente de acuerdo    | <b>27</b>       | 22,6        | 18.8   | <b>10,1</b> |

3. INFLUENCIA DE LOS TIEMPOS ESCOLARES EN EL OCIO

Las dificultades para conciliar los diferentes tiempos cotidianos no sólo se constatan en la edad adulta, sino que son claramente visibles en la etapa adolescente. En este sentido, cabe señalar que casi un tercio de los chicos y las chicas participantes en el estudio manifiesta tener problemas “siempre” (14,8%) o “casi siempre” (17%) para compatibilizar sus tareas escolares con las actividades extraescolares, frente al 16% que afirma no tenerlas. Al analizar esta realidad, la variable género resulta de nuevo significativa ( $\chi^2=$  26.074;  $p<0.000$ ), ya que son ellas las que experimentan en mayor medida las dificultades para armonizar los tiempos que requieren la realización de las diferentes actividades. Así, tres de cada cuatro chicas adolescentes (76,3%) manifiesta tener –“a veces”– dificultades, frente al 53,4% de los chicos (Figura 5).

Figura 5. Grado de dificultad para organizar los tiempos de estudio/deberes y las actividades extraescolares según el género (%)

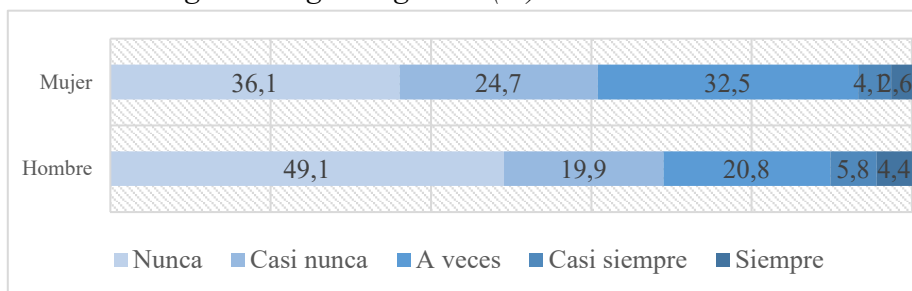


También el curso influye en las dificultades percibidas para organizar los tiempos de estudio/deberes escolares con los dedicados a la realización de actividades extraescolares, pese a que las diferencias no sean estadísticamente significativas. Nuevamente las dificultades se incrementan en el segundo ciclo de la ESO, momento en el que aumenta la carga de trabajo académico y las exigencias periescolares relacionadas, por ejemplo, con los idiomas. Así, en 3º curso, tan solo el 8,4% del alumnado afirma no haber tenido “nunca” problemas para organizar sus tiempos, un valor muy por debajo del resto de grupos (el 16,2% en 1º de la ESO y 18,1% en 2º curso no experimentaron en ningún momento dificultades para armonizar sus agendas).

Estas actividades extraescolares, ofertadas en la mayor parte de los casos como iniciativas lúdicas, son vividas en no pocas ocasiones como un deber (impuesto por la familia o autoimpuesto, por no abandonar una actividad que se

viene practicando desde la infancia), lo que anula las posibilidades de ser experimentadas como ocio; entendiéndolo como un derecho que implica libertad, autonomía y autotelismo (Cuenca, 2004). El 57,7% del alumnado indica que “a veces”, “siempre” o “casi siempre” ha percibido las actividades extraescolares como una obligación; una tendencia que se incrementa a medida que se asciende de curso académico, aunque estadísticamente no resulta significativa. Por su parte, el género sí se desvela como variable significativa ( $\chi^2=12.201$ ;  $p<0.016$ ) dado que las chicas tienden a apreciar las actividades extraescolares como una obligación con mayor frecuencia que los chicos (42,6% frente al 31%). A pesar de esta evidencia, en la Figura 6 se puede observar una inversión de esta tendencia en los valores extremos en el caso de los chicos, aunque no cuentan con significación estadística, como sí ocurre con la distribución de las categorías “nunca” y “a veces”.

Figura 6. *Frecuencia de la percepción de las actividades extraescolares como una obligación según el género (%)*



Estos datos obligan a reflexionar sobre la necesidad de replantearse la orientación y la frecuencia de las actividades extraescolares en la adolescencia, una etapa vital en la que se hace más visible la necesidad de disponer de tiempos libres en los que ir experimentando una autonomía responsable (Caballo et al., 2017). A este respecto, Kleiber et al. (2017) reivindican el ocio de gestión autónoma (no institucionalizado) como un espacio propicio para que los chicos y las chicas vayan desarrollando su capacidad para decidir.

Aunque no resulta estadísticamente significativo, la investigación realizada en el Ayuntamiento de Teo pone de manifiesto que las familias con mayor nivel de estudios ejercen mayor presión sobre sus hijos e hijas respecto a la realización de actividades extraescolares, al considerarlas como un complemento indispensable para su formación integral pero que, sin embargo, contribuye a sobrecargar

sus agendas con actividades de elevado nivel de exigencia. Las chicas y los chicos de familias con estudios universitarios son los que manifiestan mayores dificultades para encontrar tiempos libres (64,2% frente al 49,2% en familias con estudios primarios y secundarios), presentan mayores dificultades organizativas de sus tiempos (70,1% frente al 61,8% en familias con estudios primarios o secundarios) y viven las actividades extraescolares como una obligación en mayor medida que sus iguales de contextos familiares con trayectorias académicas de menor recorrido (39,5% de los y las adolescentes de familias con progenitores con estudios universitarios experimentan las extraescolares como obligación frente al 31,7% en el caso de estudios secundarios y 26,1% en los primarios).

#### IV. CONCLUSIONES

La adolescencia es una de las etapas más complejas del ciclo vital, por lo que es preciso educar para la adquisición de hábitos de vida y alternativas de ocio saludables. En este escenario, la familia y el grupo de iguales juega un papel determinante para programar actividades de ocio que –además de favorecer el aprendizaje y el desarrollo integral– promuevan experiencias lúdicas que respondan a los intereses individuales, convirtiéndose éstas en un catalizador para fomentar el encuentro y la convivencia (Gradaïlle et al., 2021), así como mejorar la salud familiar (Sanz et al., 2018).

Las dinámicas cotidianas en las que se halla inmersa la juventud dificultan los ritmos y los tiempos personales, pues al margen de sus obligaciones escolares y/o laborales de sus madres y padres, es necesario buscar tiempos y espacios para el ocio individual, pero también para compartir y disfrutar de experiencias y vivencias lúdicas en familia, que satisfagan a todos sus miembros y favorezcan la armonía y la unión en el hogar.

Con todo, el hecho de tratar de conjugar todos estos intereses retrata diferentes realidades. Así, y a pesar de los avances experimentados en materia de género, los roles tradicionales siguen estando presentes en la distribución y gestión de los tiempos desde edades muy tempranas (Ureta, 2011); siendo las chicas las que perciben una menor cantidad y calidad de sus tiempos de ocio personal y familiar en comparación con los chicos. Una percepción que se ha agudizado durante la pandemia, al haber estado más sobrecargados de tareas escolares, dificultando los tiempos de descanso y diversión personal, así como la conciliación con el ocio familiar.

Además del género, otro de los factores que determina el ocio individual y/o familiar, son los tiempos y las obligaciones escolares (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2020; Hortigüela-Alcalá et al., 2020; Jenq y Chen, 2021), ya que a

medida que aumenta la edad, los tiempos de disfrute parecen perder peso. Estas dificultades para encontrar tiempos de ocio se incrementan a medida que se avanza en la escolarización y se vuelven inversamente proporcionales a la importancia de realizar actividades lúdicas, así como a una mayor conciencia respecto a la necesidad de disponer de tiempo libre en aras de lograr su propio bienestar.

El hecho de que las familias concedan importancia a estas vivencias de ocio (Navajas, 2016) hace que la experiencia del alumnado también sea más positiva, tanto en el campo del ocio personal como en el familiar; una circunstancia que puede deberse al factor de madurez emocional, que marca un claro punto de inflexión en relación al ocio, sobre todo a partir de 3º curso de la ESO.

A este respecto, y con el fin de armonizar todas las esferas y dimensiones en el ámbito personal y/o familiar, es necesario que las actividades extraescolares representen una oportunidad para promover un ocio educativo; lo que requiere ampliar las opciones para las familias de menor nivel cultural y equilibrar la participación de los chicos y las chicas que provienen de hogares con mayor nivel de estudios, de forma que en ambos casos se pueda lograr un equilibrio entre la participación en actividades de ocio institucionalizadas y un tiempo libre de gestión autónoma en espacios seguros para ir educándose en un ocio valioso (Snellman et al., 2015).

Un ocio que ha de promover la calidad de vida y el bienestar de todas las personas, tratando de conciliar y armonizar los tiempos personales, familiares, de estudio y de ocio; de ahí la necesidad de rediseñar políticas públicas que reivindicquen tiempos y espacios donde la adolescencia pueda desarrollar sus proyectos vitales en relación a un ocio valioso (Cuenca, 2004; Martínez-García et al., 2016). Un desafío que ha de comprometerles en el diseño, la gestión y la toma de decisiones de las actividades vinculadas al ocio, con el fin de alcanzar una mayor –y mejor– articulación de los tiempos libres y de ocio personal y familiar. El logro de estos retos significará apostar decididamente por estudios de investigación-acción donde los y las adolescentes se conviertan en agentes protagonistas capaces de transformar sus realidades personales, familiares y sociales en relación al ocio y los beneficios –físicos, emocionales, relacionales y vivenciales– que este comporta para mejorar el bienestar y promover el desarrollo humano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez-Muñoz, J.S. y Hernández-Prados, M<sup>a</sup>. (2022). El desarrollo de las capacidades desde el ocio familiar. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 25(1), 35-48. <https://doi.org/10.6018/reifop.502551>

- Álvarez-Muñoz, J.S., Hernández-Prados, M<sup>a</sup>.Á. y Belmonte, M<sup>a</sup>.L. (2023). Percepción de las familias sobre los obstáculos y dificultades del ocio familiar durante el confinamiento. *Pedagogía Social. Revista interuniversitaria*, 42, 167-180. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2023.42.11](https://doi.org/10.7179/PSRI_2023.42.11)
- Araújo, E. (2020). Tiempo, sociedad y culturas: una aproximación teórica y metodológica. En J.A. Caride, M<sup>a</sup>.B. Caballo y R. Gradaílle (Coords.). *Tiempos, educación y ocio en una sociedad de redes* (pp. 15-30). Octaedro.
- Aristegui, I. y Silvestre (2012). El ocio como valor en la sociedad actual. *Arbor*, 188(754), 283-291. <https://doi.org/10.3989/arbor.2012.754n2002>
- Bassas, J. y Frieria, R. (2022). Un nuevo contrato cronosocial: imaginando un arte del tiempo. *Re-visiones*, 12, 1-7. <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/518>
- Belmonte, M<sup>a</sup>.L., Álvarez-Muñoz, J.S. y Hernández-Prados, M<sup>a</sup>.Á. (2021). Beneficios del ocio familiar durante el confinamiento. *Psicoperspectivas*, 20(3), 61-70. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol20-Issue3-fulltext-2364>
- Caballo, M<sup>a</sup>.B., Varela, L. y Nájera, E.M. (2017). El ocio de los jóvenes en España. Una aproximación a sus prácticas y barreras. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(extra 1), 43-64. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.11>
- Caride, J.A., Lorenzo, J.J. y Rodríguez, M.A. (2012). Educar cotidianamente: el tiempo como escenario pedagógico y social en la adolescencia escolarizada. *Pedagogía Social. Revista interuniversitaria*, 20, 19-60. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2012.20.01](https://doi.org/10.7179/PSRI_2012.20.01)
- Costa, F.M., Pereira, A.P. y Araújo, N. (2020). A vivência do lazer em família. *Revista da SPAGESP*, 21(2), 97-110. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rspagesp/v21n2/v21n2a08.pdf>
- Cuenca, M. (2004). *Pedagogía del ocio: modelos y propuestas*. Universidad de Deusto.
- De-Juanas, A., García-Castilla, F.J. y Ponce de León, A. (2020). El tiempo de los jóvenes en dificultad social: utilización, gestión y acciones socioeducativas. *Revista Española de Pedagogía*, 78(277), 477-495. <https://doi.org/10.22550/REP78-3-2020-05>
- Esteban, M., Crespo, F., Novella, A.M<sup>a</sup>. y Sabariego, M. (2021). Aportes reflexivos para la investigación con las infancias. Corresponsabilidad en el avance de su participación. *Sociedad e Infancias*, 5(especial), 21-33. <http://doi.org/10.5209/soci.71444>
- Folgueiras, P. y Sabariego, M. (2018). Investigación-acción participativa. El diseño de un diagnóstico participativo. *REIRE. Revista d'innovació i recerca en educació*, 11(1), 16-25. <http://doi.org/10.1344/reire2018.11.119047>
- Fraguela-Vale, R., Varela, L., Varela-Garrote, L. y Carretero-García, M. (2021). The Influence of Gender and Family Educational Background on Leisure Satisfaction among Spanish Adolescents. *International Journal of Adolescence and Youth*, 26(1), 391-404. <https://doi.org/10.1080/02673843.2021.1970595>

- Gradaílle, R., Caride, J.A. y Caballo, M.B. (2021). Construyendo ocios intergeneracionales, entre la vida y la escuela. *Psychology, Society & Education*, 13(3), 27-38. <https://doi.org/10.25115/psye.v13i3.5078>
- Gradaílle, R., Varela, L. y De Valenzuela, A. (2016). Preocupaciones del profesorado y de las familias sobre los tiempos escolares y de ocio del alumnado de Educación Secundaria Postobligatoria. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 86(30.2), 49-62.
- Havzi, B. y Ramadani, T. (2015). Leisure Time For Secondary School Students. *International Journal of Cognitive Research in Science, Engineering and Education*, 3(1), 51-55. <https://doi.org/10.23947/2334-8496-2015-3-1-51-55>
- Hernández-Prados, M<sup>a</sup>.Á., y Álvarez-Muñoz, J.S. (2020). Una mirada socioeducativa al ocio cultural. *RES: Revista de Educación Social*, 31, 101-121. <https://eduso.net/res/revista/31/el-tema-revisiones/una-mirada-socioeducativa-al-ocio-cultura>
- Hortigüela-Alcalá, D., Pérez-Pueyo, Á., López-Aguado, M., Manso-Ayuso, J., y Fernández-Río, J. (2020). Familias y Docentes: Garantes del Aprendizaje durante el Confinamiento. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 9(3), 353-370. [https://revistas.uam.es/riejs/article/view/riejs2020\\_9\\_3\\_019](https://revistas.uam.es/riejs/article/view/riejs2020_9_3_019)
- Iso-Ahola, S., Jackson, E. y Dunn, E. (1994). Starting, Ceasing, and Replacing Leisure Activities Over the Life-Span. *Journal of Leisure Research*, 26(3), 227-249. <http://doi.org/10.1080/00222216.1994.11969958>
- Jenq, S.N. y Chen, M.R. (2021) Research on Leisure Needs, Leisure Participation and Leisure Obstacles of Family Caregivers with Intellectual Disabilities. *Open Access Library Journal*, 8, e7033. <https://doi.org/10.4236/oalib.1107033>
- Jacovkis, J. y Tarabini, A. (2021). COVID-19 y escuela a distancia: viejas y nuevas desigualdades. *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, 14(1), 85-102. <https://doi.org/10.7203/RASE.14.1.18525>
- Kleiber, D. (2003). La intervención para el desarrollo y la educación del ocio: una perspectiva/visión a lo largo de la vida. En C. de la Cruz (Ed.), *Educación del ocio. Propuestas internacionales* (pp. 69-83). Universidad de Deusto.
- Kleiber, D., Lazcano, I., Madariaga, A. y Muriel, D. (2017). Satisfacción de las personas jóvenes con las actividades de ocio entre pares. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(extra 1), 103-120. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.14>
- Madariaga, A. y Romero, S. (2016). Barreras percibidas entre los jóvenes para no participar en actividades de ocio. *Revista de Psicología del Deporte*, 25(extra 2), 21-26. <https://archives.rpd-online.com/article/view/v25-n4-madariaga-romero.html>
- Maroñas, A., Martínez-García, R. y Gradaílle, R. (2019). Educación del ocio en y con la comunidad. Aportes desde la pedagogía social. *Perfiles educativos*, 41(163), 94-108. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2019.163.58686>
- Martínez-García, R. y Caballo, M<sup>a</sup>.B. (2022). Educar el ocio en la sociedad apresurada: el ocio valioso como horizonte. *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación*, 10(2), 159-169. <https://doi.org/10.26423/rcpi.v10i2.448>



- Martínez-García, R., Maroñas, A. y Gradaílle, R. (2016). Vida familiar y ocio infantil: una aproximación socioeducativa a la realidad española. En M. Sáenz de Jubera y E. Isidori (Coords.), *Ocio y familia: contextos educativos* (pp. 37-47). Quaepeg.
- Martínez-Vicente, M., Suárez-Riveiro, J.M. y Valiente-Barroso, C. (2020). Implicación estudiantil y parental en los deberes escolares: diferencias según el curso, género y rendimiento académico. *Revista de Psicología y Educación*, 15(2), 151-162. <https://doi.org/10.23923/rpye2020.02.193>
- Monteagudo, M.J., Ahedo, R. y Ponce de León, A. (2017). Los beneficios del ocio juvenil y su contribución al desarrollo humano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 12(3), 177-202. <https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.17>
- Moreno-Carmona, N.D., Tasamá-Rincón, M., Rojas-Cruz, C.A. y Soto-Soto, J.D. (2020). La dimensión positiva de las actividades extraescolares en la niñez y la adolescencia. *Aletheia*, 12(1), 97-116. <https://doi.org/10.11600/ale.v12i1.496>
- Navajas, A. (2016). *Ocio compartido en familia: implicaciones prácticas dentro del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia* [Tesis de doctorado. Universitat de Lleida]. <http://hdl.handle.net/10803/400134>
- Novella, A.Mª. y Llena, A. (2018). *Impulso de la participación de la infancia en los servicios y proyectos municipales. Documento marco*. Ajuntament de Barcelona. <https://cutt.ly/04ZcLsg>
- Ortega, C., Lazcano, I. y Baptista, M.M. (2015). Espacios de ocio para jóvenes, de la monitorización a la autogestión. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 25, 69-89. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2015.25.04](https://doi.org/10.7179/PSRI_2015.25.04)
- Pérez Díaz, M.T. (Dir.) (2021). *Informe Juventud en España 2020*. Instituto de la Juventud.
- Rosenfeld, A.A. y Wise, N. (2002). *La hiperescolarización de los hijos. Las actividades extraescolares, una presión añadida para tus hijos*. Paidós.
- Sanz, E., Sáenz de Jubera, M. y Cano, R. (2018). Actitudes de padres e hijos hacia un ocio compartido en familia. *Pedagogía Social. Revista interuniversitaria*, 32, 59-70. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.32.05](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.32.05)
- Sanz, E., Valdemoros, Mª.A., Duque, C. y García-Castilla, F.J. (2019). Ocio cultural juvenil, indicador subjetivo del desarrollo humano. *Cauriensia*, 14, 491-511. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.491>
- Sivan, A. y Siu, G.P.K. (2021). A Longitudinal Study on Leisure of Hong Kong Adolescents. *Leisure Studies*, 40(3), 306-320. <https://doi.org/10.1080/02614367.2020.1858329>
- Snellman, K., Silva, J.M. y Putnam, R.D. (2015). Inequity Outside the Classroom: Growing Class Differences in Participation in Extracurricular Activities. *Voices in Urban Education*, 40, 7-14. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1056739.pdf>
- Soler, P. (2020). El ocio como recurso privilegiado para el empoderamiento juvenil. En I. Lazcano y A. De-Juanas (Coords.), *Ocio y juventud: sentido, potencial y participación comunitaria* (pp. 161-180). UNED.

- Svacina, K., Hamrik, Z., Hallingberg, B. y Badura, P. (2022). I Have to do it, but I like it: The Sense of Enjoyment and Obligation in Adolescents' Organized Leisure-Time Activities. *Leisure Sciences*. <https://doi.org/10.1080/01490400.2022.2155272>
- Ureta, M<sup>a</sup>.X. (2011). Roles tradicionales de género y constricciones de ocio en mujeres: una respuesta de resistencia a las injusticias. En R. Ahedo y F. Bayón (Coords.), *Ocio e innovación social. Hacia un ocio comprometido con el desarrollo humano* (pp. 435-453). Universidad de Deusto.
- Valdemoros, M<sup>a</sup>.A., Ponce de León, A., Sanz, E. y Caride, J.A. (2014). La influencia de la familia en el ocio físico-deportivo juvenil: nuevas perspectivas para la reflexión y la acción. *Arbor*, 190(770), a192. <http://doi.org/10.3989/arbor.2014.770n6013>
- Varela, L., Gradaïlle, R. y Teijeiro, Y. (2016). Ocio y usos del tiempo en adolescentes de 12 a 16 años en España. *Educação e Pesquisa* 42(4), 987-999. <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612152404>
- Varela, L. y Maroñas, A. (2019). El ocio familiar del alumnado de educación secundaria obligatoria en Galicia. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 71(4), 135-150. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2019.68380>

M. Belén Caballo Villar

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidade de Santiago de Compostela

Facultad de Ciencias de la Educación (Campus Vida)

Rúa Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n

15782 Santiago de Compostela (España)

<https://orcid.org/0000-0001-8219-431X>

Rita Gradaïlle Pernas

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidade de Santiago de Compostela

Facultad de Ciencias de la Educación (Campus Vida)

Rúa Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n

15782 Santiago de Compostela (España)

<https://orcid.org/0000-0002-9774-8431>

María Formoso Silva

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidade de Santiago de Compostela

Facultad de Ciencias de la Educación (Campus Vida)

Rúa Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n

15782 Santiago de Compostela (España)

<https://orcid.org/0000-0003-3992-8773>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1215>

## **OPINIONES Y TRANSFORMACIONES DE LAS PRÁCTICAS DE OCIO DE LA JUVENTUD EN ESPAÑA**

### ***OPINIONS AND TRANSFORMATIONS OF YOUTH LEISURE PRACTICES IN SPAIN***

IDURRE LAZCANO  
*Universidad de Deusto*

JOSEBA DOISTUA  
*Universidad de Deusto*

AURORA MADARIAGA  
*Universidad de Deusto*

Recibido: 4-3-2024      Aceptado: 22-6-2024

#### **RESUMEN**

La pandemia ha provocado importantes transformaciones en la vida de millones de personas, incluida la juventud, quienes se encuentran en una etapa vital en la que el ocio tiene un papel preponderante en sus estilos de vida, caracterizado por la búsqueda de experiencias fuera del entorno familiar y un ocio dependiente de las relaciones de amistad como fuente para su bienestar. Este artículo propone explorar cómo el ocio se convierte en objeto de una negociación entre las necesidades sociales, las exigencias normativas y una situación de crisis, investigando opiniones y las transformaciones del ocio de la juventud española universitaria. Los hallazgos cuantitativos revelaron que (1) las personas jóvenes valoran en mayor medida la importancia que el ocio tiene en sus vidas;

(2) se han incrementado algunas prácticas de ocio en detrimento de otras y; (3) existen diferencias según el género tanto en las opiniones expresadas, como en las transformaciones de las prácticas.

*Palabras clave:* bienestar; juventud; ocio; transformaciones.

#### ABSTRACT

The pandemic has brought about major transformations in the lives of millions of people, including young people, who find themselves in a life stage in which leisure plays a prominent role in their lifestyles, characterized by a search for experiences outside the familiar environment and a leisure dependent on friendships as a source of well-being. This article proposes to explore how leisure becomes the object of a negotiation between social needs, normative demands and a crisis situation, investigating opinions and transformations of leisure among young Spanish university students. Quantitative findings revealed that (1) young people value more the importance of leisure in their lives; (2) some leisure practices have increased in relation to others and, (3) there are differences according to gender both in the opinions expressed and in the practices implemented.

*Keywords:* well-being; youth; leisure; transformations.

## I. INTRODUCCIÓN

### 1. OCIO, BIENESTAR Y DESARROLLO JUVENIL

En las últimas décadas, el ocio ocupa un tiempo y un espacio prioritario en la vida de las personas jóvenes (Fine et al., 1990) y, probablemente, sea el ámbito de desarrollo personal y social más estrechamente asociado con el mundo de la adolescencia y la juventud.

En el campo del desarrollo juvenil el ocio es reconocido como un fenómeno que proporciona mayores oportunidades para la autorrealización. En este sentido, se entiende que el ocio puede definirse tanto como actividades específicas, entornos o tiempo libre (por ejemplo, actividades sociales o deportivas), como cogniciones, emociones o experiencias específicas (Walker et al., 2019; López y Segado, 2012). Del mismo modo, la ciencia del desarrollo define el ocio como lo que las personas jóvenes hacen durante su tiempo liberado de ocupaciones y

lo que la juventud hace durante ese tiempo impacta considerablemente en su desarrollo (Ricoy y Fernández, 2016; Mahoney et al., 2009). Pero resulta importante reseñar que no todo el ocio es desarrollo y que no todas las formas de ocio tienen la misma repercusión en dicho desarrollo, siendo el ocio estructurado (por ejemplo, los programas monitorizados) más eficaz para promover el desarrollo juvenil que el ocio no estructurado (por ejemplo, salir con los amigos). Esto es así ya que el ocio estructurado está vinculado a un mayor desafío, autonomía e iniciativa (Larson, 2000).

Así, es ampliamente reconocido que el ocio es un contexto de desarrollo único que ofrece durante la adolescencia y la juventud un entorno con oportunidades para expresarse, demostrar competencias y conectarse con otros (Caldwell y Baldwin, 2019). Estas son las etapas más cruciales y sensibles hacia la madurez. No es solo un periodo de rápidos cambios físicos, sino también una etapa importante en el desarrollo personal, cognitivo y social (Kiritsis, 2018). Durante la juventud las personas exploran su potencial, desempeñan diversos roles sociales, maneras de identidad personal, aceptan y rechazan hábitos, valores y creencias, socializando y construyendo un estilo de vida que en mayor o menor medida adoptará para el resto de su vida (Mary, 2014; Gradaille et al, 2016; Berg et al., 2015). Son numerosas las investigaciones que han subrayado el valor de la experiencia de ocio para el colectivo juvenil (Caldwell y Witt, 2011; Roberts, 2014; Gomez-Granell y Julia, 2015). Dichas experiencias son evaluadas como beneficiosas, debido a las oportunidades para la socialización y la interacción entre pares. A saber, los contextos de ocio ofrecen una oportunidad para la experimentación a partir de diversos roles sociales, la identificación de preferencias individuales, el intercambio de experiencias, la respuesta colaborativa a diversas situaciones y el desarrollo de sentimientos de amistad (Byrne et al., 2006), destacando este periodo de la vida como particularmente apropiado para descubrir nuevos intereses y afirmar valores personales y otros ideales sociales (Roult et al. 2014; Comas, 2011). En este sentido, Caldwell y Smith (2006) sugieren que, a través de la participación en ocio, las personas jóvenes tienen el potencial de desarrollar competencias y autonomía, tanto a partir de las interacciones sociales positivas, como del control personal sobre las acciones, lo cual permite una expansión de la personalidad de la persona.

Sin embargo, la capacidad de participación y la autonomía no es un resultado garantizado que derive del tránsito de la infancia a la adolescencia y juventud. Las personas adolescentes y jóvenes tienen pocas oportunidades para desarrollar su capacidad de decidir debido a sus tareas típicas durante el trabajo escolar y el ocio estructurado y, por tanto, no reúnen las condiciones apropiadas para el aprendizaje de su autonomía (Larson, 2000). El contexto más adecuado

para su desarrollo parece ser el de las actividades voluntarias, vivenciadas como ocio, tales como el deporte, las artes y la participación en organizaciones no gubernamentales o sin ánimo de lucro. Los efectos psicológicos derivados de las necesidades objetivas de la persona y los impactos que producen las experiencias de ocio (Kleiber et al., 2011) en la salud física y mental, en una vida satisfactoria y en el crecimiento personal psicológico, han sido una constante en diferentes investigaciones. Destaca en este sentido como Tinsley (2005) ha desarrollado diferentes trabajos profundizando en cómo la satisfacción de las necesidades personales mediante la vivencia de experiencias de ocio contribuye a mejorar la salud mental y física de toda persona.

## 2. LA PANDEMIA Y LAS TRASFORMACIONES DEL OCIO DE LAS PERSONAS JÓVENES

La pandemia del COVID-19, un acontecimiento mundial sin precedentes, ha provocado importantes trastornos en la vida de millones de personas. Mientras la población de todo el mundo se adaptaba a la situación provocada por la pandemia, la juventud ha sido el centro de muchas noticias y críticas. Así, millones de jóvenes tuvieron que quedarse en casa debido al cierre de las escuelas y universidades, y las personas adultas se vieron obligadas a considerar estructuras alternativas para apoyar las necesidades de las personas jóvenes. El distanciamiento físico y otras restricciones impuestas por los gobiernos nacionales y locales de todo el mundo para contener la propagación del virus han tenido, casi con toda seguridad, un impacto significativo en las personas jóvenes y adolescentes (Reimers y Sleicher, 2020; Orben et al., 2020), como vienen demostrando diversas investigaciones publicadas desde marzo de 2020, dado que son más sensibles a la falta de interacción con sus compañeros y el aumento del estrés de muchas familias (De Panarese y Azzarita, 2020). Siendo el ocio para la juventud un activo esencial, su interrupción o modificación sustancial durante la pandemia ha tenido un gran impacto en las vías de desarrollo de este colectivo.

En definitiva, la pandemia es un acontecimiento histórico único e importante, que ha tenido efectos inmediatos y duraderos en los entornos ambientales y ecológicos de todos los que la experimentan. Aunque las tecnologías digitales han compensado en cierta medida las limitaciones en las relaciones sociales, el distanciamiento físico podría haber tenido un efecto desproporcionado en un grupo de edad para el que la interacción con los y las compañeras es un medio vital de desarrollo (Beiu et al., 2020). Además, el encierro ha modificado los hábitos y las rutinas, con un posible impacto a medio y largo plazo en el estilo de vida y el bienestar de las personas jóvenes (Gao et al., 2020; Garfin et al.,

2020; Liang et al. 2020), lo que parece repercutir en la salud mental de estos (Gunnell et al., 2020). Según diferentes especialistas, estos problemas psicológicos aumentarán en todo el mundo como consecuencia de la pandemia (Holmes et al., 2020; Tracy et al. 2011), llegando a afirmar que el impacto psicológico será tan importante como el impacto en la salud física causado por el COVID-19, especialmente en las poblaciones vulnerables (Ornell et al., 2020; Díaz-Esterri et al. 2021).

En este tiempo se han publicado estudios sobre los cambios en el ocio y en la actividad física durante el confinamiento y su relación con cambios en la salud mental y física, encontrándose que las personas asocian el aumento de comportamientos sedentarios durante el ocio con una peor salud física, mental y una menor vitalidad. Otros estudios han mostrado como una parte importante de la juventud decidió aislarse por completo durante el confinamiento, lo que despertó la preocupación por su salud mental (Young, 2020). En consecuencia, asegurar niveles suficientes de actividad física y reducir los comportamientos sedentarios son vitales a la hora de ayudar a las personas a lidiar con el estrés provocado por la pandemia, que ayuda también a mejorar su percepción sobre su propia salud (Cheval et al., 2021).

Durante la pandemia, los entornos ambientales de las personas jóvenes se encuentran en estado de agitación, con cambios en las rutinas y hábitos asociados a la vida diaria, interrupciones en el flujo de información y en los patrones de comunicación, y cambios intensos y abruptos en las normas y reglamentos (Ettekal, 2020). Las elecciones de ocio realizadas en circunstancias estresantes pueden revelar mucho sobre las estrategias de afrontamiento y reacción ante un cambio radical, lo que afecta directamente al proceso de autorrealización (Vazsonyi et al., 2002; Kleiber et al., 2011; Van Leeuwen et al. 2020). Además, la pandemia produce una paradoja para el ocio de la juventud: se restringieron las oportunidades de ocio al aire libre y presencial, a pesar del intento de adaptar muchos programas extracurriculares al entorno digital, y sin embargo las restricciones pudieron haber provocado en las personas jóvenes más tiempo libre que nunca (Young, 2020). Este ocio forzado, un concepto que se refiere a aquellas situaciones en las que se gana tiempo libre debido a la ausencia de oportunidades de trabajo y no a la libertad de elección (Young, 2020), podría ayudarnos a entender el papel del ocio tanto para contener situaciones estresantes (Kleiber et al. 2011; Van Leeuwen et al. 2020; Iso-Ahola y Park, 1996) como para añadir significado y propósito durante períodos de privación social y ansiedad (Gammon y Ramshaw, 2020; Watkins, 2000).

La pandemia ha planteado la cuestión de cómo mantener formas de ocio juvenil orientadas al desarrollo en tiempos de crisis. La clave en la primera fase de la pandemia, durante el confinamiento, es que para muchas personas jóvenes todo el tiempo liberado se transformó en tiempo para el ocio, lo que enturbia su significado en la ciencia del desarrollo. Conjuntamente, la distinción entre ocio no estructurado y estructurado es especialmente importante en el momento actual, ya que el tiempo de ocio disponible aumenta para las personas jóvenes junto con una disminución simultánea de su capacidad para participar en el ocio estructurado y comunitario (Lerner et al., 2011; Pittman, 2020). Distintos estudios ya han demostrado (Moore et al., 2020; Sintas et al., 2020; Rice et al., 2020; Banhidi y Lacza, 2020; Dalton et al., 2020; Wang et al., 2020; Anderson, 2020; Gunnell et al., 2020) que las personas jóvenes activaron diversas estrategias de adaptación en respuesta a la situación, con posibles efectos significativos en sus estilos de vida y bienestar.

Un impacto claro y evidente ha sido que niños, niñas y jóvenes practicaban menos actividad física, pasaban menos tiempo al aire libre y mayor tiempo en actividades sedentarias (ej. tiempo de ocio frente a la pantalla). Al mismo tiempo, dormían más durante el confinamiento. Varias son las estrategias que permitieron mitigar los efectos del confinamiento en el movimiento y juego de los niños, las niñas y las personas jóvenes. Igualmente, la adopción de nuevos pasatiempos ayudó también a moderar los efectos de la COVID-19 (Moore et al., 2020). Sin embargo, en esta misma línea otras investigaciones han mostrado que los adolescentes, en su mayoría, no utilizaban internet para jugar on-line, como se esperaba durante el periodo de confinamiento. Por el contrario, la juventud utilizaba internet para informarse, leer y hablar con otras personas (Sintas et al. 2020).

Algunos estudios se han centrado en recopilar datos sobre los patrones de ocio al aire libre durante, antes y después de la COVID-19. Entre los distintos hallazgos se muestra una reducción del número de días en que las personas se involucraban en actividades de ocio al aire libre, determinado esto por la frecuencia de la practica anterior y el tamaño de los entornos de residencia. Esta reducción estaba condicionada por determinantes externos, es decir, por las recomendaciones sobre el distanciamiento social, el cierre de áreas recreativas, e internos, como la no exposición a la COVID-19 (Rice et al. 2020). Asimismo, las personas en general y la juventud especialmente, se ha adaptado al nuevo contexto variando el tipo de práctica de ocio. La juventud es capaz de percibir e identificar como el COVID-19 ha afectado a sus estilos de vida durante el confinamiento en torno a sus necesidades biológicas (nutrición, higiene), deberes (estudio, trabajo) y tiempo libre (deporte y entretenimiento). Así, las personas



jóvenes prestaban mayor atención a los hábitos de higiene y disponían de mayor tiempo para ver películas, leer libros y cuidar de sus mascotas (Banhidi y Lacza, 2020). Redujeron la participación en actividades relacionadas con viajes y contacto social, para involucrarse más en actividades en contacto con la naturaleza y al aire libre (Dalton et al., 2020). Pero muchas personas jóvenes prefirieron actividades de ocio pasivo, mostrándose contentos al poder disfrutar de actividades en línea más tiempo durante las primeras semanas de confinamiento (Wang et al., 2020). Estas adaptaciones y transformaciones de los estilos de vida en ocio son percibidas por la gran parte de las personas como transitorias, a la espera de retomar sus actividades cuando haya mejorado la situación epidemiológica (Anderson, 2020; Gunnell et al. 2020).

El ocio durante este tiempo se ha convertido en objeto de negociación entre las necesidades sociales, las exigencias normativas y la situación de crisis (Hamza et al. 2021), siendo conscientes de que el impacto de la pandemia en las personas jóvenes podría variar, dependiendo de la edad, las experiencias previas de eventos vitales clave, la composición familiar y el contexto de residencia, la investigación gira en torno a este proceso de negociación (Belot et al, 2021).

## II. MATERIALES Y MÉTODOS

### 1. OBJETIVO E HIPÓTESIS

Como se ha puesto de manifiesto, la literatura sobre ocio y juventud reconoce el valor de la experiencia de ocio para los jóvenes (Caldwell y Witt, 2011; Roberts, 2014; Gómez-Ganell y Julia, 2015), la relevancia del ocio durante esta etapa de la vida como espacio para el desarrollo personal, cognitivo y social (Mahoney et al., 2009; Caldwell y Baldwin, 2019; Kristis, 2018; Caldwell y Smith, 2006), la autorrealización y autonomía (Larson, 2000), y de socialización (Caldwell y Baldwin, 2019; Mary, 2014; Berg et al., 2015; Byrne et al., 2006; Caldwell y Smith, 2006), destacando este periodo de la vida como especialmente apropiado para descubrir nuevos intereses y afirmar los valores personales y otros ideales sociales (Roult et al., 2014).

Por ello, se considera fundamental conocer los efectos de la pandemia en los estilos de vida de ocio de la juventud. Hasta la fecha, todavía hay pocas investigaciones que aporten datos sobre los efectos de la COVID-19 en los estilos de vida de ocio de la población general y especialmente de este grupo de población.

El objetivo de este estudio ha consistido en explorar los resultados de un estudio cuantitativo realizado sobre un amplio grupo de jóvenes universitarios en España, centrado en los sentimientos, opiniones y transformaciones del ocio de la juventud.

Con el fin de comprender las opiniones y transformaciones en el ocio de las personas jóvenes provocadas por la pandemia, este artículo propone las siguientes hipótesis:

H1. Las personas jóvenes valoran el ocio de una manera diferente tras la pandemia.

H2. Las prácticas de ocio de las personas jóvenes se han alterado debido a la pandemia, incrementándose algunas prácticas de carácter más individual y audiovisual y disminuyendo otras con un carácter más social.

H3. Existen diferencias entre las opiniones sobre el ocio y las alteraciones en las prácticas en razón del género.

## 2. DISEÑO DEL ESTUDIO, PARTICIPANTES E INSTRUMENTO

Se llevó a cabo una encuesta online en la que los participantes eran personas jóvenes universitarias, estudiantes de grado, y residentes en España. El personal investigador contactó con las personas participantes a través de sus universidades.

La población de estudio se definió a partir de los datos estadísticos publicados anualmente por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España. El total de matriculados en universidades españolas durante el curso 2019-2020 fue de 1.633.358, la gran mayoría (80%) estudiantes de Grado. Los datos muestran un tamaño de población de 1.306.686 alumnos y alumnas de grado en las universidades españolas, siendo un 55,6% del total mujeres.

Fijando un error absoluto del 3%, un nivel de confianza del 95%, y considerando la hipótesis de  $p = q = 0,5$ , el tamaño de la muestra se estima en 1066 estudiantes. Con una mortalidad experimental del 2,3%, el tamaño final de la muestra ha sido de 956 estudiantes. Para formar parte de la muestra, era requisito imprescindible que las personas participantes manifestaran que participaban en la investigación de manera voluntaria y anónima y declararan haber recibido la información de los objetivos y procedimientos del estudio y del tipo de colaboración, pudiendo dejar de participar en cualquier momento, si así lo consideraban.

De las personas participantes, el 23,7% eran hombres y el 76,3% mujeres, en cuanto a la edad, el 64,1% de las personas tenía entre 17 y 20 años, el 28,2% tenía entre 21 y 24 años y el 7,7% tenía 25 años o más.

La ausencia de un instrumento válido y fiable para recoger la información pertinente para este estudio llevó a la elaboración de un cuestionario *ad-hoc* estructurado en cuatro secciones -residencia habitual y residencia durante el confinamiento; sentimientos durante y después del confinamiento; ocio antes y durante el confinamiento, y actualmente; opinión sobre el ocio, la juventud y el COVID-19.

Dicho cuestionario ha sido creado por el equipo de investigación responsable del estudio y contrastado por 10 especialistas de estudios de ocio de diferentes universidades que colaboran con el grupo de investigación.

Las variables registradas para este artículo corresponden a dos de los apartados que se definen a continuación:

- Ocio antes de la pandemia y actualmente: esta sección está compuesta por 24 variables correspondientes a prácticas de ocio, a partir de las cuales debían de marcar cuales de éstas las practicaban antes del confinamiento, durante el confinamiento, y en el momento de responder al cuestionario (entre enero y junio de 2021), quedando diseñadas como variables dicotómicas.
- Opinión sobre ocio, juventud y covid-19. Esta sección registra a través de una escala de Likert el grado de acuerdo (de 1 a 4) de las personas con afirmaciones relacionadas con el trinomio ocio, juventud y COVID-19. En este artículo se presentan los resultados de cinco variables relacionadas exclusivamente con el ocio.

Además de las variables presentadas y analizadas en este artículo, como ya se ha indicado, el cuestionario incluía otras dos secciones, una sobre la residencia y el equipamiento informático durante el encierro, y otra sección sobre sentimientos durante y después del confinamiento.

### 3. PROCEDIMIENTO Y ANÁLISIS

Para la aplicación del cuestionario se utilizó un formulario en Google cuyo enlace fue compartido con el alumnado de grado de distintas universidades de toda España por profesorado, contactos y personas colaboradoras en investigación del Instituto de Estudios de Ocio de la Universidad de Deusto.

El alumnado, antes de iniciar la cumplimentación de los cuestionarios, debían aceptar que estaban informados sobre la confidencialidad de las respuestas y su garantía, así como la protección de los derechos y garantías de las personas participantes.

El Comité de Ética de la universidad, a la que pertenece el equipo investigador, aprobó este procedimiento el 21 de enero de 2021. Por lo que desde el punto de vista ético la investigación es adecuada en todo lo referente a la protección y evitación de riesgos a las personas que participan en el estudio y el respeto a la autonomía. Asimismo, se ajusta a los principios metodológicos, éticos y jurídicos que debe tener este tipo de investigación. No observándose riesgos de ningún tipo para quienes participan, estableciendo medidas adecuadas que ofrecen suficientes garantías éticas durante su desarrollo. De tal manera que el proyecto tiene en cuenta la regulación sobre protección de datos personales (UE 2016/679) aprobada por la Comisión y el Consejo de la UE en abril de 2016 en relación a: procedimiento de consentimiento informado; acceso a datos personales; el uso de datos para el interés público; y las responsabilidades del equipo investigador responsable del proyecto.

Utilizando el programa estadístico SPSS 26.0, el análisis de los datos se llevó a cabo en dos fases. En la primera fase, se realizó un estudio descriptivo - a través de estadísticos de frecuencias y medias- que permitió identificar la posición de las personas jóvenes ante las variables incluidas en la investigación, dado que no habían sido aplicadas previamente debido a la naturaleza de las preguntas. En la segunda fase, se realizó un análisis inferencial para determinar si existían diferencias en las opiniones sobre el ocio en relación con el género. Se calculó el valor  $p$  del estadístico de Levene, que se refiere a la homogeneidad de varianzas; las variables independientes que mostraron una distribución normal se sometieron a la prueba  $t$  paramétrica de Student para muestras independientes; en el caso de las variables independientes que no mostraban una distribución normal, la prueba no paramétrica  $U$  de Mann-Whitney.

También se calculó la  $d$  de Cohen como medida del tamaño del efecto. El nivel de significación establecido para este estudio se fijó en  $p < 0,05$ .

### III. RESULTADOS

#### 1. OPINIÓN DE LA JUVENTUD SOBRE EL OCIO Y EL COVID-19

Tal y como señalan las personas jóvenes, dentro de las cuestiones sobre las cuales se les pregunta, la que mayor grado de acuerdo tiene es que hoy en día

valoran más la importancia que el ocio tiene en su vida, con una media de 3,38 sobre 4 (gráfico 1). Otra opinión de la juventud sobre el ocio es que tiene un alto grado de acuerdo, es que se sienten libres a la hora de elegir su práctica de ocio actual (3,22 sobre 4). En relación a si la sociedad les ofrece o no alternativas para su ocio actual, se posicionan más en que no se les ofrecen alternativas (2,96 sobre 4).

En cuanto a si sienten que su ocio volverá o no a ser igual que antes de la pandemia, no se da una opinión tan sólida (2,69 sobre 4). Algo similar sucede en relación a si creen que han descubierto nuevas actividades de ocio que quieren continuar practicando tras la pandemia (2,78 sobre 4).

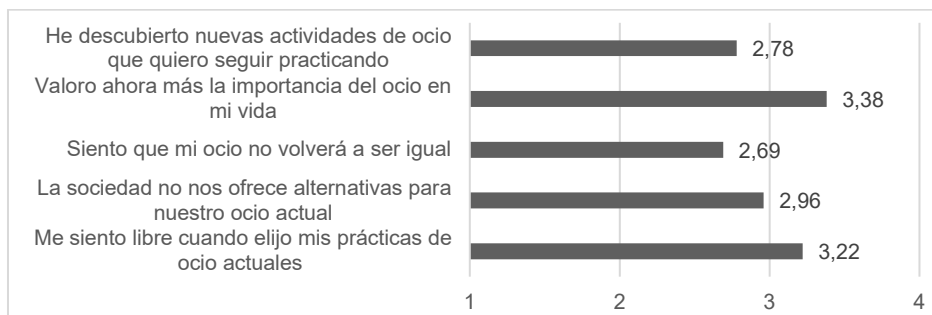


Gráfico 1. Opinión (1-4) de la juventud sobre el ocio

En relación a sus opiniones, el aspecto que refleja una mayor diferencia entre mujeres y hombres (gráfico 2) es el hecho de que las mujeres sienten más que los hombres que su ocio no volverá a ser igual (+0,45 a favor de las mujeres). Sobre estas opiniones, teniendo en cuenta el género, son las mujeres las indican en mayor medida que valoran más la importancia del ocio en su vida tras la pandemia (3,47 sobre 4) frente a los hombres (3,10 sobre 4). En relación a si la sociedad no ofrece a la juventud alternativas para su ocio actual, también son las mujeres las que opinan con mayor énfasis que así es (3,01 de las mujeres frente a 2,77).

Donde menos diferencia se encuentra entre mujeres y hombres es en el hecho de haber descubierto nuevas actividades de ocio que quieren seguir practicando, con una diferencia de +0,04 a favor de las mujeres y, en que se sientan libres cuando eligen su práctica de ocio actual (+0,05 a favor de las mujeres).

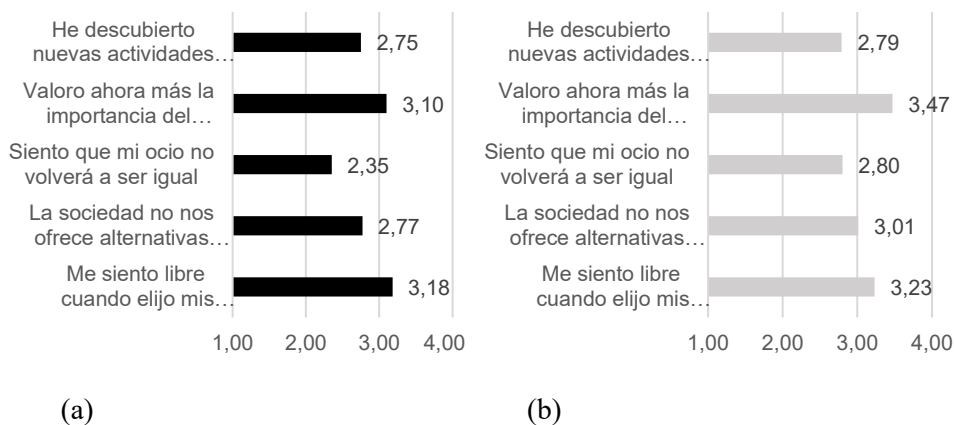


Gráfico 2. Opinión (1-4) de la juventud sobre el ocio: (a) hombres; (b) mujeres.

Los resultados del análisis inferencial para analizar las posibles diferencias de género muestran diferencias significativas en todas las opiniones, excepto en la valoración sobre la importancia actual del ocio en sus vidas. Para las opiniones sobre la sensación de libertad y el descubrimiento de nuevas prácticas de ocio, el tamaño del efecto es de magnitud muy baja (valor  $d$  menor a 0,2), sin embargo, para la opinión sobre si la sociedad ofrece oportunidades el tamaño del efecto es bajo (valor  $d$  entre 0,2 y 0,3). El tamaño del efecto es medio (valor  $d$  en torno a 0,4-0,8) en el posicionamiento ante la frase *siento que mi ocio no volverá a ser igual* (Tabla 1).

Tabla 1. Resumen de la prueba t de Student para muestras independientes: opiniones sobre el ocio considerando el género

|   | Test de Levene |                | Prueba t para la igualdad de Medias |     |       | Tamaño del efecto   |               |
|---|----------------|----------------|-------------------------------------|-----|-------|---------------------|---------------|
|   | F              | p <sup>1</sup> | t                                   | df  | p     | d <sup>2</sup>      | r             |
| Me siento libre cuando elijo mis prácticas de ocio actuales             | 3,266          | 0,071          | -0,621                              | 954 | 0,267 | Hombres=3.18 ±.89   | -0.054 -0.026 |
|   |                |                |                                     |     |       | Mujeres= 3.23 ±.96  |               |
| La sociedad no nos ofrece alternativas para nuestro ocio actual         | 0,043          | 0,836          | -3,488                              | 954 | 0,000 | Hombres=2.77 ±.88   | -0.266 -0.132 |
|   |                |                |                                     |     |       | Mujeres= 3.01 ±.92  |               |
| Siento que mi ocio no volverá a ser igual                               | 4,622          | 0,032          | -6,092                              | 954 | 0,000 | Hombres= 2.35 ±1.02 | -0.452 -0.220 |
|   |                |                |                                     |     |       | Mujeres= 2.80 ±.97  |               |
| He descubierto nuevas actividades de ocio que quiero seguir practicando | 0,725          | 0,395          | -0,556                              | 954 | 0,289 | Hombres=2.75 ±.90   | -0.043 -0.021 |
|   |                |                |                                     |     |       | Mujeres= 2.79 ±.92  |               |

<sup>1</sup> Prueba de Levene:  $p > 0,05$  en todos los casos, entonces no se asume la igualdad de varianzas.

La variable independiente "más importancia del ocio ahora" no mostró una distribución normal en la prueba de Levene, por lo que las posibles diferencias se analizaron mediante la prueba no paramétrica U de Mann-Whitney. Los resultados también mostraron diferencias significativas en relación con el género, y el tamaño del efecto es de magnitud media ( $d = 0,4024$ ) U de Mann-Whitney.

## 2. TRANSFORMACIONES EN LAS PRÁCTICAS DE OCIO DE LAS PERSONAS JÓVENES

Para poder comentar las posibles transformaciones en las prácticas de ocio de las personas jóvenes, se ha tenido en cuenta cómo era la práctica de ocio antes y después de la pandemia, con lo que se puede llegar a conocer quienes han realizado una determinada actividad de ocio en algún momento antes o después de la COVID-19, quienes han mantenido dicha práctica, quienes la han abandonado y quienes han comenzado dicha práctica tras la pandemia.

En la tabla 2 se pueden ver las principales actividades de ocio practicadas por la juventud y su transformación, teniendo en cuenta que los datos fueron recogidos entre enero y junio de 2021, momento en el cual aún quedaban algunas restricciones a la movilidad y el aforo de determinados espacios. Estos aspectos afectan más directamente a actividades como viajar, ir de copas, discotecas, etc. que sufren unos elevados porcentajes de abandono. Pese a un elevado porcentaje de abandono, el beber e ir de copas, mantiene un número elevado de practicantes antes y después.

De entre las prácticas recreativas, el reunirse con amigos es una de las prácticas con menor tasa de abandono teniendo en cuenta que son más del 77,8% los que continúan con su práctica antes y después. En el caso de las excursiones sucede algo similar. En cuanto a las prácticas culturales, escuchar música es la menos alteración ha sufrido debido a la pandemia.

En cuanto a las prácticas que sufren un mayor abandono, se mantiene en dicho periodo (enero – junio de 2021) un abandono de prácticas culturales en espacios cerrados, como son ir al cine, al teatro, ir a conciertos, museos, etc. Dentro de las nuevas prácticas que surgen tras la COVID-19, la que más llama la atención es la práctica deportiva, ya que un 14,2% de la población joven comienza a hacer deporte, cuando previo a la pandemia no lo hacía. De entre las prácticas culturales, la lectura de libros se convierte en una nueva práctica para el 7% de la juventud y, de entre las prácticas recreativas, leer periódicos y revistas es la práctica que más aumenta con un 7,7% de nuevos practicantes. Además, tanto leer libros como periódicos o revistas son actividades que no tienen



un gran número de practicantes, lo que les da un mayor valor a esos nuevos practicantes.

Tabla 2. Transformaciones en las prácticas de ocio

|                       |                                   | Practicantes     |                       |               |            |
|-----------------------|-----------------------------------|------------------|-----------------------|---------------|------------|
|                       |                                   | En algún momento | Antes y tras pandemia | Tras pandemia |            |
|                       |                                   |                  |                       | Nuevas /os    | Abando-nos |
| Prácticas recreativas | Beber, ir de copas                | 87,1%            | 55,3%                 | 4,1%          | 27,8%      |
|                       | Ir a discotecas                   | 82,4%            | 3,0%                  | 0,2%          | 79,2%      |
|                       | Reunirse con amigos               | 90,6%            | 77,8%                 | 3,7%          | 9,1%       |
|                       | Viajar                            | 94,1%            | 24,1%                 | 0,8%          | 69,2%      |
|                       | Ir de excursión                   | 84,0%            | 58,2%                 | 5,2%          | 20,6%      |
|                       | Leer periódicos, revistas         | 35,5%            | 19,1%                 | 7,7%          | 8,7%       |
|                       | Ver la televisión                 | 69,6%            | 57,5%                 | 2,6%          | 9,5%       |
|                       | Usar el ordenador, Tablet...      | 85,7%            | 78,7%                 | 2,5%          | 4,5%       |
|                       | Videojuegos, consolas, etc.       | 36,2%            | 24,5%                 | 4,7%          | 7,0%       |
|                       | Redes sociales                    | 85,1%            | 78,5%                 | 2,4%          | 4,2%       |
|                       | Descansar, no hacer nada          | 63,5%            | 50,1%                 | 5,6%          | 7,8%       |
| Prácticas culturales  | Ir al cine                        | 85,7%            | 25,8%                 | 1,0%          | 58,8%      |
|                       | Ir al teatro                      | 49,6%            | 7,6%                  | 0,9%          | 41,1%      |
|                       | Ir a conciertos                   | 83,1%            | 6,7%                  | 0,4%          | 76,0%      |
|                       | Escuchar música                   | 85,9%            | 79,8%                 | 2,5%          | 3,6%       |
|                       | Ir a museos, exposiciones         | 65,7%            | 21,5%                 | 3,8%          | 40,4%      |
|                       | Asistir a conferencias, coloquios | 45,8%            | 12,4%                 | 2,4%          | 30,9%      |
|                       | Leer libros                       | 57,6%            | 40,6%                 | 7,0%          | 9,9%       |
|                       | Hacer deporte                     | 76,6%            | 48,3%                 | 14,2%         | 14,1%      |

|                      |                                    |       |       |      |       |
|----------------------|------------------------------------|-------|-------|------|-------|
| Prácticas deportivas | Asistir a competiciones deportivas | 48,9% | 13,3% | 0,3% | 35,3% |
|----------------------|------------------------------------|-------|-------|------|-------|

Atendiendo a estos datos por género (tabla 3), dentro de las prácticas recreativas, la tasa de abandono de las mujeres en las prácticas relacionadas con beber, ir de copas, ir a discotecas, viajar e ir de excursión es mayor que en el caso de los hombres, si bien destaca que un 6,2% de total de mujeres que comienzan con la práctica de ir de excursión. En el caso de las actividades culturales son más practicadas por las mujeres en todos los casos. Si bien los nuevos y nuevas practicantes no indican diferencias entre género y son porcentajes bajos, sí que apreciamos una menor tasa de abandono en ir al cine e ir a museos y exposiciones en el caso de los hombres, igualándose el porcentaje de práctica antes y tras la pandemia entre géneros en el caso de estas prácticas.

El único dato que difiere de esta tendencia general es el porcentaje de nuevas prácticas deportivas en las mujeres (16,9%), frente al de los hombres (5,6%), si bien los abandonos en el caso de las mujeres de prácticas deportivas (15,3%) también es mayor que en el caso de los hombres (10,4%).

Tabla 3. Transformaciones en las prácticas de ocio por género

|                                       | Practicantes     |                       |               |           |                  |                       |               |           |
|---------------------------------------|------------------|-----------------------|---------------|-----------|------------------|-----------------------|---------------|-----------|
|                                       | Hombres          |                       |               | Mujeres   |                  |                       |               |           |
|                                       | En algún momento | Antes y tras pandemia | Tras pandemia |           | En algún momento | Antes y tras pandemia | Tras pandemia |           |
|                                       |                  |                       | Nuevos        | Abandonos |                  |                       | Nuevas        | Abandonos |
| Prácticas recreativas                 |                  |                       |               |           |                  |                       |               |           |
| Beber, ir de copas                    | 80,5%            | 51,1%                 | 3,9%          | 25,5%     | 89,3%            | 56,6%                 | 4,1%          | 28,5%     |
| Ir a discotecas                       | 77,1%            | 4,3%                  | 0,0%          | 72,7%     | 84,2%            | 2,6%                  | 0,3%          | 81,3%     |
| Reunirse con amigos                   | 90,9%            | 76,2%                 | 4,3%          | 10,4%     | 90,5%            | 78,4%                 | 3,4%          | 8,7%      |
| Viajar                                | 90,9%            | 23,8%                 | 1,3%          | 65,8%     | 95,2%            | 24,2%                 | 0,7%          | 70,2%     |
| Ir de excursión                       | 78,4%            | 56,3%                 | 2,2%          | 19,9%     | 85,8%            | 58,8%                 | 6,2%          | 20,8%     |
| Leer periódicos, revistas             | 34,6%            | 20,8%                 | 6,5%          | 7,4%      | 35,8%            | 18,6%                 | 8,1%          | 9,1%      |
| Ver la televisión                     | 61,0%            | 49,4%                 | 1,3%          | 10,4%     | 72,3%            | 60,1%                 | 3,0%          | 9,2%      |
| Usar el ordenador, Tablet...          | 87,9%            | 77,5%                 | 3,0%          | 7,4%      | 85,0%            | 79,1%                 | 2,3%          | 3,6%      |
| Jugar con videojuegos, consolas, etc. | 58,0%            | 43,3%                 | 5,2%          | 9,5%      | 29,2%            | 18,5%                 | 4,5%          | 6,2%      |
| Redes sociales                        | 84,8%            | 76,2%                 | 3,0%          | 5,6%      | 85,1%            | 79,2%                 | 2,2%          | 3,7%      |
| Descansar, no hacer nada              | 64,5%            | 52,4%                 | 4,8%          | 7,4%      | 63,2%            | 49,3%                 | 5,9%          | 8,0%      |

|                                    | Practicantes     |                       |               |                  |                       |               |
|------------------------------------|------------------|-----------------------|---------------|------------------|-----------------------|---------------|
|                                    | Hombres          |                       |               | Mujeres          |                       |               |
|                                    | En algún momento | Antes y tras pandemia | Tras pandemia | En algún momento | Antes y tras pandemia | Tras pandemia |
|                                    |                  | Nuevos                | Abandonos     |                  | Nuevas                | Abandonos     |
| <i>Prácticas culturales</i>        |                  |                       |               |                  |                       |               |
| Ir al cine                         | 77,5%            | 19,9%                 | 0,9%          | 88,3%            | 27,7%                 | 1,1%          |
| Ir al teatro                       | 29,0%            | 4,3%                  | 0,9%          | 56,2%            | 8,7%                  | 1,0%          |
| Ir a conciertos                    | 66,2%            | 3,9%                  | 0,9%          | 88,4%            | 7,6%                  | 0,3%          |
| Escuchar música                    | 86,1%            | 78,8%                 | 3,5%          | 85,8%            | 80,2%                 | 2,2%          |
| Ir a museos, exposiciones          | 47,6%            | 16,9%                 | 3,0%          | 71,5%            | 23,0%                 | 4,0%          |
| Asistir a conferencias, coloquios  | 35,9%            | 13,4%                 | 3,5%          | 48,9%            | 12,1%                 | 2,1%          |
| Leer libros                        | 48,5%            | 32,0%                 | 6,9%          | 60,5%            | 43,4%                 | 7,0%          |
| <i>Prácticas deportivas</i>        |                  |                       |               |                  |                       |               |
| Hacer deporte                      | 81,8%            | 65,8%                 | 5,6%          | 74,9%            | 42,7%                 | 16,9%         |
| Asistir a competiciones deportivas | 62,3%            | 25,5%                 | 0,4%          | 44,6%            | 9,4%                  | 0,3%          |

#### IV. DISCUSIÓN

Este artículo trata de analizar los efectos que la pandemia de la COVID-19 ha tenido sobre las prácticas de ocio de la juventud, así como las opiniones de estas personas sobre diferentes aspectos del ocio que han podido ser influidos por dicha pandemia. Además, incide de manera concreta en las posibles diferencias existentes en función del género.

En relación a la primera de las hipótesis planteadas (H1) que indica que las personas jóvenes valoran el ocio de una manera diferente tras la pandemia, se puede concluir, por las opiniones vertidas por el colectivo joven que es así en algunos aspectos y no en otros.

Se puede afirmar, con los datos obtenidos que, tras la pandemia, la juventud valora actualmente que el ocio es más importante en su vida de lo que era anteriormente y, además, que se sienten más libres a la hora de elegir sus prácticas de ocio lo cual ratifica en el colectivo joven y, tras lo vivido en la pandemia, la importancia del ocio en sus vidas. Esto concuerda con que el hecho de que el ocio es reconocido por la ciudadanía como un elemento que contribuye al desarrollo personal y social (Cuenca, 2009; Caride, 2012) y, en las últimas décadas, cuenta con un mayor valor para las personas (Doistua et al., 2020). Asimismo, esto cobra una mayor importancia en el caso del colectivo juvenil (Caldwell y Witt, 2011; Roberts, 2014; Gomez-Granell y Julia, 2015). Pero, en los comentarios versados por la muestra, se opina que la sociedad no les ofrece alternativas a su ocio actual, hecho que habrá que monitorizar ya que parece darse un desencuentro entre el ocio estructurado y comunitario y los gustos y actividades que realizan las personas jóvenes tal y como señala Pittman (2020). Además, tampoco indican que hayan descubierto nuevas actividades de ocio que quieran seguir practicando, algo que se relaciona con la siguiente hipótesis.

En torno a esta segunda hipótesis (H2), que indica que las prácticas de ocio de las personas jóvenes se han alterado debido a la pandemia, incrementándose algunas prácticas de carácter más individual y audiovisual y disminuyendo otras con un carácter más social, se puede afirmar que es así, dado que entre las prácticas con elevado porcentaje de abandono se encuentran prácticas recreativas (beber, ir de copas, ir a discotecas, viajar, etc.) y prácticas culturales (ir al cine, teatro, museos, conciertos, etc.) en espacios compartidos con otras personas, lo que puede favorecer la socialización. Otras, con carácter más individual como usar el ordenador, ver la televisión, leer o escuchar música, no se han visto alteradas por la pandemia o, en todo caso, aumentan en su práctica. Este hecho concuerda con lo que indican Beiu et al. (2020) en relación a la compensación del distanciamiento físico con las tecnologías digitales, si bien, como estos autores

comentan, habría que ver si se recuperan a lo largo del tiempo las actividades sociales o si el impacto de la pandemia no ha tenido un efecto desproporcionado sobre sus hábitos y rutinas tal y como indican las respuestas obtenidas. Es importante poder seguir revisando lo que está sucediendo con estas prácticas ya que podría tener un impacto a medio y largo plazo en el estilo de vida en ocio y el bienestar de las personas jóvenes (Gao et al., 2020; Garfín et al, 2020; Liang et al. 2020)

La tercera hipótesis (H3) plantea que la existencia de diferencias entre las opiniones sobre el ocio y las alteraciones en las prácticas en razón del género. En cuanto a las opiniones, se puede afirmar a través del análisis inferencial que existen diferencias significativas en todas las opiniones, excepto en la valoración sobre la importancia actual de su ocio. Estas diferencias hacen referencia a una mayor intensidad en las opiniones de las mujeres, ya que en todos los ítems se puede observar un dato más elevado que el caso de los hombres. Dentro de las opiniones recogidas, quizás una de las que más habría que tener en cuenta para las intervenciones e investigaciones futuras, por su diferencia entre mujeres y hombres, es que las mujeres sienten especialmente que su ocio no volverá a ser igual y, en menor medida, que la sociedad no les ofrece alternativas para su ocio actual. Esto puede guardar relación con el hecho de que son las mujeres las que presentan mayores tasas de abandono de prácticas de ocio de manera generalizada, frente a los hombres, con porcentajes de abandono de prácticas ocio menores. Esto se aprecia aún mejor comparando las tasas de abandono con los porcentajes de práctica en algún momento. Por último, y como dato más destacado, se puede indicar el elevado porcentaje en el caso de las mujeres que comienzan con la práctica deportiva, aunque se compensa en la tasa de abandono de esta misma práctica.

## V. CONCLUSIONES

La principal aportación de este artículo reside en la contribución que realiza a los estudios de ocio analizando las transformaciones en el mismo derivadas de la pandemia de COVID-19. Se trata de un acontecimiento sin precedentes en la era moderna y, cualquier información que permita explicar, a través de las opiniones de las personas que lo han vivido, alguno de los aspectos afectados por dicha pandemia, suponen un avance en el conocimiento científico. Por lo tanto, este trabajo favorece la identificación de las adaptaciones y transformaciones de las prácticas de ocio, en concreto, ofrece una mayor comprensión de cuáles han sido estas adaptaciones y la intensidad de su penetración en este grupo de población.

Potencialmente, la posibilidad de interpretar los datos en función del género nos permite contribuir a los estudios de género en un campo de conocimiento concreto como es el ocio juvenil.

En todo caso, es indiscutible la necesidad de realizar un seguimiento de los sentimientos negativos surgidos tras el COVID-19, así como de los efectos sobre la salud mental de la población joven. Este texto trata de presentar el tema y, aunque no se aborda en profundidad, muestra la necesidad de mantener una mirada abierta a los posibles efectos negativos que la pandemia ha generado en el ocio de la juventud. En todo caso, si bien el estudio se encuentra limitado a un grupo concreto de población, se podría replicar en otro tipo de colectivos que resultaran de interés con alguna adaptación concreta en función de sus especificidades.

Finalmente, se puede indicar que es evidente que la pandemia ha modificado el ocio de las personas jóvenes y que esto podría tener un impacto a medio y largo plazo en el estilo de vida y el bienestar de las personas jóvenes, lo que se presenta como un campo de investigación a explorar en los próximos años, analizando si las respuestas obtenidas justo tras la pandemia se perpetúan o si se modifican con el pasar del tiempo. Especialmente interesante sería avanzar en el análisis de los motivos que llevan a que sean las mujeres quienes sienten, en mayor medida que los hombres, que su ocio no volverá a ser igual que antes de la pandemia y que la sociedad no ofrece alternativas a su ocio actual y, aún más preocupante, muestran en líneas generales una mayor tasa de abandono de prácticas de ocio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, S. (2020). COVID-19 and Leisure in the United States. *World Leisure Journal*, 62, 352–356. <https://doi.org/10.1080/16078055.2020.1825259>.
- Bánhidi, M.; Lacza, G. (2020). Lifestyle changes during Covid-19 period in Hungary—feedback of university students. *World Leisure Journal*, 62(4), 325–330. <https://doi.org/10.1080/16078055.2020.1825251>.
- Beiu, C.; Mihai, M.; Popa, L.; Cima, L.; Popescu, M.N. (2020). Frequent hand washing for COVID-19 prevention can cause hand dermatitis: management tips. *Cureus Journal of Medical Science*, 12(4). <https://doi.org/10.7759/cureus.7506>.
- Belot, M.; Choi, S.; Tripodi, E; Broek-Altenburg, E.V.D.; Jamison, J.C.; Papageorge, N.W. (2021). Unequal consequences of Covid 19: Representative evidence from six countries. *Review of Economics of the Household*, 19, 769–783. <https://doi.org/10.1007/s11150-021-09560-z>.

- Berg, B.; Warner, S. Das, B. (2015). What about sport? A public health perspective. *Sport Management Review*, 18 (1), 20-31.  
<https://doi.org/10.1016/j.smr.2014.09.005>.
- Byrne, T.; Nixon, E.; Mayock, P.; Whyte, J. (2006). *The free time and leisure needs of young people living in disadvantaged communities*. Combat Poverty Agency.
- Caldwell, L.L.; Baldwin, C.K. (2019). A serious look at leisure. En Villarruel, F.A.; Perkins, D.F.; Borden, L.M.; Keith, J.G. (Eds.), *Community youth development: Programs, policies, and practices* (pp181-200). SAGE Publishing.
- Caldwell, L.L.; Smith, E.A. (2006). Leisure as a context for youth development and delinquency prevention. *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, 39, 398-418. <https://doi.org/10.1375/acri.39.3.398>.
- Caldwell, L.; Witt, P.A. (2011). Leisure, recreation, and play from a developmental context. *New Directions for Youth Development* 130, 13-27.  
<https://doi.org/10.1002/yd.394>.
- Caride, J.A. (2012). Lo que el tiempo educa: el ocio como construcción pedagógica y social. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*; vol. 188, marzo-abril, pp. 301-313.
- Cheval, B.; Sivaramakrishnan, H.; Maltagliati, S.; Fessler, L.; Forestier, C.; Sarrazin, P.; Boisgontier, M.P. (2021). Relationships between changes in self-reported physical activity, sedentary behaviour and health during the coronavirus (COVID-19) pandemic in France and Switzerland. *Journal of Sports Science and Medicine*, 39(6), 699-704. <https://doi.org/10.1080/02640414.2020.1841396>.
- Cuenca, M. (2009). Perspectivas actuales de la pedagogía del ocio y el tiempo libre. En, Otero, J.C., *La pedagogía del ocio: nuevos desafíos*, Axac, Lugo. pp. 9-27.
- Comas, D. (coord.) (2011). *Las Políticas Públicas de Juventud*. Madrid: INJUVE.
- Dalton, L.; Rapa, E.; Stein, A. (2020). Protecting the psychological health of children through effective communication about COVID19 *Lancet Child & Adolescent Health*, 4, 346-347. [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(20\)30097-3](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(20)30097-3).
- De Panarese, P.; Azzarita, V. (2020). The Impact of the Covid-19 Pandemic on Lifestyle: How Young people have Adapted Their Leisure and Routine during Lock-down in Italy. *Young*, 29 (4), S35-S64.  
<https://doi.org/10.1177/11033088211031389>.
- Díaz-Esterri, J.; De-Juanas, Á.; Goig-Martínez, R.; García-Castilla, F.J. (2021). Inclusive Leisure as a Resource for Socio-Educational Intervention during the COVID-19 Pandemic with Care Leavers. *Sustainability*, 13, 8851.  
<https://doi.org/10.3390/su13168851>.
- Doistua, J, Lazcano, I. y Madariaga, A. (2020). El valor del ocio: significado y evolución. En Silvestre, M. (coord.), *Valores en la era de la incertidumbre: individualismos y solidaridades* (págs. 86-112), Catarata: Madrid.
- Ettekal, A.V.; Agans, J.P. (2020). Positive Youth Development Through Leisure: Confronting the COVID-19 Pandemic. *Journal of youth development*, 15(2), 1-20.  
<https://doi.org/10.5195/jyd.2020.962>.



- Fine, G.A.; Mortimer, J.T.; Roberts, D.F. (1990). Leisure, work, and the mass media. En Feldman S.S., Elliott, G.R. (Eds.), *At the threshold: The developing adolescent* (pp225-252). MA Harvard University Press.
- Gammon, S.; Ramshaw, G. (2020). Distancing from the present: Nostalgia and leisure in lockdown. *Leisure Science*, 43(1-2), 131-137. <https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1773993>.
- Gao, J.; Zheng, P.; Jia, Y.; Chen, H.; Mao, Y.; Chen, S.; Wang, Y.; Fu, H.; Dai, J. (2020). Mental health problems and social media exposure during COVID-19 outbreak. *Plos One*, 15(4). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0231924>.
- Garfin, D. R.; Silver, R. C.; Holman, E. A. (2020). The novel coronavirus (COVID-2019) outbreak: Amplification of public health consequences by media exposure. *Health Psychology Journal*, 39(5), 355–357. <https://doi.org/10.1037/hea0000875>.
- Gomez-Granell, C. and Julia, A (2015). *Tiempo de crecer, tiempo para crecer*. Ajuntament de Barcelona.
- Gradaille, R.; Varela, L.; De Valenzuela, A.L. (2016). Preocupaciones del profesorado y de las familias sobre los tiempos escolares y de ocio del alumnado de Educación Secundaria Postobligatoria. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 86, 19-62.
- Gunnell, D.; Appleby, L.; Arensman, E.; Hawton, K.; John, A.; Kapur, N.; Khan, M.; O'Connor, R.C.; Pirkis, J.; Caine, E.D. (2020). Suicide risk and prevention during the COVID-19 pandemic. *Lancet Psychiatry*, 7, 468–471. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30171-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30171-1).
- Hamza, C.A.; Ewing, L.; Heath, N.L.; Goldstein, A.L. (2021). When social isolation is nothing new: A longitudinal study on psychological distress during COVID-19 among university students with and without preexisting mental health concerns. *Canadian Psychology*, 62, 20–30. <https://doi.org/10.1037/cap0000255>.
- Holmes, E.; O'Connor, R.C.; Perry, V.H.; Tracey, I.; Wessely, S.; Arseneault, L.; Ballard, C.; Christensen, H.; Silver, R.C.; Everall, I. et al. (2020). Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: A call for action for mental health science. *Lancet Psychiatry* 7, 547–560. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30168-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30168-1).
- Iso-Ahola, S.; Park, C.J. (1996). Leisure-related social support and self-determination as buffers of stress-illness relationship. *Journal of Leisure Research*, 28(3). 169–187, <https://doi.org/10.1080/00222216.1996.11949769>.
- Kleiber, D.A.; Walker, G.J.; Mannell, R.C. (2011). *A Social Psychology of Leisure*, 2nd ed., Venture Publishing.
- Kiritsis, D. (2018). Greeks adolescents use free time: the impact of the attendance of school and a extracurricular coaching classes. *World Leisure Journal*, 60:4, 281-292. <https://doi.org/10.1080/16078055.2018.1464943>.
- Larson, R. (2000). Toward a psychology of positive youth development. *American Psychologist Journal*, 55(1), 170–183, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.170>.

- Lerner, R.M.; Lerner, J.V.; Benson, J.B. (2011). Positive youth development: Research and applications for promoting thriving in adolescence. *Advances in Child Development and Behavior*, 41, 1-17. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-386492-5.00001-4>.
- Liang, L.; Ren, H.; Cao, R.; Hu, Y.; Qin, Z.; Li, C.; Mei, S. (2020). The Effect of COVID-19 on Youth Mental Health. *Psychiatric Quarterly*, 91, 841–852. <https://doi.org/10.1007/s11126-020-09744-3>.
- López, A. y Segado, S. (2012). La transición de los jóvenes a la vida adulta. Crisis económica y emancipación tardía. En A. Moreno (Coords.). *Colección de Estudios Sociales*. num.34. Obra Social La Caixa.
- Mahoney, J.L.; Vandell, D.L.; Simpkins, S.; Zarrett, N. (2009). Adolescent out-of-school activities. En Lerner, R.M.; Steinberg, L. (Eds.), *Handbook of Adolescent Psychology: Contextual Influences on Adolescent Development*, 3rd ed, (pp. 228-269). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9780470479193.adlpsy002008>.
- Mary, A.A. (2014). Re-evaluating the concept of adulthood and the framework of transition. *Journal of Youth Studies*, 17(2), 415-429. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.853872>.
- Moore, S.A.; Faulkner, G.; Rhodes, R.E.; Brussoni, M.; Chulak-Bozzer, T.; Ferguson, L.J.; Mitra, R.; O'Reilly, N.; Spence, J.C.; Vanderloo, L.M.; Tremblay, M. S (2020). Impact of the COVID-19 virus outbreak on movement and play behaviours of Canadian children and youth: A national survey. *International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity*, 17(1), 1–11. <https://doi.org/10.1186/s12966-020-00987-8>.
- Orben, A.; Tomova, L.; Blakemore, S. (2020). The effects of social deprivation on adolescent development and mental health. *The Lancet Child & Adolescent Health*, 4, 634–640. [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(20\)30186-3](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(20)30186-3).
- Ornell, F.; Schuch, J.B.; Sordi, A.O.; Kessler, F.H.P. (2020). “Pandemic fear” and COVID-19: Mental health burden and strategies. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 42, 232–235. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2020-0008>.
- Pittman, K. (2020, March 30). *What happens when out-of-school time is all the time? The Forum for Youth Investment*. <https://forumfyi.org/blog/what-happens-when-out-of-school-time-is-all-the-time/>.
- Reimers, F. and Sleicher, A. (2020). *A Framework to Guide an Education Response to the COVID-19 Pandemic of 2020*. Organisation for Economic Co-operation and Development.
- Rice, W.; Meyer, C.; Lawhon, B.; Taff, B.D.; Mateer, T.; Reigner, N.; Newman, P. (2020, may) *The COVID-19 pandemic is changing the way people recreate outdoors: Preliminary report on a national survey of outdoor enthusiasts amid the COVID-19 pandemic*. <https://doi.org/10.31235/osf.io/prnz9>.
- Ricoy, M.C. y Fernández, J. (2016). Prácticas y recursos de ocio en la adolescencia. *Educatio Siglo XXI*, 34(2), 103-124.

- Roberts, K. (2014). Youth Participation in Europe: Beyond Discourses, Practices and Realities. *Contemporary Sociology*, 43(5), 713-714.  
<https://doi.org/10.1177/0094306114545742jj>.
- Roult, R.; Adjizian, J.M.; Lefebvre, S.; Lapierre, L. (2014). The mobilizing effects and health benefits of proximity sport facilities: Urban and environmental analysis of the Bleu, Blanc, Bouge project and Montreal North's outdoor rink. *Sport in Society*, 17(1), 68–88. <https://doi.org/10.1080/17430437.2013.828698>.
- Sintas, J.L.; Belbeze, M.P.L.; Lamberti, G. (2020). Socially Patterned Strategic Complementarity between Offline Leisure Activities and Internet Practices among Young People. *Leisure Science*, 0(0), 1–22.  
<https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1782289>.
- Tinsley, H.E. (2005). Los beneficios del ocio. *Revista de Estudios de Ocio*, 28, 55-62.
- Tracy, M.; Norris, F.H.; Galea, S. (2011). Differences in the determinants of posttraumatic stress disorder and depression after a mass traumatic event. *Depression and Anxiety*, 28, 666–675. <https://doi.org/10.1002/da.20838>.
- Van Leeuwen, M.; Klerks, Y.; Bargeman, B.; Heslinga, J.; Bastiaansen, M. (2020). Leisure will not be locked down – insights on leisure and COVID-19 from the Netherlands. *World Leisure Journal*, 62(4), 339–343.  
<https://doi.org/10.1080/16078055.2020.1825255>.
- Vazsonyi, A.T.; Pickering, L.E.; Belliston, L.; Hessing, D.; Junger, M. (2002). Routine activities and deviant behaviors: American, Dutch, Hungarian and Swiss youth. *Journal of Quantitative Criminology*, 18(1), 397–422.
- Walker, G.J.; Kleiber, D.A.; Mannell, R.C. (2019). *A Social Psychology of Leisure*, 3rd ed. Sagamore-Venture Publishing.
- Wang, G.; Zhang, Y.; Zhao, J.; Zhang, J.; Jiang, F. (2020). Mitigate the effects of home confinement on children during the COVID-19 outbreak. *Lancet*, 395, 945–947.  
[https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30547-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30547-X).
- Watkins, M. (2000). Ways of learning about leisure meanings. *Leisure Science*, 22(2), 93–101. <https://doi.org/10.1080/014904000272876>.
- Young, M.E.M. (2020). Leisure pursuits in South Africa as observed during the COVID-19 pandemic *World Leisure Journal*, 62(4), 331–335.  
<https://doi.org/10.1080/16078055.2020.1825252>.

Idurre Lazcano

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad de Deusto

Avda. de las universidades, 24

48007 Bilbao (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6746-0357>

Joseba Doistua

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad de Deusto

Avda. de las Universidades 24

48007 Bilbao (España)

<https://orcid.org/0000-0002-8421-9733>

Aurora Madariaga

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad de Deusto

Avda. de las Universidades 24

48007 Bilbao (España)

<https://orcid.org/0000-0002-8369-2780>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1241>

## **PARTICIPACIÓN JUVENIL Y PLANES INTEGRALES DE JUVENTUD EN EL ÁMBITO LOCAL: CLAVES METODOLÓGICAS**

### ***YOUTH PARTICIPATION AND COMPREHENSIVE YOUTH PLANS AT THE LOCAL LEVEL: METHODOLOGICAL KEYS***

TERESA REBOLLEDO GÁMEZ  
*Universidad Pablo de Olavide*

ROCÍO RODRÍGUEZ CASADO  
*Universidad Pablo de Olavide*

MARÍA VICTORIA PÉREZ DE GUZMÁN PUYA  
*Universidad Pablo de Olavide*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

#### **RESUMEN**

Los procesos de elaboración de los Planes Integrales de Juventud (PIJ) suponen una oportunidad para incluir la voz de la juventud y los profesionales que los atienden en la política central que marca la dirección del gobierno en sus entornos más cercanos. En este trabajo presentamos una experiencia de investigación-acción que tiene como objetivo diseñar los PIJ de dos municipios de la provincia de Sevilla (España) a partir de los resultados obtenidos mediante una metodología mixta, donde participó un total

de 577 jóvenes y 6 agentes referentes de la intervención local. Como resultado, mostramos las cuestiones metodológicas clave que conformaron el diseño de dichos planes. De esta forma, avanzamos en la atención integral de las personas jóvenes y se abren vías para la mejora de la participación juvenil como eje primordial de transformación social.

*Palabras clave:* administración local, educación, elaboración de políticas, juventud, participación juvenil.

## ABSTRACT

The processes of elaboration of the Comprehensive Youth Plans (CYP) represent an opportunity to include the voice of youth and the professionals who attend them in the central policy that sets the direction of the government in their closest environments. In this paper we present an action-research experience that aims to design the CYP of two municipalities in the province of Seville (Spain) based on the results obtained through a mixed methodology, where a total of 577 young people and 6 reference agents of the local intervention participated. As a result, we show the key methodological issues that shaped the design of such plans. In this way, we advance in the comprehensive care of young people and open ways to improve youth participation as a fundamental axis of social transformation.

*Keywords:* education, local government, policy making, youth, youth participation.

## I. INTRODUCCIÓN

La participación juvenil es una de las grandes preocupaciones de la gobernanza actual, ya que, de acuerdo con Barros *et al.* (2022), nos encontramos en un escenario donde tenemos una participación escasa de la juventud cuando se convocan elecciones. Sin embargo, dicha participación incrementa cuando se trata de involucrarse en diversas causas, a través de manifestaciones públicas o participación en redes sociales. De hecho, como concluyen Clavería y Torre (2022), a pesar de que las personas jóvenes, en promedio, tienen niveles más bajos de interés en la política que la población adulta, después de las manifestaciones del 15M se produjo un aumento notable de dicho interés entre la población de menor edad, que se ha mantenido más de una década.

Hay expertos que comparan la generación del 15M con la generación de la transición (García-Albacete *et al.*, 2016), y se ha llegado a plantear la posibilidad de

que sean una “nueva” generación política (Benedicto y Ramos, 2018; García-Albacete *et al.*, 2016). (Ídem, p. 73)

De forma general, las personas jóvenes se convierten en ciudadanos y ciudadanas cuando “irrumpen en la esfera pública, ejercen los derechos que van adquiriendo y reclaman su participación en la toma de decisiones colectivas” (Benedicto y Morán, 2003, p. 49), siendo así reconocidas como personas individuales y como seres sociales, cumpliendo con su ejercicio de poder (Krauskopf, 2003).

Para avanzar en esta perspectiva, debemos entender a la juventud como agente de cambio (Naciones Unidas, 2017) de las problemáticas presentes y futuras. Para ello, debemos romper con la invisibilización que sufre la juventud cuando se entiende de forma exclusiva como periodo de transición a la vida adulta, se relaciona la juventud con problema o se interpreta su realidad desde el adultocentrismo, el adultismo o los bloqueos generacionales; todas esas concepciones que se usan para establecer programas y políticas juveniles (Krauskopf, 2003, 2015) y que no responden a la realidad de la juventud.

En primer lugar, cabe destacar que la juventud no siempre se sitúa en la misma franja de edad biológica, ya que la prolongación de la vida, los cambios socio-estructurales provocados por la creciente globalización económica y cultural y la acelerada modernización científico-tecnológica, le han dado sentidos diferentes a las edades y la secuenciación de las trayectorias. Estos factores provocan reestructuraciones económicas y del mercado laboral que, junto a políticas de ajuste y reducción de gasto social, impactan fuertemente en las transiciones juveniles (Bendit, 2015). Desde finales del siglo XX, se viene ubicando dicha etapa entre los 15 y los 29 años, dividiéndose a su vez en tres etapas bastante diferenciadas: la primera juventud (o adolescencia) entre los 15 y 18 años; la juventud plena entre los 19 y los 24 años; y la juventud adulta, entre los 25 y los 29 años (Miranda, 2015). Si bien, es habitual considerar el inicio de la juventud con el salto formativo a la educación secundaria, es decir, en torno a los 12 años (Hernández, 2021).

En todo caso, la juventud es una fase vital donde las personas buscan de forma incesante la realización personal y profesional y, asimismo, se produce un desarrollo intelectual y sexual en la persona, además de un proceso de diferenciación identitaria y replanteamiento de la vida social y las relaciones con el mundo, con el apoyo de recursos psicológicos y sociales que se obtuvieron en etapas previas (Krauskopf, 2015).

Cabe apuntar, en este sentido, los procesos de socialización cambiantes que afectan a la juventud de hoy, creándose nuevas formas de construir las relacio-

nes sociales y, por lo tanto, diferentes competencias y capacidades socioculturales y educativas (Simkin y Becerra, 2013). Véase, como ejemplo, la influencia que está teniendo el uso de internet con las redes sociales o la socialización diferenciada de género que se produce en las formas en las que interiorizan los roles de género por patrones socioculturales y educativos preestablecidos, lo que tiene una repercusión en el desarrollo académico, la percepción de sus habilidades y las aspiraciones personales y laborales (Kollmayer *et al.*, 2018).

Con esta misma idea de socialización podemos contextualizar la juventud en territorios más pequeños, como los municipios, donde el entorno constituye una construcción social que es interpretada y definida por cada persona de manera diferente. En esta línea, según Sichling y Roth (2017), para comprender el funcionamiento y desarrollo de los espacios juveniles reducidos es necesario considerar dos elementos claves: la composición sociodemográfica y las características físicas.

En relación con el primero, se puede afirmar que, dependiendo de la composición sociodemográfica que tenga el espacio en sí, variarán las relaciones y redes que se establezcan entre las personas residentes. Siguiendo el ejemplo planteado por dichas autorías, la juventud en los barrios más pobres tiende a interactuar con perfiles de bajos recursos económicos y educativos, lo que puede influir en las aspiraciones y comportamientos que desarrollen.

Atendiendo al segundo elemento clave, se señala la repercusión que tiene la disposición de las instituciones y la organización espacial del barrio o comunidad. De este modo, las rutinas, tanto espaciales como temporales, pueden verse influenciadas por aspectos como la ubicación de la escuela, la combinación del uso espacial o el grado en el que se puede acceder al transporte público. Además, pueden suponer tanto una oportunidad como una barrera para las relaciones interpersonales de sus residentes y, especialmente, de las personas jóvenes (Sampson *et al.*, 2002).

Adentrándonos en el modo en que las personas jóvenes se insertan en la construcción de políticas, cabe recordar que la participación juvenil a nivel local será la que permita producir cambios más concretos, visibles y controlables pues, es en este nivel, en el que la juventud no solo podrá aportar su opinión, sino que también podrá participar activamente en la toma de decisiones (Comisión Europea, 2001). Por lo tanto, la participación de este colectivo debe tener una especial importancia dentro de las políticas de juventud de sus localidades.

Nos encontramos una población joven en la que coexisten dos concepciones de ciudadanía: una centrada en el cumplimiento de las normas sociales y otra, en



la que se pone en valor el compromiso con la comunidad, ejerciendo una ciudadanía responsable social y políticamente. En este sentido, las nuevas generaciones son mucho más realistas debido al carácter global de las noticias y el calibre de los acontecimientos: 11M u 11S, crisis económicas y sociales, alerta medioambiental, violencia escolar, etc., por lo que se está dando una evolución hacia el activismo por una sociedad mejor (Dorado *et al.*, 2017; Reig, 2015). Según los últimos informes sobre la juventud en España, se constata un perfil de la población joven solidaria, inconformista, abierta, integradora, participativa, consciente de desigualdades y discriminaciones que se dan en nuestra sociedad y preparada para enfrentarse a los retos y cambios necesarios en materia de educación, digitalización, transición ecológica o erradicación de las violencias (Simón *et al.*, 2021).

A tenor de lo expuesto, es inevitable incidir en la construcción de políticas locales que pongan a la juventud en el centro, repensando las vías de su inclusión como agente activo y con voz sobre su propia realidad. Entre las finalidades de la administración pública local se encuentra el establecimiento e incremento de la relación entre el poder político y la población, así como la satisfacción de las necesidades mínimas de interés público con la que cuenta la ciudadanía. Y es dentro de este marco político, desde el que planteamos el diseño de Planes Integrales de Juventud (en adelante PIJ) en las administraciones municipales, como un instrumento fundamental para atender a las necesidades, intereses y problemáticas socioculturales y educativas de dicha población.

Desde el Grupo de Investigación en Acción Socioeducativa (HUM-929) de la Universidad Pablo de Olavide, se vienen desarrollando en los últimos años diferentes proyectos que ponen su foco en el ámbito de la participación juvenil. Entre ellos, se destacan dos contratos de investigación desarrollados durante 2021<sup>1</sup> en colaboración con administraciones públicas locales para el estudio sobre la situación de la población joven en dos municipios de la provincia de Sevilla (España), Mairena del Aljarafe y San Juan de Aznalfarache. Dichos análisis permitieron que, posteriormente, se elaborasen los PIJ de ambas localidades.

La premisa más importante que se quería incluir en ambos proyectos era que la juventud, así como todo el entorno que la rodea, debía formar parte del diagnóstico, desde el propio diseño hasta la elaboración del PIJ. De esta forma, se pretendía garantizar un análisis más acertado de la realidad que se alejara de

1 Contratos suscritos al amparo del art. 83 LOU, con referencias 2020/00259/001, titulado *Estudio e investigación sobre la realidad juvenil en Mairena del Aljarafe para la elaboración del I Plan de Juventud de Mairena*, desarrollado del 01/12/2020 al 30/09/2021, y 2021/00022/001, denominado *Diagnóstico de la situación de la población joven del municipio de San Juan de Aznalfarache (Sevilla). Propuesta de actuación para el Plan Integral de Juventud*, desarrollado del 01/02/2021 al 30/11/2021.

interpretaciones de la situación-problema desde un punto de vista puramente externo. Para ello, se abordaron dichos proyectos desde una colaboración continua con los Ayuntamientos y, en concreto, con las personas responsables a nivel técnico del trabajo directo con jóvenes en estas administraciones locales.

Con todo ello, el objetivo último era la construcción de la principal política de juventud a nivel local, su PIJ, que recogiera las propuestas realizadas por las propias personas destinatarias (jóvenes y profesionales), así como sentara las bases para la consolidación de espacios de participación juvenil. En esta línea, presentamos en este artículo las claves metodológicas que recogimos en esos PIJ diseñados como producto de este proceso participativo.

## II. PRIORIDADES POLÍTICAS EN TORNO A LA JUVENTUD. UNA REVISIÓN NORMATIVA

En la planificación de la política municipal de juventud es fundamental tener en cuenta las recomendaciones y prioridades para actuar en el ámbito de la juventud que los organismos internacionales, estatales y autonómicos plantean.

A nivel internacional, destacamos en primer lugar, la Convención de las Naciones Unidas, aprobada en 1989, y que reconoce derechos fundamentales como la libertad de expresión, de pensamiento, de conciencia y religión y de asociación, así como el derecho a la salud, a la educación, al descanso y el esparcimiento, al juego y a las actividades recreativas propias, entre otros.

Un hito importante fue la publicación del Libro Blanco sobre la Juventud (Comisión Europea, 2001), que supuso el punto de partida para la cooperación entre los países de la Unión Europea en materia de juventud. La finalidad de este Libro Blanco es involucrar a las personas jóvenes en las decisiones que les afectan, así como tener en cuenta sus necesidades específicas en las políticas sectoriales de todos los estados miembros. Las necesidades específicas a las que se hacen referencia están resumidas en el empleo y la integración social, la lucha contra el racismo y la xenofobia, la educación, la formación permanente, la movilidad y la autonomía. En esta misma línea, los campos de actuación que se establecen son: a) La renovación de las formas de participación de los jóvenes en la vida pública, b) La mejora de la información sobre las cuestiones europeas, c) La promoción del voluntariado y d) La mejora del conocimiento de las cuestiones relacionadas con la juventud.

En 2005, en Badajoz (España) se adoptó la Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes. En su artículo 2 reconoce el derecho de todas las personas jóvenes a gozar y disfrutar de todos los derechos humanos, y sus miembros se comprometen a respetar y garantizar a su pleno disfrute y ejercicio de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Además, en su artículo 3, los Estados miembros se comprometen a formular políticas y proponer programas que alienten y mantengan de modo permanente la contribución y el compromiso de la juventud con una cultura de paz y el respeto a los derechos humanos y a la difusión de los valores de la tolerancia y la justicia. De esta forma, se explicitan, entre otros, el derecho a la paz, no discriminación, igualdad de género, integridad personal, protección contra los abusos sexuales, objeción de conciencia, la justicia, la identidad y personalidad propias, honor, intimidad y a la propia imagen, libertad y seguridad personal, libertad de pensamiento, conciencia y religión, expresión, reunión y asociación, participación, educación, educación sexual, cultura y arte, salud, trabajo, protección social, formación profesional, vivienda, medioambiente saludable, ocio y esparcimiento o deporte.

En ese mismo año se aprobó el Pacto Europeo para la Juventud (Consejo de Europa, 2005) con el fin de mejorar la formación, la movilidad, la inserción profesional y la inclusión social de la juventud europea, facilitándoles al mismo tiempo la conciliación de la vida familiar y profesional. Por ello, los tres ámbitos de actuación de este Pacto son: Empleo, integración y promoción social; Educación, formación y movilidad; y Conciliación de la vida profesional y la vida personal y familiar.

Con el objetivo de reafirmar la participación de la juventud en la elaboración de las políticas que les atañe directamente y crear unas políticas conjuntas que aborden los retos a los que se enfrenta la juventud europea, la Comisión Europea aprobó la Estrategia de Juventud para el período 2019-2027 (Resolución, de 26/11/2018). Este documento pretende complementar los trabajos e iniciativas de los Estados miembros a la vez que se da una respuesta común y coherente a las necesidades e intereses de las personas jóvenes. Las líneas de trabajo que sigue esta estrategia son: Igualdad y no discriminación; Inclusión; Participación; Dimensión mundial, europea, nacional, regional y local; y PlanTEAMIENTO dual.

En 2020, el Consejo de Europa publicó la Estrategia del Sector Juvenil 2030, que pretende ser una guía para la creación de políticas en materia de juventud en el periodo 2020-2030, a través de la cooperación intergubernamental a nivel paneuropeo. Sus tres objetivos principales son: El desarrollo de la capacidad de los multiplicadores jóvenes (animadores juveniles y trabajadores en el ámbito

de la juventud); El apoyo financiero para el desarrollo de la sociedad civil joven; y La elaboración de normas en el ámbito de la política de juventud.

Aproximándonos a las políticas a nivel estatal, debemos apuntar que la Constitución Española recoge los derechos y deberes fundamentales, además de la necesidad de intervención de los poderes públicos en el pleno desarrollo de la ciudadanía. Así lo explicita en su artículo 9.2, donde “Encomienda a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en los que se integran sean reales y efectivas, remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos. Los poderes públicos deben actuar positivamente apoyando el avance de la colectividad hacia una sociedad más libre, igualitaria y participativa, que pueda ser una realidad plena en el futuro”. En su artículo 48 especifica que “los poderes públicos promoverán las condiciones que hagan posible la participación libre y eficaz de la Juventud en el desarrollo político, social, económico y cultural”.

Siguiendo en el marco español, cabe destacar que en 2014 se publica la ley 18/2014, de 15 de octubre, de aprobación de medidas urgentes para el crecimiento, la competitividad y la eficacia, que, en su Título IV presenta medidas para el fomento de la empleabilidad y la ocupación y, entre ellas, encontramos el Sistema Nacional de Garantía Juvenil para apoyar la formación y la contratación digna del colectivo de jóvenes sin ocupación. En esta línea, en 2021 se aprueba el Plan de Garantía Juvenil Plus 2021-2027 (Resolución de 24/06/2021), cuyas líneas de actuación se dividen en dos: Promover la colaboración, el diálogo y el consenso con el fin de materializar la integración coherente de las políticas dirigidas a mejorar la empleabilidad, así como favorecer la inserción de la juventud en el mundo laboral; y Garantizar la implantación y aplicación del Sistema en todas las Comunidades Autónomas y el acceso en igualdad de condiciones para todo el colectivo juvenil.

En 2014 también se aprueba la Estrategia Juventud 2020 (Instituto de la Juventud, 2014) que persigue ofrecer oportunidades a las personas jóvenes en el ámbito de la formación, el empleo, el emprendimiento y la emancipación. Este proyecto pretende servir a las políticas en materia de juventud desarrolladas a nivel autonómico y regional, siendo sus campos de actuación: Educación y formación; Empleo y emprendimiento; Vivienda; Prevención y salud; Participación, voluntariado, inclusión e igualdad; y Cooperación institucional.

En 2021 se aprobó la Ley Orgánica 8/2021, de 4 de junio, de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia, que en su artículo 1 establece que tiene por objeto “garantizar los derechos fundamentales de los

niños, niñas y adolescentes a su integridad física, psíquica, psicológica y moral frente a cualquier forma de violencia, asegurando el libre desarrollo de su personalidad y estableciendo medidas de protección integral, que incluyan la sensibilización, la prevención, la detección precoz, la protección y la reparación del daño en todos los ámbitos en los que se desarrolla su vida”. Para ello, establece una serie de actuaciones en el ámbito de la familia, la educación, la educación superior, el ámbito sanitario, servicios sociales, nuevas tecnologías, deporte y ocio y centros de protección, entre otros.

Por último, cabe señalar que se encuentra en desarrollo la elaboración del primer Libro Blanco sobre la Juventud en España, que pretende asumir las necesidades e intereses específicos de la juventud, no como cuestiones periféricas a las que dar respuesta, sino como centrales en el debate social y político.

Finalmente, centrándonos en el contexto regional de Andalucía, donde ubicamos la experiencia que desarrollamos en este trabajo, el artículo 74 del Estatuto de Autonomía de Andalucía (Ley Orgánica 2/2007) explicita que le corresponde a la Comunidad Autónoma la competencia en materia de juventud incluyendo las siguientes funciones: Promoción y desarrollo personal y sociales de la juventud, así como las actividades de fomento o normativas destinadas a su acceso al trabajo, vivienda y formación profesional; Diseño, aplicación y evaluación de políticas y planes destinados a la juventud; Promoción del asociacionismo juvenil, su participación, movilidad internacional y turismo juvenil; y Regulación y gestión de actividades e instalaciones destinadas a la juventud. Además, en su artículo 37.1. 8º establece como uno de los principios básicos de las políticas públicas la integración de la juventud en la vida social y laboral, favoreciendo su autonomía personal.

Para ello, se han ido sucediendo diferentes planes de juventud emprendidos por la Junta de Andalucía, tales como el Plan Junta Joven 2005-2008 y el Plan Gyga 2011-2014. Será en 2018 cuando se apruebe la formulación del III PIJ en Andalucía (Acuerdo de 18/09/2018), con el fin de mejorar la situación de la juventud andaluza, garantizar la igualdad de oportunidades, así como garantizar su integración plena en la sociedad.

En último lugar, es imprescindible citar el Plan Estratégico de la Juventud de Andalucía 2022-2026 (Acuerdo de 19/04/2022), que, según recoge en su articulado, nace con vocación de ser transversal y omnicomprensivo de todas aquellas materias y asuntos que afecten de forma significativa a la juventud, aspirando a convertirse en un instrumento eficaz que permita responder de manera planificada y efectiva a los importantes retos presentes y futuros que se le

plantean en materia juvenil. De esta forma, pretende ser un documento de planificación vivo, dinámico, participativo y abierto a posibles modificaciones, que inspire las políticas públicas en materia de juventud en Andalucía y les permita adaptarse a las diferentes realidades que se vayan originando durante su vigencia. Para ello, se establecen objetivos estratégicos y programas que se ordenan en torno a seis ejes: Educación y Formación; Empleo y Emprendimiento; Emancipación y Vivienda; Fomento de Hábitos Saludables y Prevención de la Violencia; Participación Juvenil; y un último eje denominado Transversal.

### III. METODOLOGÍA DEL PROYECTO

Partiendo de estas premisas, en este artículo presentamos un proyecto de investigación-acción, la cual hace referencia a una forma de estudiar, de explorar, una situación social con la finalidad de mejorarla, en la que se implican como “indagadoras” las personas implicadas en la realidad investigada (Suárez, 2002). En este caso, en esta investigación se implica, fundamentalmente, a jóvenes y profesionales que trabajan por y para este colectivo en los municipios de Mairena del Aljarafe y San Juan de Aznalfarache (Sevilla, España). Todo ello con el objetivo último de analizar la realidad local de la juventud y, a partir de los resultados obtenidos, diseñar un PIJ que dirigiera la política local de los próximos años en relación con el ámbito de la juventud.

Este proyecto se compuso de dos fases de implementación. En una primera fase, se diseñó un diagnóstico que pretendía dar voz a la juventud sobre las cuestiones que le preocupan en su vida diaria, las exigencias que realizan a las instituciones locales para mejorar su entorno y sus problemáticas, así como a los agentes locales que inciden en su situación. Este análisis perseguía tres objetivos específicos: 1) Conocer el perfil de la población joven, profundizando en sus características demográficas, sociales y educativas; 2) Analizar los discursos de la población joven respecto a sus problemáticas, necesidades y posibilidades de participación en el municipio; y 3) Profundizar en las posibilidades y limitaciones de los recursos y servicios municipales, así como su adecuación y adaptación a la realidad de la población joven, desde la perspectiva de los agentes implicados.

Utilizando una metodología mixta, de corte cualitativo y cuantitativo, se implementaron las siguientes técnicas e instrumentos de investigación:

–Encuestas, a través de un muestreo aleatorio, a 577 jóvenes entre 12 y 30 años (250 de Mairena del Aljarafe y 327 de San Juan de Aznalfarache). Estos cuestionarios se implementaron de forma presencial, sobre todo en espacios

donde las personas jóvenes suelen encontrarse fácilmente (institutos de educación secundaria, por ejemplo) y de forma no presencial, a través de un cuestionario online que se difundió por los canales de comunicación de los Ayuntamientos. En este cuestionario se incluyeron diferentes dimensiones:

- Datos de identificación: sexo/género, edad, formación, situación laboral/estudiante, situación de vivienda/hogar, situación económica y canales de comunicación más utilizados.

- Intereses y necesidades de la juventud: percepción de poseer problemas propios de la juventud, ámbitos donde consideran que tienen más problemas y temas que les preocupan.

- Participación juvenil a nivel local: participación en organizaciones, espacios donde participan y motivos por los que participan o no.

- Valoración y propuestas de mejora de la política municipal de juventud: conocimiento y valoración sobre los servicios del Ayuntamiento dirigidos a la población joven, utilización de esos servicios, opinión sobre la adaptación de las políticas locales a las necesidades e intereses de la juventud, áreas sobre las que debe actuar la administración local y mejoras propuestas.

–Entrevistas a un total de seis agentes referentes de la intervención local con juventud, que fueron seleccionados de forma intencional por su perfil profesional y experiencial en la realidad local, tales como personal técnico del Ayuntamiento y otros profesionales de programas y proyectos que incidían en la población joven, así como personal de la dirección de los centros de educación secundaria de los municipios. En estas entrevistas se introdujeron aspectos tales como:

- Datos de identificación: sexo/género, edad, formación y puesto de trabajo.

- Programas/Servicios en los que trabajan: información sobre el recurso, objetivos, tipo de población a la que se dirige, atención a jóvenes, participación de jóvenes y acciones dirigidas directa o indirectamente a jóvenes.

- Situación actual del programa/servicio: recursos humanos, económicos y materiales y principales necesidades de recursos.

- Posibilidades y limitaciones para atender a la población joven: beneficios del recurso para la población joven, potencialidades y dificultades para atender a este tipo de población.

- Adecuación y adaptación del programa/servicio a la realidad de la población joven: valoración sobre su adecuación, dificultades o ventajas para la participación de la juventud, aportaciones del recurso para atender a la población joven de forma integral y posibles mejoras.

–Grupo de discusión con jóvenes. Se diseñó un grupo de discusión compuesto por cuatro jóvenes seleccionados por su perfil participativo en las actividades del área de juventud del Ayuntamiento. Este grupo de discusión permitió profundizar en cuestiones sobre:

- Las problemáticas compartidas por la juventud, sus áreas de interés y necesidad, razones para la participación o no de la juventud en sus municipios y condiciones que posibiliten la participación (horarios, lugares, etc.).
- Canales de participación juvenil: cuáles utilizan o conocen y cómo los usan.
- Propuestas para la mejora de la participación, valoraciones y propuestas de mejora para la política municipal de juventud: conocimiento sobre los servicios municipales, vías de recepción de la información, valoración sobre su experiencia, carencias o necesidades de los recursos municipales, recursos que deben permanecer y propuestas de mejora.

De forma paralela, se realizó un análisis documental de la realidad local a través de estadísticas locales sobre juventud, memorias de acciones del Ayuntamiento, así como programas y proyectos de la política local en juventud de ambos municipios.

Por último, se llevó a cabo un análisis documental de distintos planes de juventud en diferentes comunidades autónomas y Ayuntamientos de España, con el objetivo de analizar los objetivos, ejes y áreas más presentes en estos documentos y que pudieran tomarse de referencia para este proyecto. Para ello, se seleccionaron nueve planes o estrategias de juventud pertenecientes a Andalucía (Acuerdo de 8/02/2011), Extremadura (Junta de Extremadura, 2017), Madrid (Ayuntamiento de Madrid, 2021), Salou (Ayuntamiento de Salou, 2017), Santander (Ayuntamiento de Santander, 2019), Sevilla (Ayuntamiento de Sevilla, 2019), Valencia (IVAJ, 2019), Valladolid (Ayuntamiento de Valladolid, 2021) y Orcera (Plan municipal de juventud 2019-2022). Los criterios de selección habían sido que eran de entornos cercanos al contexto de la investigación y/o habían sido considerados una buena práctica por la integración de ejes de actuación en los diferentes ámbitos que influyen en el colectivo de población joven, es decir, tenían un enfoque integral.

Una vez finalizado este diagnóstico, en el caso del municipio de San Juan de Aznalfarache, se completó el análisis con la recogida de información desde



las áreas de actuación del Ayuntamiento, a través de una ficha que recogía las problemáticas que se detectaban sobre la juventud desde cada área política y las acciones que ya se venían realizando en cada una de ellas, así como sugerencias de objetivos y medidas que se propusieran para incluir en el futuro plan integral.

Tabla 1. Resumen de las técnicas e instrumentos utilizados en el diagnóstico.

| <i>INVESTIGACIÓN-ACCIÓN</i>               |                     |                    |  |
|---|---------------------|--------------------|--|
| <i>METODOLOGÍA MIXTA DE INVESTIGACIÓN</i> |                     |                    |  |
| <i>CUANTITATIVA</i>                       | <i>Técnica</i>      | Instrumento        | Muestra  |
|   | <i>Encuesta</i>     | Cuestionario       | Población juvenil del municipio  |
| <i>CUALITATIVA</i>                        | <i>Técnica</i>      | Instrumento        | Muestra  |
|   | Análisis documental | Tabla de contenido | Documentación municipal y de índole académico, científico y normativo sobre la participación juvenil<br>Revisión de planes de juventud |
|   | Entrevista          | Guion de preguntas | Profesionales de instituciones educativas de secundaria y de la administración local del municipio                                     |
|   | Grupo de discusión  | Guion de preguntas | Población juvenil del municipio  |
|   | Ficha de datos      | Ficha de datos     | Personal técnico de cada área del Ayuntamiento   |

Fuente. Elaboración propia

Los instrumentos diseñados fueron validados por tres personas investigadoras expertas en la temática (juventud, pedagogía social) y metodología utilizada (técnicas cuantitativas y cualitativas) y el trabajo de campo se implementó durante el año 2021 en los municipios mencionados.

Una vez se recogieron los resultados, se llevó a cabo una segunda fase del proyecto, en la que se elaboraron los PIJ, en colaboración con el área de juventud de ambos Ayuntamientos. Una vez obtenida una primera versión de los PIJ, se

abrió un periodo de validación con los Ayuntamientos para que aportaran sugerencias o mejoras al documento y, pasado este proceso, se concluyeron los PIJ definitivos.

#### IV. CLAVES PARA LA ELABORACIÓN DE UN PIJ

Como resultado del proyecto llevado a cabo con los dos Ayuntamientos de la provincia de Sevilla, presentamos a continuación las principales claves que se incluyeron en la elaboración de los PIJ. Estos elementos son producto del trabajo colaborativo con los Ayuntamientos y la reflexión sobre los datos obtenidos de los diagnósticos en las localidades<sup>2</sup>.

De forma general, podemos decir que la elaboración de un PIJ debe responder a un diseño metodológico que persiga un doble objetivo: por un lado, dar respuestas a la idiosincrasia del contexto donde se va a implementar; y, por otro lado, partir de una perspectiva global para aterrizar en una perspectiva local, que nos lleve a la adecuación de las prioridades políticas de acción comunitaria con la población joven. Desde esta óptica, se presenta a continuación las principales claves que se incluyeron en la elaboración de los PIJ.

##### 1. ESTRUCTURA DEL PIJ

La estructura del PIJ contenía cinco partes fundamentales. En primer lugar, un epígrafe dedicado a la contextualización normativa de actuación con jóvenes, desde una perspectiva internacional, nacional y regional, lo cual es fundamental para comprender e integrar las prioridades políticas que enmarcan la actuación con jóvenes a nivel local.

En segundo lugar, era importante realizar una descripción del proceso metodológico desarrollado para la elaboración del documento, donde se incluían la metodología de recogida de la información, las fases de implementación del diagnóstico que se había llevado a cabo para analizar la realidad de la juventud en la localidad, los agentes implicados, etc.

En tercer lugar, la presentación de los resultados del diagnóstico, donde se exponía la información más relevante obtenida del trabajo de campo desarrollado, evidenciando la voz de la juventud respecto a su propia realidad, así como

2 Los datos obtenidos de la fase de diagnóstico pertenecen a los Ayuntamientos por las condiciones contractuales del proyecto, por lo que no pueden publicarse en este artículo.

una descripción de las políticas municipales de juventud actuales y la perspectiva de los/as profesionales implicados en este ámbito a nivel local. Todo ello, reflejando la situación de partida en la realidad donde se va a intervenir y el perfil de la población joven de la localidad, así como sus intereses, necesidades, preocupaciones y demandas, que servirán de base para argumentar los objetivos y acciones que conformarán el PIJ.

Una cuarta parte del documento profundizaba en la planificación en sí, partiendo de los principios orientadores, ejes estratégicos, objetivos y acciones. Y, por último, un apartado destinado a la previsión de las actuaciones para la coordinación y evaluación del PIJ, además del presupuesto necesario para ejecutarlo.

## 2. PRINCIPIOS ORIENTADORES

Teniendo en cuenta los principios más presentes en los planes de juventud analizados y tomando como referencia experiencias como la realizada por Úcar *et al.* (2008), planteamos los siguientes elementos como principios orientadores de los PIJ:

–Participación: La participación, tanto de la población joven como de los agentes que intervienen con ésta, supone un elemento fundamental para la elaboración del PIJ. La participación debe ser un factor diferenciador que se encuentre presente en el desarrollo del plan y se tienen que incorporar mecanismos para que todos los colectivos implicados puedan aportar de forma continua y directa sus inquietudes y propuestas para mejorar la vida de la juventud en la localidad.

–Integralidad: Las políticas de juventud deben sustentarse en una visión integral de la población joven, donde no solo se diseñen acciones para actuar en determinadas áreas, sino que se entienda que la mejora de la vida de la juventud debe pasar por una atención global de todos los aspectos que influyen en la situación actual que presentan.

–Igualdad: La igualdad es un principio básico que debe estar presente en todas las políticas que se destinen a la población joven. Estas medidas deben perseguir la igualdad de acceso, la igualdad de oportunidades y la igualdad entre mujeres y hombres, así como la diversidad étnico-racial, religiosa, cultural y diversidad afectivo-sexual y de género, con la finalidad de crear una sociedad más justa e igualitaria para todas las personas.

–Inclusión: Las acciones para mejorar la vida de la población joven deben diseñarse desde una perspectiva de inclusión, donde todas las personas, independientemente de sus características personales o socioeconómicas, su sexo, su origen o cualquier otra circunstancia que posean, se sientan identificadas, valoradas y se respondan a sus intereses y demandas reales.

–Transversalidad: Las acciones destinadas a la juventud deben ser transversales, de modo que incorporen las perspectivas que pueden aportarse desde cada ámbito de actuación e impliquen a todos los organismos y agentes que trabajan con este colectivo. Esta transversalidad permite, además, que las acciones que se desarrollen desde cada área tengan en cuenta a la juventud desde la propia planificación de las acciones.

–Colaboración y coordinación: Las políticas de juventud deben planificarse y ejecutarse de forma conjunta entre todos los organismos implicados. De esta forma, una actitud de colaboración y coordinación continua facilitará el desarrollo adecuado y adaptado de las medidas destinadas a la población joven. Además, permitirá mejorar la eficacia y eficiencia en la utilización de los recursos disponibles, evitando la duplicidad de recursos y usándolos de una manera más sostenible.

### 3. EJES, OBJETIVOS Y ACCIONES

Definir los ejes de actuación, objetivos y acciones a desarrollar se convirtió en un elemento central de los PIJ elaborados. Tomando en consideración el análisis de otras políticas de juventud, así como las prioridades y propuestas expresadas por la juventud de los municipios y las personas profesionales que aportaron su visión, se establecieron, de forma general, los siguientes ejes de actuación (con alguna adaptación según el municipio): Empleo y desarrollo local; Educación y formación; Vivienda; Participación juvenil; Promoción cultural, artística y deportiva; Hábitos de vida saludable, sostenibilidad y medio ambiente; Información y comunicación; Igualdad e inclusión; y Transversalidad y coordinación institucional.

Es importante destacar que, para cada uno de los ejes, se plantearon diferentes objetivos, con sus respectivas acciones para conseguirlos. Estas acciones eran diferentes en cada uno de los PIJ diseñados, de manera que se incorporaban los resultados obtenidos en cada municipio, además de incluir las acciones que se venían realizando por el Ayuntamiento y que fueron valoradas positivamente en el diagnóstico. Como complemento a los objetivos y acciones de cada eje, se

detallaron los indicadores de evaluación de cada acción y los órganos y/o áreas implicadas en cada una de éstas.

A continuación, se presenta, a modo de ejemplo, el diseño de uno de los ejes incorporados en el PIJ:

| <i>EJE 1. EDUCACIÓN Y FORMACIÓN</i>   |   |  |   |
|---|---|--|---|
| <i>OBJETIVOS</i>  | <i>ACCIONES</i>   | <i>INDICADORES</i>   | <i>ÁREAS IMPLICADAS</i>                                   |
| 1. Mejorar la formación académica de la población joven del municipio, atendiendo a sus necesidades y demandas. | Acción 1.1. Información, orientación y asesoramiento académico a jóvenes.             | - Número de personas jóvenes atendidas.                                    | Áreas de Educación y Formación.                           |
|   | Acción 1.2. Cursos de idiomas para jóvenes.   | - Número de cursos desarrollados.<br>- Número de jóvenes participantes.    | Áreas de Educación y Formación.                           |
|   | Acción 1.3. Cursos sobre buen uso de las redes sociales para jóvenes.                 | - Número de cursos desarrollados.<br>- Número de jóvenes participantes.    | Áreas de Educación y Formación.                           |
|   | Acción 1.4. Programas de prácticas formativas para jóvenes en empresas del municipio. | - Número de programas desarrollados.<br>- Número de jóvenes participantes. | Áreas de Educación, Formación, Empleo y Desarrollo Local. |

| <i>EJE 1. EDUCACIÓN Y FORMACIÓN</i>  |   |                                     |   |
|--|---|-------------------------------------|---|
| <i>OBJETIVOS</i>   | <i>ACCIONES</i>   | <i>INDICADORES</i>                  | <i>ÁREAS IMPLICADAS</i>   |
| 2. Consolidar la colaboración con los centros educativos de educación primaria y secundaria de la localidad. | Acción 2.1. Acciones organizadas en colaboración con los centros educativos de educación primaria y secundaria del municipio. | - Número de acciones desarrolladas. | Áreas de Cultura, Participación Ciudadana, Dinamización Social, Artes y Expresiones Creativas, Desarrollo Local, Educación, Infancia, Voluntariado, Formación, Igualdad, Deportes, Medio Ambiente, Bienestar Social, Salud, Consumo y Juventud. |

Fuente. Elaboración propia.

#### 4. COORDINACIÓN

La coordinación es un elemento fundamental para la ejecución adecuada de las acciones contempladas en los PIJ, considerándose “un mecanismo para integrar los aportes especializados, porque las respuestas sectoriales a una realidad multidimensional no son capaces de abordar todos sus aspectos y causas interrelacionadas” (Repetto y Fernández, 2012, p. 43). En este sentido, se diseñaron una serie de mecanismos que permitirían implementar las medidas y el seguimiento de la consecución de los objetivos marcados. Para ello, se estableció una coordinación a dos niveles: interno y externo.

- **Coordinación interna.** Para la adecuada implantación del PIJ, se preveían reuniones periódicas (al menos una vez al año) en las que participarían todas las áreas implicadas en las acciones del PIJ. Estas reuniones se coordinarían desde el órgano de máxima responsabilidad, como puede ser la administración local. Servirían para analizar y revisar la planificación anual de acciones y las responsabilidades de cada uno de los organismos y/o las áreas en la ejecución de éstas.

- **Coordinación externa.** A nivel externo, es importante establecer cauces de participación para que la población joven de la localidad aporte sus valoraciones

y sugerencias acerca de las acciones que conforman el plan de manera permanente y continua. Asimismo, se podrían llevar a cabo tareas de coordinación con los agentes externos a la administración local que intervienen con juventud en el municipio, para lo que se deberían desarrollar reuniones periódicas entre la administración responsable del PIJ y dichas organizaciones externas.

## 5. EVALUACIÓN

Respecto a la evaluación del PIJ, se deben prever diferentes niveles de análisis para el seguimiento y mejora de las acciones planificadas. De acuerdo con Pino (2017), la política pública debe estar monitoreada por una serie de acciones que advierta a las personas responsables de su implementación si se está cumpliendo o no con sus objetivos y poder adoptar las medidas pertinentes para su continuidad o suspensión.

Para llevar a cabo este seguimiento, se diseñaron dos tipos de evaluación:

- **Evaluación continua.** Durante la implementación del plan, se planificó un seguimiento continuo de la puesta en marcha de las acciones, analizando su ejecución y adaptando o modificando las medidas en función de la realidad del contexto de aplicación, las posibilidades que aparezcan y las dificultades que puedan surgir en cada momento, a las que se tendrán que dar respuesta. Para ello, se estableció una Comisión de Seguimiento, presidida por la administración local responsable e integrada por miembros del equipo técnico de cada uno de los organismos y/o áreas implicadas en la ejecución del PIJ.

- **Evaluación final.** Al finalizar el periodo de ejecución del PIJ (normalmente unos cuatro o cinco años), se deberá realizar un análisis de los resultados alcanzados en base, fundamentalmente, de los indicadores propuestos en cada una de las acciones del plan, teniendo en cuenta los resultados por sexo/género siempre que sea posible. Con ello, se podrá medir la consecución de los objetivos de este y aportar mejoras futuras para las políticas locales de juventud.

## 6. RECURSOS Y PRESUPUESTO

Finalmente, es fundamental visibilizar los recursos necesarios para implementar las acciones del PIJ. La entidad responsable debe garantizar que el PIJ se sustente con aquellos recursos (humanos, materiales y financieros) necesarios para el desarrollo de las acciones que se contemplan en éste, garantizando, de esta forma, su implementación y la sostenibilidad de las acciones en el tiempo establecido.

Durante el periodo de vigencia del plan y con el objetivo de llevar a cabo las medidas que se describen en éste, se recomendó estimar un presupuesto total que financiara el PIJ durante su duración, así como incluir el detalle de las fuentes de financiación requeridas.

Se debe tener presente que un PIJ afecta a varias áreas de actuación, no debiendo de recaer todo el peso financiero en el área responsable de las políticas de juventud a nivel local, sino que también debería preverse las aportaciones económicas que desde otras áreas se destinen para la ejecución de las acciones transversales.

## V. CONCLUSIONES

En este artículo se ha presentado una experiencia de investigación-acción para la creación de los PIJ en dos localidades de Sevilla, cuya metodología se compuso de dos fases diferenciadas: una primera, con la recogida de información de la propia realidad juvenil a nivel local, donde estuvieron presentes las propias personas jóvenes del municipio y las/os profesionales que trabajan por y para la población juvenil; y una segunda fase centrada en el diseño de los PIJ. Todo ello, con el objetivo de elaborar de forma conjunta con la administración local el diseño de su futuro PIJ, respondiendo a sus necesidades y demandas y que, de acuerdo con Úcar *et al.* (2008), fuera realista, viable y sostenible, porque solo de esta forma es posible desarrollar procesos que sean realmente educativos.

En este sentido, resaltamos una serie de elementos que son clave en la construcción de PIJ a nivel local, tales como la descripción de su esquema de contenido, sus principios orientadores, la presentación de sus ejes, concretando objetivos y acciones, una estructura de coordinación, una evaluación a diferentes niveles y, por último, una previsión de recursos y presupuesto para su desarrollo.

La elaboración de PIJ como política central de atención a la juventud permitirá proyectarnos hacia un futuro más igualitario y sostenible, construyendo el presente, tal y como marca la Estrategia de Juventud 2030 en España. Si bien la normativa a nivel internacional, nacional o regional marca directrices al respecto, no podemos olvidar aterrizarlas a nivel local, teniendo en cuenta la idiosincrasia de cada territorio.

Para ello, debemos facilitar la participación juvenil teniendo en cuenta las nuevas formas de participación derivadas del contexto de globalización y el impulso de las redes sociales, entre otras cuestiones. En definitiva, la administración local, así como todos los agentes implicados en la transformación social y educativa, tenemos



la responsabilidad de crear espacios en los entornos más cercanos de la población joven, que les permita ser escuchada, valorada, con toma de decisión para expresar sus emociones y opiniones y pueda estar presente en las discusiones sobre las cuestiones de su interés (Cevallos *et al.*, 2020). Esto les posibilitará experiencias individuales y grupales enriquecedoras, empoderadas y cohesionadas, así como un aprendizaje significativo en el desarrollo de su identidad juvenil.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuerdo de 18/09/2018, del Consejo de Gobierno, por el que se aprueba la formulación del III Plan Integral de la Juventud en Andalucía (BOJA núm. 185, de 24/09/2018). <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2018/185/7>
- Acuerdo de 19/04/2022, del Consejo de Gobierno, por el que se aprueba el Plan Estratégico de la Juventud de Andalucía 2022-2026 (BOJA núm. 76, de 22/04/2022). <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2022/76/1>
- Acuerdo de 8 de febrero de 2011 por el que se aprueba el II Plan Integral de Juventud 2011-2014 (BOJA núm. 40, de 25 de febrero de 2011). <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2011/40/30>
- Ayuntamiento de Madrid (2021). *Plan de actuación 2021*. [https://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/AgenciaParaElEmpleo/Ayre/EstrategiaYPlanificacion/PlanActuacionAnual/Plan%20de%20Actuacion\\_AE\\_2021\\_v2.pdf](https://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/AgenciaParaElEmpleo/Ayre/EstrategiaYPlanificacion/PlanActuacionAnual/Plan%20de%20Actuacion_AE_2021_v2.pdf)
- Ayuntamiento de Salou (2017). *Plan local de juventud de Salou 2017-2020*. [https://www.salou.cat/ca/la-ciutat-per-temes/joventut/noticies/salou-planifica-la-politica-juvenil-pels-propers-4-anys-tot-buscant-aconseguir-la-igualtat-doportunitats-en-5-linies-de-treball/pljs\\_2017\\_2020.pdf](https://www.salou.cat/ca/la-ciutat-per-temes/joventut/noticies/salou-planifica-la-politica-juvenil-pels-propers-4-anys-tot-buscant-aconseguir-la-igualtat-doportunitats-en-5-linies-de-treball/pljs_2017_2020.pdf)
- Ayuntamiento de Santander (2019). *III Plan Integral de Juventud de Santander 2019-2023*. [https://www.juventudsantander.es/sites/juventud.int.ayto-santander.es/files/ii\\_plan\\_de\\_juventud\\_ayuntamiento\\_de\\_santander\\_0.pdf](https://www.juventudsantander.es/sites/juventud.int.ayto-santander.es/files/ii_plan_de_juventud_ayuntamiento_de_santander_0.pdf)
- Ayuntamiento de Sevilla (2019). *II Plan local de Infancia y Adolescencia de Sevilla 2019-2021*. <https://www.observatoriodelainfancia.es/oia/esp/descargar.aspx?id=5631&tipo=documento>
- Ayuntamiento de Valladolid (2021). *IV Plan municipal de juventud de Valladolid 2021-2024*. <https://www.valladolid.es/es/actualidad/noticias/cuarto-plan-municipal-juventud-desarrollara-centenar-medida.ficheros/649559-IV%20plan%20juventud%20PUBLICADO%20para%20web.pdf>
- Barros, R.M., Monteiro, A. y Leite, C. (2022). Youth participation: a new approach based on the intersections between models, views and European policies. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 74(1), 11-28. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2022.89318>

- Bendit, R. (2015). Juventud y transiciones en un mundo globalizado en A. Miranda (ed.) *Sociología de la educación y transición al mundo del trabajo* (pp. 25-51). Teseo-Flasco Argentina.
- Benedicto, J. y Morán Calvo-Sotelo, M.L. (2003). Los jóvenes, ¿ciudadanos en proyecto? En INJUVE, *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes* (pp. 39-64). INJUVE. Instituto de la Juventud. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.
- Cevallos Correa, F., Osiás Valverde, M. y Torrico Catalan, J. (2020). Conectar y fortalecer la comunidad desde la participación y el liderazgo juvenil: Experiencia del proyecto Esfera Jove de la Fundación Marianao. *RES, Revista de Educación Social*, 30, 303-316.
- Clavería, S. y Torre, M. (2022). La juventud 10 años después del 15M. En A. Penadés de la Cruz y A. (Dir.), *Informe sobre la democracia en España 2021*. El país frente al espejo (pp. 71-85). Fundación Alternativas.
- Comisión Europea (2001). Libro blanco de la Comisión Europea. Un nuevo impulso para la juventud europea. <https://bit.ly/3bV1wjL>
- Consejo de Europa (2005). Comunicación de la Comisión de 30 de mayo de 2005 relativa a las políticas europeas en el ámbito de la juventud; responder a las expectativas de los jóvenes en Europa - Aplicación del Pacto europeo para la juventud y promoción de la ciudadanía activa. <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/summary/european-youth-pact.html>
- Consejo de Europa (2020). Estrategia del Sector Juvenil 2030: Lograr que los jóvenes se comprometan con los valores del Consejo de Europa. Resolución CM/Res (2020) sobre la Estrategia del Consejo de Europa para el sector de la juventud 2030. <https://rm.coe.int/0900001680998935>
- Constitución española (BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978). [https://www.boe.es/eli/es/c/1978/12/27/\(1\)/con](https://www.boe.es/eli/es/c/1978/12/27/(1)/con)
- Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, 20 de noviembre, 1989. <https://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>
- Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes, 11 de octubre de 2005. <https://oij.org/wp-content/uploads/2017/01/Convenci%C3%B3n.pdf>
- Dorado Soto, J., Benedicto, J., Echaves, A., Jurado, T., Ramos, M. y Tejerina, B. (2017). *Informe Juventud en España, 2016*. Instituto de Juventud. <https://bit.ly/2M1pBtY>
- Hernández Díez, E. (2021). *La regulación jurídica de la participación juvenil en España y Europa* (Tesis doctoral no publicada, Universidad de Extremadura). Dehesa, repositorio institucional. <http://hdl.handle.net/10662/13611>
- Instituto de la Juventud (2014). *Estrategia Juventud 2020*. Instituto de la Juventud. <https://www.injuve.es/sites/default/files/estrategiajuventud2020.pdf>
- IVAJ (2019). *Estrategia Valenciana de Juventud 2019-2023*. <https://ivaj.gva.es/documents/164427600/164429745/ESTRATEGIA+VALENCIANA+JUVENTUD.pdf/e32d423e-6e6b-4158-8a33-592961c4a00c>
- Junta de Extremadura (2017). *VI Plan de Juventud*.

- [http://juventudextremadura.juntaex.es/filescms/web/uploaded\\_files/Plan\\_de\\_juventud/VI\\_Plan\\_de\\_Juventud/VI\\_Plan\\_de\\_Juventud.pdf](http://juventudextremadura.juntaex.es/filescms/web/uploaded_files/Plan_de_juventud/VI_Plan_de_Juventud/VI_Plan_de_Juventud.pdf)
- Kollmayer, M., Schober, B., y Spiel, C. (2018). Gender stereotypes in education: development, consequences, and interventions. *European Journal of Developmental Psychology*. 15(4), 361–377.  
<https://doi.org/10.1080/17405629.2016.1193483>
- Krauskopf, D. (2003). Participación social y desarrollo en la adolescencia. En *Fondo de Población de las Naciones Unidas* (3ª ed). UNFPA.
- (2015). Los marcadores de juventud: la complejidad de las edades. *Última Década*, (42), 115-128. <https://bit.ly/2LL5YGO>
- Ley 18/2014, de 15 de octubre, de aprobación de medidas urgentes para el crecimiento, la competitividad y la eficiencia (BOE núm. 252, de 17/10/2014).  
<https://www.boe.es/eli/es/l/2014/10/15/18/con>
- Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía. (BOJA núm. 68, de 20/03/2007).  
<https://www.boe.es/eli/es/lo/2007/03/19/2/con>
- Ley Orgánica 8/2021, de 4 de junio, de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia (BOE núm. 134, de 5/06/2021).  
<https://www.boe.es/eli/es/lo/2021/06/04/8/con>
- Miranda, A. (2015). Sobre la escasa pertinencia de la categoría NI NI: una contribución al debate plural sobre la situación de la juventud en la Argentina contemporánea. *Revista Latinoamericana de Política y Administración de la Educación*, 2(3), 60-73.
- Naciones Unidas (2017). *Vínculos entre el desarrollo de la juventud y el desarrollo sostenible*. <https://undocs.org/es/A/72/190>
- Pino Montoya, J.W. (2017). Aspectos metodológicos para evaluar una política pública. *Revista Humanismo y Sociedad*, 5(1), 1-7. <https://doi.org/10.22209/rhs.v5n1a01>
- Plan municipal de juventud de Orcera 2019-2022 (BOP núm. 69, de 10 de abril de 2019).  
<https://bop.dipujaen.es/descargarws.dip?fechaBoletin=2019-04-10&numeroEdicto=1506&ejercicioBop=2019&tipo=bop&anioExpedienteEdicto=2019>
- Reig, D. (2015). Jóvenes en un nuevo mundo. Cambios cognitivos, sociales, en valores de la Generación conectada. *Revista de estudios de juventud*, (108), 21-32.  
<https://bit.ly/3ioRsAC>
- Repetto, F. y Fernández, J.P. (2012). *Coordinación de políticas, programas y proyectos sociales*. CIPPEC y UNICEF.
- Resolución de 24/06/2021, de la Secretaría de Estado de Empleo y Economía Social, por la que se publica el Acuerdo del Consejo de Ministros de 8 de junio de 2021, por el que se aprueba el Plan Garantía Juvenil Plus 2021-2027 de trabajo digno para las personas jóvenes (BOE núm. 151, de 25/06/2021).  
[https://www.boe.es/eli/es/res/2021/06/24/\(1\)](https://www.boe.es/eli/es/res/2021/06/24/(1))
- Resolución, de 26/11/2018, del Consejo de la Unión Europea y los Representantes de los Gobiernos de los Estados miembros, reunidos en el Consejo, sobre un marco para la cooperación europea en el ámbito de la juventud: la Estrategia de la Unión Europea

- para la Juventud 2019-2027. (DOUE núm. 456, de 18/12/2018). [https://youth.europa.eu/strategy\\_es](https://youth.europa.eu/strategy_es)
- Sampson, R. J., Morenoff, J. D. y Gannon-Rowley, T. (2002). Assessing ‘Neighborhood Effects’: Social Processes and New Directions in Research. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 443–478.
- Sichling, F. y Roth, B. J. (2017). Perceived advantages: the influence of urban and suburban neighbourhood context on the socialization and adaptation of Mexican immigrant young men. *Ethnic and Racial Studies*, 40(6), 891-911.  
<https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1201584>
- Simkin, H., y Becerra, G. (2013). El proceso de socialización. Apuntes para su exploración en el campo psicosocial. *Ciencia, docencia y tecnología*, 24(47), 119-142.  
<https://bit.ly/3soLx3g>
- Simón, P., Clavería, S., García-Albacete, G., López Ortega, A. y Torre, M. (2021). *Informe Juventud en España, 2020*. Instituto de Juventud. <https://bit.ly/3tO5xfv>
- Suárez Pazos, M. (2002). Algunas reflexiones sobre la investigación-acción colaboradora en la educación. *Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, 1(1), 40-56.  
[http://reec.uvigo.es/volumenes/volumen1/REEC\\_1\\_1\\_3.pdf](http://reec.uvigo.es/volumenes/volumen1/REEC_1_1_3.pdf)
- Úcar, X., Segarra, J. y Mas, L. (2008). Investigación participativa para crear un plan de juventud en una comunidad local. *Educació social: Revista d'intervenció socioeducativa*, 39, 91-112. <https://www.raco.cat/index.php/EducacioSocial/article/view/175773>

Teresa Rebolledo Gámez

Departamento de Educación y Psicología Social  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Pablo de Olavide  
Ctra. de Utrera, km. 1. 41013 Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-1425-0743>

Rocío Rodríguez Casado

Departamento de Educación y Psicología Social  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Pablo de Olavide  
Ctra. de Utrera, km. 1. 41013 Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-8263-6154>

María Victoria Pérez de Guzmán Puya

Departamento de Educación y Psicología Social  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Pablo de Olavide  
Ctra. de Utrera, km. 1. 41013 Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-1421-1397>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1265>

**JÓVENES Y PARTICIPACIÓN SOCIAL: LAS VOCES  
DE LOS JÓVENES SOBRE EL IMPACTO PERCIBIDO DE  
SUS EXPERIENCIAS DE OCIO EN ACTIVIDADES  
DE VOLUNTARIADO SOCIAL**

***YOUTH AND SOCIAL PARTICIPATION: YOUNG PEOPLE'S VOICES  
ON THE PERCEIVED IMPACT OF THEIR LEISURE EXPERIENCES  
IN SOCIAL VOLUNTEERING ACTIVITIES***

TXUS MORATA

*Universidad Ramon Llull*

EVA PALASÍ

*Universidad Ramon Llull*

VERO PALASÍ

*Universidad Ramon Llull*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

**RESUMEN**

Realizar actividades de voluntariado social, concretamente en entidades de ocio educativo con niños, niñas y adolescentes, permite desarrollar competencias, participativas y de compromiso social y cívico.

El artículo presenta resultados extraídos de un cuestionario en el que 180 jóvenes, alumnos de las formaciones de los diplomas de monitor/a y director/a de ocio educativo,

valoran los beneficios que les aporta participar en estos espacios como voluntarios y voluntarias. Los resultados muestran cómo les influye dicha participación en su comprensión de la misma y en su práctica. También sobre los retos que ellos y ellas identifican en relación a cómo mejorar la participación de los niños, niñas y adolescentes, desde las actividades de ocio educativo.

*Palabras clave:* Ocio educativo, Participación, Voluntariado, Jóvenes, Compromiso social y cívico, Construcción de ciudadanía.

#### ABSTRACT

Performing social volunteering activities, specifically in educational leisure entities with children and adolescents, allows the development of participatory skills and social and civic commitment.

The article presents the results of a questionnaire in which 180 young people, students of the educational leisure monitor and director diplomas, assess the benefits of participating in these spaces as volunteers. The results show how this participation influences their understanding and practice. Also about the challenges they identify in relation to how to improve the participation of children and adolescents in educational leisure activities.

*Keywords:* Educational leisure, Participation, Volunteering, Youth, Social and civic engagement, Citizenship building.

## I. INTRODUCCIÓN

### 1. EL OCIO EDUCATIVO: UN CONTEXTO PARA EL DESARROLLO PARTICIPATIVO DE LOS Y LAS JÓVENES

El ocio educativo es un ámbito reconocido y valorado a través de un marco legal internacional como la Declaración de los Derechos Humanos (Art. 24) y la Convención sobre los Derechos del Niño (Art. 31). También es importante destacar la Observación General N.º 17 (2013) del Comité de los Derechos del Niño, sobre el derecho de las niñas y los niños al descanso, al esparcimiento, al juego, y a su participación en actividades recreativas, culturales y artísticas, promovido por organizaciones como la World Leisure Organization.

El ocio educativo se vincula con experiencias que impactan positivamente en las personas y les aportan aprendizajes y desarrollo de competencias para la vida (Morata y Alonso, 2019). Es una experiencia que promueve el desarrollo humano integral - de la persona, de la comunidad y de la sociedad-, que hace posible la práctica de actividades desde la libertad, la satisfacción y los aprendizajes. Desde esta perspectiva es necesario considerar el ocio como un fin en sí mismo, superando enfoques de carácter únicamente preventivo o terapéutico. Un modelo de ocio humanista (Stebbins, 2006, 2012; Gewerc-Cohen y Stebbins, 2007) y de justicia social (Morata, et al., 2021; Alonso et al., 2021; Morata, et al., 2019; Pulido, et al., 2019; Gómez, et al., 2014; Bramham, 2002, Rojek, 1995), en el que las personas a través de vivencias positivas, libremente escogidas, satisfactorias y no utilitarias pueden desarrollar sus capacidades y desde donde se adquieren valores cívicos y ciudadanos.

También el ocio educativo cuenta con una importante presencia en diferentes contextos internacionales, estatales y autonómicos. En este sentido, hay que destacar las diversas formas de comprenderlo y ejecutar su actividad y sus políticas según los diferentes países. En el ámbito norteamericano el ocio educativo se encuentra relacionado a un modelo de optimización del ocio, en el que el objetivo esencial es mejorar la calidad del bienestar de las personas, a través de actividades lúdicas y recreativas, desde una perspectiva más individual y no tanto desde una mirada social (Henderson, 2016). Por otra parte, en Europa, el ocio educativo y sus políticas siempre lo han considerado un interés público y sus repercusiones e impacto en el desarrollo de las comunidades, potenciando su dimensión participativa y social, aunque dicha dimensión, a lo largo de los años, ha ido perdiendo fuerza y se ha centrado más en la búsqueda de placer y consumo de actividades lúdicas de carácter individual. Sin embargo, a nivel académico el ocio no ha perdido su dimensión educativa y de transformación social (Rocha, 2019). En todo caso, existe una importante coincidencia, tanto desde el ámbito académico como socioeducativo, también a nivel internacional en reconocer el ocio educativo como un espacio de grandes potencialidades educativas, como así señala la Unesco en su libro *“Repensar la educación: ¿Hacia un bien común universal?”* (UNESCO, 2015).

Bajo el concepto de ocio educativo se presentan un amplio número de actividades que, en el caso de los y las jóvenes, se llevan a cabo en los espacios fuera del ámbito educativo formal y de las obligaciones familiares y sociales. Así encontramos actividades tan diversas como la participación de jóvenes voluntarios en grupos scouts y/o de ocio educativo, campamentos, actividades en equipamientos juveniles, campos de trabajo, actividades de noche y de ocio sa-

ludable o bien, de carácter más cultural como la participación en ateneos y muchas de las iniciativas artísticas, musicales o teatrales que se desarrollan en los territorios próximos, sin olvidar las actividades deportivas, que son las que más práctica tienen.

Todas estas prácticas acaban constituyendo lo que hoy llamamos ocio educativo, que se puede definir como “el conjunto de iniciativas, movimientos y experiencias que se realizan en el tiempo libre de niños y jóvenes con una intencionalidad pedagógica fuera del currículum escolar y del ámbito familiar”, según recoge la web de la Dirección General de Juventud de la Generalitat de Catalunya (Gencat, 2023)

## 2. EL DESARROLLO DE COMPETENCIAS PARTICIPATIVAS Y DE COMPROMISO SOCIAL Y CÍVICO EN LOS JÓVENES DESDE LOS ESPACIOS DE OCIO EDUCATIVO

Algunas características que nos permiten definir el ocio educativo en el ámbito juvenil, para la promoción y el desarrollo de las competencias participativas y de compromiso social y cívico son: 1) su intencionalidad educativa y explícita, desde la que se trabajan y experimentan valores sociales y cívicos, hábitos saludables y comportamientos y actitudes de desarrollo integral de las diferentes dimensiones de la persona (cognitiva, relacional, espiritual,...); 2) el protagonismo de los jóvenes en la elección de las actividades, así como también su participación en el diseño, ejecución y evaluación de las mismas; 3) la participación en base a la construcción de proyectos colectivos, con orientación a la mejora social y ciudadana-participación proyectiva- y también donde los propios jóvenes valoran y evalúan si la participación que llevan a cabo responde a sus motivaciones e intereses -metaparticipación-; 4) la voluntariedad para participar en actividades y proyectos de forma libre, personal y autónoma; 5) la relación activa con el entorno natural y la ciudad/barrio, aprovechando sus oportunidades y a la vez, siendo los propios jóvenes agentes de transformación y cambio del entorno y 6) el grupo como espacio de socialización y relación y de construcción de proyectos, entre otras (Roig y Morata, 2021; Trilla, 2012).

Como se puede observar estamos refiriéndonos a un modelo de ocio educativo juvenil cuya dimensión social, relacional y de mejora y transformación del entorno juega un papel fundamental. En este sentido, el valor que este espacio ofrece para el ejercicio del voluntariado y la práctica de la participación social en los y las jóvenes es un aspecto de especial importancia.

Contamos con una realidad juvenil en la que unos 850.000 jóvenes entre los 14 y los 25 años (8,3% en relación a la población total juvenil) realizan en



su tiempo de ocio actividades que promueven la participación ciudadana y el desarrollo de acciones sociales y cívicas y/o de voluntariado social (Observatorio del voluntariado, 2021). Especialmente relevante son las que se llevan a cabo en el marco de los programas de escultismo y de ocio educativo como monitores/as y directores/as. Este hecho nos muestra el valor que para muchos jóvenes tiene el invertir parte de su tiempo libre y su actividad de ocio en actividades prosociales, concretamente en la educación a niños/as y adolescentes en programas y equipamientos de ocio educativo. Participar activamente en este tipo de acciones e iniciativas refleja los aprendizajes, vivencias y competencias que promueven estas actividades para el desarrollo personal y social de los jóvenes.

Desde el ámbito de la investigación y a partir del análisis de prácticas de ocio juvenil que promueven participación social, encontramos algunas evidencias que nos muestran los beneficios que ésta produce para el desarrollo personal y social de los jóvenes. Entre ellas cabe destacarse: a) su capacidad para incrementar una socialización más rica, integradora, saludable y empoderadora, que permite la construcción de ciudadanos más comprometidos por el bien común (Rodrigo-Moriche y Vallejo, 2018); b) una educación cívica y ciudadana que incrementa el sentimiento de pertenencia a una comunidad y la construcción de vínculos grupales y comunitarios (Morata et al., 2021); c) un nivel más alto de salud, mayor confianza en sí mismo y una mayor autoconciencia (Ramos, 2012); d) incorporación de una visión del mundo más rica y diversa por la práctica del dialogo, el debate y la confrontación de ideas y visiones y e) el fortalecimiento y el desarrollo de prácticas de activismo social y de compromiso político (Konrath et al., 2012; Meier y Stutzer, 2008, Wilson 2000). Por tanto, hablamos de un modelo de participación entendido como principio educativo, como un valor que hace falta defender y como una metodología para favorecer el crecimiento personal y la construcción de una comunidad (Novella y Trilla, 2014).

También es importante considerar, desde la perspectiva de la participación social y ciudadana, la práctica del voluntariado social y cívico (Hustinx, Cnaan y Handy, 2010; Wilson, 2000) que se lleva a cabo en la etapa juvenil, a partir de experiencias diversas, entre ellas la educación a los niños/as y adolescentes en el marco de los equipamientos y actividades de ocio infantil y juvenil. Existen evidencias contrastadas sobre como dicha práctica promueve una mayor conciencia social y cívica para los jóvenes, así como también importantes efectos en la construcción de una ciudadanía activa y comprometida por el bien común. Infinidad de experiencias educativas que se llevan a cabo por parte de los y las jóvenes en el marco de los proyectos de APS (Martín et al., 2019; 2018; Puig et

al., 2011), actividades de cooperación internacional y acciones de ayuda comunitaria (Alonso, 2021), etc... y, muy especialmente, en las actividades que los y las jóvenes realizan con niños/as y adolescentes en la actividad del ocio educativo (Morata, 2020), favorecen la formación de la personalidad y el desarrollo de valores cívicos (Morata et al., 2020; Tra Bach, 1995) así como también las competencias y capacidades vinculadas a: a) la capacitación laboral y a un posible acceso al mercado laboral (Roy y Ziemek, 2000; Marzo, 2019), b) la solidaridad y el incremento de capital social (Santos y Lorenzo, 2019; Valls et al., 2007) y c) la legitimidad política y la calidad de vida (Casas, 1999), contribuyendo, de este modo, a promover la inclusión social y la integración y proporcionando a los voluntarios/as, en este caso a los jóvenes, un sentimiento de pertenencia a la sociedad, de realización y de bienestar.

Actualmente podemos observar un cambio significativo en relación a la consideración del voluntariado. Se ha producido la evolución de un planteamiento basado en el concepto de ayuda mutua, en el que las sociedades que alcanzan mayores niveles de progreso social y económico son aquellas en las que sus integrantes son más expertos en la cooperación y en el mutuo apoyo (Kropotkin, 1890-1896), hacia un nuevo modelo en el que se abren nuevas oportunidades para que la ciudadanía pueda participar en la solución de los problemas sociales que le afectan, favorecidas por las nuevas tecnologías, las redes sociales, la globalización y la incorporación de la Responsabilidad Social Corporativa (RSC) de las empresas (VNU, 2011). En este sentido, cobra especial importancia que desde la educación y, en concreto desde el ocio educativo, se proporcione a los y las jóvenes experiencias que fomenten la vivencia de valores prosociales y cívicos. Participación, acciones de voluntariado social y cívico orientadas a la construcción de un modelo de ciudadanía participativo, crítico y comprometido por el bien común.

Muchas prácticas sociales y educativas muestran el valor que tiene para el desarrollo personal y social de los y las jóvenes proporcionar contextos y experiencias que favorezcan la construcción de modelos de ciudadanía participativa, crítica y comprometida con sus entornos próximos, pero también lejanos. Ciudadanía, que se esfuerza en la mejora social de las personas y las comunidades, que se preocupa por conocer y analizar críticamente la sociedad en la que vive y de transformarla (Novella et al., 2013). Sin embargo, hay que tener en cuenta que favorecer y posibilitar estas experiencias y aprendizajes conlleva procesos educativos complejos, intencionales y planificados. Esta afirmación nos conduce a la necesidad de plantear una serie de retos que, desde el ámbito educativo y sus instituciones, en este caso, los equipamiento y programas de ocio educativo, hay que considerar para que realmente se produzca una participación real

y auténtica, que promueva experiencias de voluntariado social y cívico y que pueda garantizar una construcción de la ciudadanía basada en valores y acciones que promuevan la solidaridad, el respeto y el sentido de comunidad.

### 3. ALGUNOS RETOS PARA LA MEJORA Y EL DESARROLLO DE LA PARTICIPACIÓN, EL COMPROMISO SOCIAL Y CÍVICO Y LA CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA DE LOS Y LAS JÓVENES DESDE LOS CONTEXTOS DE OCIO EDUCATIVO

Como se señalaba en el punto anterior, es necesario promover en el marco de las instituciones educativas donde llevan a cabo su actividad de ocio los y las jóvenes una serie de condiciones, estrategias, metodologías y referentes adultos para que sea posible la práctica de la participación, del voluntariado social y cívico y la construcción de una ciudadanía participativa, activa y comprometida.

En relación a las condiciones y requisitos que son necesarias para que dichas prácticas se realicen adecuadamente, se destacan: 1) permitir y favorecer que las actividades y proyectos puedan llevarse a cabo en los entornos próximos a los y las jóvenes y puedan comprobar que se puede transformar su realidad perceptiblemente, 2) favorecer espacios de escucha activa y respetuosa en relación a sus intereses y necesidades, 3) accesibilidad en tiempos y espacios por parte de la comunidad para que los y las jóvenes puedan participar y llevar a cabo sus actividades; 4) favorecer el espacio relacional y vivencial que las experiencias producen en la vida de los y las jóvenes; 5) favorecer la continuidad y el reconocimiento de su acción en beneficio a la comunidad (Novella et al., 2014).

En segundo lugar, también es necesario contar con estructuras, estrategias y metodologías que hagan posible que estas prácticas puedan desarrollarse en los espacios donde los y las jóvenes viven y realizan sus actividades de ocio, en concreto, cabe destacarse: 1) la necesidad de ofrecer estructuras en clave de equipamientos y servicios desde la oferta pública y el Tercer Sector, que favorezca que los propios jóvenes pueden desarrollar actividades sociales y cívicas, que reporten mejora y cambio social y que ellos mismos puedan sentirse útiles para y con la comunidad. Para ello, será necesario la aplicación de dinámicas y actividades de carácter especializado que les ayuden a tomar conciencia y a reflexionar de forma crítica de cara a diseñar proyectos y a realizar acciones que contribuyan al desarrollo comunitario y al fortalecimiento social (Mariën, 2021; Morata et al. 2021; Morata et al., 2020), 2) la utilización de metodologías donde el protagonismo de los y las jóvenes en el diseño, ejecución y evaluación de las actividades sea real y sostenible en el tiempo; 3) la construcción de espacios seguros que promuevan la confianza, el dialogo y el debate, donde los y las

jóvenes puedan tomar decisiones compartidas; 4) el desarrollo de itinerarios personalizados, mediante el acompañamiento de profesionales, especialmente para jóvenes que provienen de culturas diferentes o se encuentran en situaciones de vulnerabilidad social, de cara a favorecer su autonomía y el acceso y conexión con los recursos de ocio educativo de la comunidad (Esteban et al., 2022); 5) la vivencia del grupo como espacio donde compartir inquietudes, intereses y proyectos, especialmente significativas son las metodologías grupales que favorecen la autogestión en el desarrollo de programas y actividades y 6) ofrecer apoyo material, técnico pero también personal para que los y las jóvenes que llevan a cabo actividades de voluntariado y de compromiso cívico, en concreto aquellas relacionadas con la educación de los niños/as y adolescentes en equipamientos y programas de ocio educativo, se sientan valorados, reconocidos socialmente y apoyados en el desarrollo de sus proyectos, motivaciones e intereses.

Y, por último, se requiere contar con dinamizadores y referentes adultos, que promuevan procesos de autonomía, conocimiento y realización de actividades de ocio para los y las jóvenes, desde la perspectiva descrita -humanista y de justicia social-.

Será importante para ello que los profesionales estén formados en participación juvenil y que ofrezcan a los y las jóvenes, herramientas y recursos para la promoción de la participación, de la acción social y cívica y la construcción de ciudadanía. En este sentido, también será necesario avanzar en la calidad de los servicios y las programaciones a partir de investigaciones y evaluaciones de impacto que permitan medir los efectos que dichas actividades producen en el desarrollo personal y social de los y las jóvenes, así como la transferencia de dicho conocimiento.

Finalmente, también que las administraciones locales y las políticas sociales y educativas favorezcan un mayor y mejor acceso a los y las jóvenes a los servicios y a la oferta de ocio educativo de los territorios, desde criterios de equidad y justicia social, promoviendo la mejora de los planes de accesibilidad y garantizando la igualdad en el acceso para todos los y las jóvenes con menos recursos.

En el presente artículo se analiza cómo los espacios de ocio educativo, en la etapa de la juventud, influyen en la práctica de la participación, en el desarrollo de acciones cívico-sociales desde experiencias de voluntariado y en la construcción de una ciudadanía crítica y comprometida.

## II. METODOLOGÍA

### 1. DISEÑO Y MUESTRA

Para dar respuesta al objetivo del estudio se utilizó un diseño cuasi-experimental de tipo cuantitativo. Se aplicó un cuestionario construido *ad hoc* a 180 jóvenes que participaban en formaciones oficiales del Diploma de monitor y director de tiempo libre educativo con edades comprendidas entre los 18 y los 44 años ( $M=19,85$ ;  $DT=2,30$ ), de las cuales 113 (62,8%) fueron mujeres, 62 hombres (34,4%), 3 de sexo no binario (1,7%) y 2 (1,1%) no reportó esta información. 9 (5,0%) han cursado estudios primarios, 79 (43,9%) secundarios y 91 (50,6%) universitarios.

En relación a la formación que estaban realizando en el momento de que dieron respuesta al cuestionario: 131 de los mismos realizaban el curso de monitor y 47 el de director y 2 no aportaron la información

### 2. INSTRUMENTO DE RECOGIDA DE DATOS

El cuestionario utilizado para la recogida de los datos estaba formado por 11 preguntas referentes a temáticas vinculadas al ámbito de la participación (5), la construcción de ciudadanía (1), las actividades de ocio educativo como espacios para el fortalecimiento de cohesión social de los territorios en los que se realizan (3) y la mejora de competencias profesionales en los niños y jóvenes que participan en estos espacios (2). El cuestionario se respondió de manera anónima en el marco de diferentes ediciones de las formaciones mencionadas. Los participantes accedieron voluntariamente al estudio.

### 3. ANÁLISIS DE DATOS

La información cuantitativa ha sido analizada mediante el paquete estadístico SPSS v26. Se realizaron análisis descriptivos univariantes, de frecuencias (cantidad y porcentajes) en el caso de las variables cualitativas categóricas y de tendencia central y dispersión (medias ( $M$ ) y desviaciones típicas ( $DT$ ) con las variables cuantitativas. Finalmente, se evaluó la existencia de asociaciones entre pares de variables (sociodemográficas y de percepción de valores) mediante el estadístico exacto de Fisher dada la alta frecuencia de casillas con recuentos menores a 5 y coeficiente de correlación de Spearman dependiendo del nivel de medida de las variables cruzadas.

### III. RESULTADOS

Los resultados que se presentaran seguidamente hacen referencia a dos de las cuestiones estudiadas, concretamente: 3.1 participación social y 3.2 ciudadanía.

#### 1. PARTICIPACIÓN SOCIAL

En relación con esta primera cuestión los datos que se presentan hacen referencia a: 1.1. El significado otorgado por los encuestados al concepto participación; 1.2. La participación en entidades de ocio educativo para aprender a participar a nivel social; 1.3. Aspectos que favorecen el aprendizaje y la práctica de la participación desde los espacios de ocio educativo; 1.4. Retos de las actividades de ocio para fortalecer la participación social; 1.5. Participación en otros contextos y proyectos sociales.

##### *1.1. Significado otorgado por los encuestados al concepto participación*

En la primera pregunta, referente a esta temática, los y las participantes debían señalar las 5 palabras o frases que creían que mejor definen lo que significa participar en el marco de las actividades de ocio de entre las 16 opciones posibles. La frecuencia de elección de cada uno de los términos ordenados de más a menos elegidos puede verse en la Tabla 1. Las palabras más elegidas fueron comprometerse, cooperar, hacer uso de la libertad, tener capacidad de decisión y ser consultado/a.

Tabla 1. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) de elección de cada termino

|                                | n   | %    |
|--------------------------------|-----|------|
| Comprometerse                  | 127 | 70,5 |
| Cooperar                       | 108 | 60,0 |
| Hacer uso de la libertad       | 104 | 57,8 |
| Tener capacidad de decisión    | 91  | 50,5 |
| Ser consultado/da              | 69  | 38,3 |
| Reivindicar                    | 57  | 31,6 |
| Responsabilizarse              | 55  | 30,5 |
| Luchar por tus derechos        | 55  | 30,5 |
| Actuar                         | 50  | 27,8 |
| Tener iniciativa               | 48  | 26,6 |
| Expresar las propias opiniones | 37  | 20,5 |
| Votar                          | 4   | 2,2  |
| Ser solidario/a                | 32  | 17,8 |
| Dialogar                       | 31  | 17,2 |
| Implicarse                     | 20  | 11,1 |
| Asumir tus derechos            | 9   | 0,9  |

### *1.2. La participación en entidades de ocio educativo para aprender a participar a nivel social*

En una segunda cuestión los y las participantes en la encuesta tenían que valorar en una escala de 0 a 10 puntos en qué medida participar en entidades de ocio educativo les ha favorecido experimentar que el ocio es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica. La distribución de frecuencias se muestra seguidamente (Tabla 2):

Tabla 2. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) de elección de cada valor

|          | n  | %    |
|----------|----|------|
| 0 Nada   | 3  | 1,7  |
| 4        | 1  | 0,6  |
| 7        | 21 | 11,7 |
| 8        | 62 | 34,4 |
| 9        | 53 | 29,4 |
| 10 Mucho | 40 | 22,2 |

Como se aprecia, la mayoría sitúa su opinión en los valores altos, lo que implica un alto grado de acuerdo con la afirmación de que el ocio es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica.

En las siguientes tablas se ofrece información relativa a la asociación entre la percepción del tiempo de ocio como un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica y las características sociodemográficas.

En primer lugar, se observa (tabla 3) asociación entre la tipología de formación que la persona encuestada realizaba (curso de monitor/a o director/a) y la percepción del tiempo de ocio como un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica (Exacta de Fisher=15,25;  $p=0,005$ ;  $V_{\text{cramer}}=0,27$ ). Siendo más positiva la valoración de los directores.

Tabla 3. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) en función del rol de monitor o director

|              |             | Participar en EOE te ha favorecido experimentar que el ocio educativo es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en practica |                      |                |                 |                       |                    | Total              |        |
|--------------|-------------|--|----------------------|----------------|-----------------|-----------------------|--------------------|--------------------|--------|
|              |             | 0  | 4                    | 7              | 8               | 9                     | 10                 |                    |        |
| Rol          | Monitores   | Recuento   | 2 <sub>a, b, c</sub> | 0 <sub>c</sub> | 21 <sub>b</sub> | 46 <sub>a, b, c</sub> | 36 <sub>a, c</sub> | 26 <sub>a, c</sub> | 131    |
|              |             | %Experiencia   | 1,5%                 | 0,0%           | 16,0%           | 35,1%                 | 27,5%              | 19,8%              | 100,0% |
|              |             | % Participar   | 66,7%                | 0,0%           | 100,0%          | 76,7%                 | 67,9%              | 65,0%              | 73,6%  |
|              |             | Residuo  | -0,1                 | -0,9           | 1,4             | 0,3                   | -0,5               | -0,6               |        |
|              | Direc-tores | Recuento   | 1 <sub>a, b, c</sub> | 1 <sub>c</sub> | 0 <sub>b</sub>  | 14 <sub>a, b, c</sub> | 17 <sub>a, c</sub> | 14 <sub>a, c</sub> | 47     |
|              |             | %Experiencia   | 2,1%                 | 2,1%           | 0,0%            | 29,8%                 | 36,2%              | 29,8%              | 100,0% |
|              |             | % Participar   | 33,3%                | 100,0%         | 0,0%            | 23,3%                 | 32,1%              | 35,0%              | 26,4%  |
|              |             | Residuo  | 0,2                  | 1,4            | -2,4            | -0,5                  | 0,8                | 1,1                |        |
|              | Total       | Recuento   | 3                    | 1              | 21              | 60                    | 53                 | 40                 | 178    |
|              |             | %Experiencia   | 1,7%                 | 0,6%           | 11,8%           | 33,7%                 | 29,8%              | 22,5%              | 100,0% |
| % Participar |             | 100,0%   | 100,0%               | 100,0%         | 100,0%          | 100,0%                | 100,0%             | 100,0%             |        |

Cada letra del subíndice denota un subconjunto de VAR2a Participar en Participar en EOE te ha favorecido experimentar que el ocio educativo es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica categorías cuyas proporciones de columna no difieren de forma significativa entre sí en el nivel 0,05.

En la tabla 4 se muestra la asociación existente entre haber sido o no monitor/a en un centro de ocio educativo y la percepción del tiempo de ocio como un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica



(Exacta de Fisher=21,07;  $p=0,013$ ;  $V_{\text{cramer}}=0,23$ ). Siendo más positiva la valoración de los que sí han sido monitores/as.

Tabla 4. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) en función de haber sido monitor/a o no

|                              |               | Participar en EOE como monitor/a te ha favorecido experimentar que el ocio educativo es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica |                   |                 |                    |                   |                 |        |
|------------------------------|---------------|---|-------------------|-----------------|--------------------|-------------------|-----------------|--------|
|                              |               | 0   | 4                 | 7               | 8                  | 9                 | 10              | Total  |
| Mo- Si Re-<br>nitor   cuento |               | 2 <sub>a, b</sub>   | 1 <sub>a, b</sub> | 12 <sub>b</sub> | 53 <sub>a, b</sub> | 47 <sub>a</sub>   | 37 <sub>a</sub> | 152    |
|                              | %Moni-        | 1,3%  | 0,7%              | 7,9%            | 34,9%              | 30,9%             | 24,3%           | 100,0% |
|                              | %Parti-       | 66,7%   | 100,0%            | 57,1%           | 85,5%              | 88,7%             | 92,5%           | 84,4%  |
|                              | Residuo-      | 0,3   | 0,2               | -1,4            | 0,1                | 0,3               | 0,6             |        |
| No Re-<br>nitor   cuento     |               | 1 <sub>a, b</sub>   | 0 <sub>a, b</sub> | 8 <sub>b</sub>  | 8 <sub>a, b</sub>  | 5 <sub>a, b</sub> | 1 <sub>a</sub>  | 23     |
|                              | % Mo-         | 4,3%  | 0,0%              | 34,8%           | 34,8%              | 21,7%             | 4,3%            | 100,0% |
|                              | % Parti-      | 33,3%   | 0,0%              | 38,1%           | 12,9%              | 9,4%              | 2,5%            | 12,8%  |
|                              | Residuo       | 1,0   | -0,4              | 3,2             | 0,0                | -0,7              | -1,8            |        |
| Total                        | Re-<br>cuento | 3   | 1                 | 21              | 62                 | 53                | 40              | 180    |
|                              | % Mo-         | 1,7%  | 0,6%              | 11,7%           | 34,4%              | 29,4%             | 22,2%           | 100,0% |
|                              | % Parti-      | 100,0%  | 100,0%            | 100,0%          | 100,0%             | 100,0%            | 100,0%          | 100,0% |
|                              | cipar         |   |                   |                 |                    |                   |                 |        |

Cada letra del subíndice denota un subconjunto de VAR2a Participar en EOE te ha favorecido experimentar que el ocio educativo es un espacio idóneo para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica categorías cuyas proporciones de columna no difieren de forma significativa entre sí en el nivel 0,05.

### 1.3. Aspectos que favorecen el aprendizaje y la práctica de la participación desde los espacios de ocio educativo

Con relación a los aspectos significativos sobre como la participación en entidades de ocio educativo ha favorecido a los y las jóvenes experimentar que estos son espacios idóneos para aprender a participar a nivel social y ponerlo en práctica, se destacan especialmente:

- Capacidad de comunicación y expresión

- Desarrollo de nuevas relaciones y respeto mutuo
- Capacidad reflexiva y de pensamiento crítico
- Trabajo conjunto y compartido
- Compromiso e implicación social. Educar en la diversidad
- Empatía y capacidad de escucha y comprensión de las diferentes realidades sociales
- Compartir espacios de ocio con los iguales y proyectos
- Creación de nuevos vínculos
- Transmisión de valores
- Cultura del esfuerzo

#### *1.4. Retos de las actividades de ocio para fortalecer la participación social*

Como se refleja en la siguiente tabla (Tabla 5) los 3 retos más significativos, de los 6 entre los que se podía elegir, sobre los que los y las participantes consideraron que habría que trabajar en las actividades de ocio para fortalecer la participación social fueron: la creación de climas de confianza, la realización de actividades específicas para el aprendizaje y el ejercicio de la participación social y la formación de monitores para tal fin.

Tabla 5. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) de elección de cada reto

|  | n   | %    |
|--|-----|------|
| Crear climas de confianza, diálogo y debate entre educadores y niños y jóvenes y entre iguales                           | 142 | 78,9 |
| Realizar actividades para el aprendizaje y el ejercicio de la participación social                                       | 118 | 65,5 |
| Formación de monitores en metodologías y técnicas para fortalecer y mejorar la participación                             | 104 | 57,8 |
| Mejorar estructuras de participación (asambleas, grupos de trabajo, buzones de sugerencias)                              | 67  | 37,2 |
| Incorporar en el proyecto educativo de la entidad protocolos y herramientas para fortalecer los procesos participativos. | 62  | 34,4 |
| Realizar actividades de ocio con las familias  | 38  | 21,1 |

#### *1.5. Participación en otros contextos y proyectos sociales*

A la pregunta ¿Tu experiencia de participación en entidades de ocio educativo te ha motivado a participar en otros contextos y proyectos sociales? Por

ejemplo: organizaciones y ONG; partidos políticos, asociaciones diversas la mayoría contestó que no (n=120; 66,7%).

Cuando se les preguntaba: En términos generales, ¿cuál crees que es tu grado de participación a nivel social? los y las encuestados y encuestadas tendían a situarse en valores medio-altos en la escala de respuestas.

Tabla 6. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) de elección de cada valor

|                 | n  | %    |
|-----------------|----|------|
| 0               | 5  | 2,8  |
| 1               | 0  | 0,0  |
| 2               | 2  | 1,1  |
| 3               | 2  | 1,1  |
| 4               | 1  | 0,6  |
| 5               | 8  | 4,4  |
| 6               | 20 | 11,1 |
| 7               | 65 | 36,1 |
| 8               | 56 | 31,1 |
| 9               | 16 | 8,9  |
| 10              | 4  | 2,2  |
| Sin información | 1  | 0,6  |

Observando la asociación entre la percepción de participación social y las características sociodemográficas y de participación en espacios de ocio, en la tabla 7 se observa que esta existe entre el rol de monitor o director y la percepción de participación social (Exacta de Fisher=18,83;  $p=0,008$ ;  $V_{\text{cramer}}=0,31$ ). Siendo más positiva la valoración de los monitores.

Tabla 7. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) en función del rol

|            |                  | ¿Cuál es tu grado participación social? |        |        |        |        |        |        |        |        |        | Total  |
|------------|------------------|---|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
|            |                  | 0                                       | 2      | 3      | 4      | 5      | 6      | 7      | 8      | 9      | 10     |        |
| Monitores  | Recuento         | 3a, b                                   | 1a, b  | 1a, b  | 1a, b  | 6a, b  | 20b    | 43a, b | 42a, b | 12a, b | 1a     | 130    |
|            | % Rol            | 2,3%                                    | 0,8%   | 0,8%   | 0,8%   | 4,6%   | 15,4%  | 33,1%  | 32,3%  | 9,2%   | 0,8%   | 100,0% |
|            | % participa-     | 60,0%                                   | 50,0%  | 50,0%  | 100,0% | 85,7%  | 100,0% | 66,2%  | 76,4%  | 75,0%  | 25,0%  | 73,4%  |
|            | Monitoreo social |   |        |        |        |        |        |        |        |        |        |        |
|            | Residuo          | -0,4                                    | -0,4   | -0,4   | 0,3    | 0,4    | 1,4    | -0,7   | 0,3    | 0,1    | -1,1   |        |
| Directores | Recuento         | 2a, b                                   | 1a, b  | 1a, b  | 0a, b  | 1a, b  | 0b     | 22a, b | 13a, b | 4a, b  | 3a     | 47     |
|            | % Rol            | 4,3%                                    | 2,1%   | 2,1%   | 0,0%   | 2,1%   | 0,0%   | 46,8%  | 27,7%  | 8,5%   | 6,4%   | 100,0% |
|            | % participa-     | 40,0%                                   | 50,0%  | 50,0%  | 0,0%   | 14,3%  | 0,0%   | 33,8%  | 23,6%  | 25,0%  | 75,0%  | 26,6%  |
|            | Dirección social |   |        |        |        |        |        |        |        |        |        |        |
|            | Residuo          | 0,6                                     | 0,6    | 0,6    | -0,5   | -0,6   | -2,3   | 1,1    | -0,4   | -0,1   | 1,9    |        |
| Total      | Recuento         | 5                                       | 2      | 2      | 1      | 7      | 20     | 65     | 55     | 16     | 4      | 177    |
|            | % Rol            | 2,8%                                    | 1,1%   | 1,1%   | 0,6%   | 4,0%   | 11,3%  | 36,7%  | 31,1%  | 9,0%   | 2,3%   | 100,0% |
|            | % participa-     | 100,0%                                  | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% |
|            | Teción social    |   |        |        |        |        |        |        |        |        |        |        |
|            |                  |   |        |        |        |        |        |        |        | %      |        |        |

Cada letra del subíndice denota un subconjunto de VAR4 Quin és el teu grau de participació social categorías cuyas proporciones de columna no difieren de forma significativa entre sí en el nivel 0,05.

2. CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA

Los datos sobre ciudadanía hacen referencia a como los participantes en el estudio definen que significa ser un “buen ciudadano o una buena ciudadanía”

En relación a la temática de construcción de ciudadanía los y las encuestados consideraron que las acciones que mejor definen lo que significa ser un “buen ciudadano o una buena ciudadanía” fueron luchar por conseguir una sociedad más justa e igualitaria y Saber convivir con personas que tienen ideologías y/o costumbres distintas a las tuyas, mientras que la opción menos elegida fue Votar en las elecciones (véase Tabla 6):

Tabla 8. Frecuencia (n=cantidad; %=porcentaje) de elección de cada acción

|   | n   | %    |
|---|-----|------|
| Luchar por conseguir una sociedad más justa e igualitaria.                              | 156 | 86,7 |
| Saber convivir con personas que tienen ideologías y/o costumbres distintas a las tuyas. | 142 | 78,9 |
| Luchar por conseguir una sociedad más libre y democrática.                              | 132 | 73,3 |
| Adoptar una postura crítica con el sistema político y económico                         | 119 | 66,1 |
| Ser solidario con la gente que vive peor que tú.  | 97  | 53,9 |
| Conocer y apreciar la historia y la cultura del país.                                   | 86  | 47,8 |
| No evadir impuestos.  | 68  | 37,8 |
| Participar en asociaciones de índole social o política.                                 | 67  | 37,2 |
| Cumplir con las leyes y normas establecidas.  | 56  | 31,1 |
| Votar en las elecciones.  | 18  | 1,0  |

#### IV. CONCLUSIONES

Los y las jóvenes que han participado en el estudio, en su mayoría, expresan que la participación social supone contar con sujetos activos e implicados para la mejora social de sus contextos de referencia. También, consideran necesario que la ciudadanía ha de poder opinar y disponer de espacios para aportar sus ideas, intereses y necesidades. Esta descripción está relacionada con su propia práctica de voluntariado social en el marco de la educación de los niños/as y adolescentes en su tiempo de ocio.

Los y las jóvenes conceden especial significatividad a las aportaciones que el ocio educativo tiene para sus vidas, especialmente en relación a la construcción de relaciones y amistades y en el desarrollo de vínculos comunitarios. Este hecho lleva a considerar el valor educativo que los espacios de ocio tienen para los y las jóvenes en la construcción de su identidad social y, de ahí, la importancia de que socialmente se les atribuya y otorgue el reconocimiento social y profesional que estos contextos tienen.

Otro aspecto que emerge de los resultados del estudio hace referencia a que la participación en actividades de ocio educativo es una plataforma para conocer e implicarse en otros proyectos sociales y educativos del territorio o de la ciudad, y, por tanto, poner en práctica el compromiso social y cívico, aprendido y experimentado en estos espacios.

En lo referente a como los participantes en el estudio definen la ciudadanía, dos aspectos son descritos de forma muy significativa. El primero de ellos hace referencia a la lucha para conseguir una sociedad más justa, igualitaria, libre y democrática. Un segundo aspecto, también de gran relevancia, se refiere a la convivencia con personas de otras ideologías y de otras culturas. Ambas destacan una visión de la participación social y de la implicación ciudadana que emerge también de modelos de ocio basados en la justicia social, el humanismo y la igualdad de derechos.

Los y las jóvenes identifican también algunos retos que se requieren abordar desde las entidades y programas de ocio educativo, cuando realizan estas acciones de voluntariado con niños/as y adolescentes. Concretamente, 1) la importancia de contar con espacios de ocio educativo donde los niños/as y adolescentes puedan dialogar y debatir sus ideas, en confianza y en entornos seguros; 2) la necesidad de promover en el marco de estas experiencias y actividades el aprendizaje y la práctica de la participación tanto dentro de las propias entidades como también en los contextos cercanos – familias, escuela, barrio- y 3) la importancia de la formación de los y las educadoras en metodologías y técnicas que favorezcan la participación de los niños/as y adolescentes.

Estos retos confirman la necesidad de que aprender y practicar la participación social, el compromiso social y cívico y la construcción de ciudadanía como jóvenes, en su acción con los niños/as y adolescentes, requiere de espacios, estructuras, actividades y formación especializada que lo hagan posible.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, I.; Berasategi, N.; Morata, T.; Palasí, E. (2021). Ocio, acción sociocultural y cohesión social. Un estudio de cuatro barrios. N. Beloki; I. Alonso; I. Kerexeta, (coords.) *Redes para la inclusión social*, pp. 450-469. Editorial Graó.
- Bramham, P. (2002). Rojek, the sociological imagination and leisure. *Leisure Studies*, 21(3-4), p. 221-234
- Casas, F. (1999). Calidad de vida y Calidad humana. *Papeles del Psicólogo*. 74, pp.73-82.
- Esteban, M.B.; Novella, A. & Martínez, M.(2022). Principle of progressive autonomy, participation, and recognition of agency. Substantive citizenship in the transition from childhood to adolescence. *Foro de Educación*, 20(1), pp. 134-157. doi: <http://dx.doi.org/10.14516/fde.929>
- Gewerc-Cohen, E.; Stebbins, R. (2007). *The Pivotal Role of Leisure Education: Finding Personal Fulfilment in This Century*. State College: Venture Publishing

- Gómez, M., Morata, T., Noguera, E., Cifre, J. y Trilla, J. (2014). El recuerdo de las experiencias infantiles. En *Participación infantil y construcción de ciudadanía* (p. 45-60). Editorial Graó.
- Henderson, K. A. (2016). Leisure and the Academy: Curricula and Scholarship in Higher Education. En G. J. Walker, D. Scott, M. Stodolska (Eds.). *Leisure Matters. The State and Future of Leisure Studies* (345-352). Venture Publishing
- Hustinx, L., Cnaan, R. A. y Handy, F. (2010). Navigating theories of volunteering: A hybrid map for a complex phenomenon. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 40(4), 410-434.
- Konrath, S., Fuhrel-Forbis, A., Lou, A. y Brown, S. (2012). Motives for volunteering are associated with mortality risk in older adults. *Health Psychology*, 31(1), 87-96.
- Kropotkin, P. El apoyo mutuo. Un factor de la evolución (1902). [consultado 21/02/2023] <https://es.theanarchistlibrary.org/library/piotr-kropotkin-el-apoyo-mutuo>
- Mariën, S., Vandeboosch, H., Pabian, S., & Poels, K. (2021). Coping with distress among adolescents: Effectiveness of personal narratives on support websites. *Comunicar*, 67, 87-98.
- Martín, X., Puig, J. M y Gijón, M. (2019). Pedagogía del don. Relación y servicio en educación. *Estudios sobre educación* 37, 51-68
- Martín, X., Puig, J. M y Gijón M. (2018). Reconocimiento y don en la educación social. *Edetania*, 53, 45-60
- Marzo, M., Pulido, MA., Morata, T., Palasí, E. (2019). Aportacions de les entitats de lleure educatiu i centres socioeducatius en el desenvolupament de competències acadèmiques i d'ocupabilitat dels infants i adolescents que hi participen. *Educació Social. Revista d'Intervenció Socioeducativa*, 73, 117-138.
- Meier, S. y Stutzer, A. (2008). Is volunteering rewarding in itself? *Economica*, 75, 39-59.
- Morata, T., Alonso, I. (2019). El tiempo libre educativo clave en la construcción de identidades personales, ciudadanía activa y sociedades inclusivas. En Alonso, I.; Artexe, K. (coord.). *Educación en el tiempo libre: la inclusión en el centro* (pp. 37-52). Octaedro.
- Morata, T., López, P., Marzo, T., y Palasí, E. (2021). The influence of leisure-based community activities on neighbourhood support and the social cohesion of communities in Spain. *International Social Work*. <https://doi.org/10.1177/00208728211021144>
- Morata, T.; Palasí, E.; Alonso, H.; Fernández, F. (2019). Ocio, acción sociocultural y cohesión social. En I., Alonso, K. Artexe (coord.). *Educación en el tiempo libre: la inclusión en el centro* (p. 93-112). Octaedro.
- Morata, T., Palasí, E., Rocha, JA. (2020). Ocio y participación juvenil: el tiempo libre educativo como espacio de aprendizaje y práctica de la participación. Lazcano, I y

- De-Juanas, A. (coord.) *Ocio y Juventud Sentido, potencial y participación comunitaria*. UNED, 181-202
- Morata, T., Palasí, E., Labèrnia, A., Rocha, J.A. (2020). Actividades de tiempo libre educativo generadoras de cohesión social: la mirada de educadores/as en formación. *Profundizando en temas de investigación de Vanguardia*. Editorial Pirámide.
- Naciones Unidas. (1991). *Convención sobre los derechos del niño* (1a. ed., 1a. reimp.). Nueva York: Naciones Unidas.
- Novella, A., Llena, A., Noguera, E., Gómez, M., Morata, T., Trilla, J. y Agud, I. (2014). *Participación infantil y construcción de la ciudadanía*. Ed. Graó
- Novella, A. y Trilla, J. (2014). Participación infantil y construcción de la ciudadanía. A. Novella, A. Llena, E. Noguera, M. Gómez, T. Morata, J. Trilla y I. Agud (2014). *Participación infantil y construcción de la ciudadanía*. Ed. Graó
- Novella, A., Agud, I., Llena, A., Trilla, J. (2013). El concepto de ciudadanía construido por jóvenes que vivieron experiencias de participación infantil. *Bordón: Revista de pedagogía*, 65(3), 93-108.
- ONU. Comité de los Derechos del Niño (CRC), Observación general N° 17 (2013) sobre el derecho del niño al descanso, el esparcimiento, el juego, las actividades recreativas, la vida cultural y las artes (artículo 31), 17 Abril 2013, CRC/C/GC/17, disponible en esta dirección: <https://www.refworld.org/es/docid/51ef9bf14.html> [Accesado el 20 Febrero 2023]
- Plataforma del voluntariado de España (2021). *La Acción Voluntaria en 2021*. PVE
- Programa de voluntarios de las Naciones Unidas (VNU) (2011). Informe sobre el estado del voluntariado en el mundo. Valores universales para alcanzar el bienestar mundial. VNU.
- Puig, JM., Gijón, M., Martín, X., Rubio, L. (2011). Aprendizaje-servicio y Educación para la Ciudadanía. *Revista de educación n° extraordinario 2011*, 45-67
- Rodríguez, M. A., Marzo, M., López, P., Morata, T. (2019). *Apoyo vecinal como motor de cohesión social de barrio*. I. Alonso, K. Artetxe (coord.). *Educación en el tiempo libre: la inclusión en el centro* (p. 113-127). Ediciones Octaedro
- Ramos, P., Rivera, F., Moreno, C. (2012). Beneficios del contexto asociativo en las actividades de tiempo libre de los adolescentes españoles. *Infancia y Aprendizaje*, 35:3, 365-378. DOI: 10.1174/021037012802238984  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1174/021037012802238984>
- Rocha Scarpetta, J. A. (2019). El estudio del ocio educativo: una perspectiva internacional y transcultural. *Educació Social. Revista d'Intervenció Socioeducativa*, 73, 13-41.
- Rodrigo-Moriche, MP., Vallejo, SI. (2018). Nuevos horizontes de ocio y participación infantil construyendo ciudadanía desde los intereses y necesidades de los niños, niñas y adolescentes (NNA)A. Madariaga, PA. Ponce de León. *Ocio y participación social en entornos comunitarios* (pp. 213-233). Universidad de la Rioja



- Roig, S. y Morata, T. (2021). El lleure, un espai educatiu privilegiat. A. Forés y A. Parcerisa. *Educació 360: més enllà del temps lectiu*. (pp. 187-272). Fundació Jaume Bofill.
- Rojek, C. (2010). *The Labour of Leisure: The Culture of Free Time*. Sage.
- Roy, K. y Ziemek, S. (2000). On the Economics of Volunteering Bonn: Center for Development Research, ZEF. Discussion Papers on Development Policy, 31. Center for Development Research, Bonn.
- Santos Rego, M.A.; Lorenzo Moledo, M. (2019). Educación no formal y empleabilidad de la juventud. Un análisis centrado en la evaluación de programas. Grupo de Investigación Esculca. Universidad de Santiago de Compostela. *Revista de estudios de juventud*, 19 | nº 124
- Stebbins, R. A. (2012). *The Idea of Leisure*. Transaction Publications.
- Stebbins, R. A. (2006). Between Work and Leisure – The Common Ground of Two Separate Worlds. Transaction Publishers.
- Tra Bach, M., Huberman, L. y Sulser, F. (1995). *The Educational Impact of Scouting: Three Case Studies on Adolescence*. WOSM.
- Trilla, J. (2012). Els discursos de l'educació en el lleure. *Educació social. Revista d'intervenció socioeducativa*, 50, p. 31-45
- UNESCO (2015). *Repensar la educació: ¿Hacia un bien común universal?* UNESCO
- Valls, N.; Créixams, C.; Borison, A. (2007). *Aprendizajes en el movimiento educativo en el Tiempo Libre: de la participación juvenil al mercado laboral*. Colección Papers de Investigación, 11. Observatori del Tercer Sector.
- Wilson, J. (2000). Volunteering. *Annual Review of Sociology*, 26(1), 215-240.

Txus Morata

Facultat de Educació Social y Trabajo Social Pere Tarrés  
Universidad Ramon Llull  
Carrer de Santaló, 37  
08021 Barcelona (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-8898-183X>

Eva Palasí

Facultat de Educació Social y Trabajo Social Pere Tarrés  
Universidad Ramon Llull  
Carrer de Santaló, 37  
08021 Barcelona (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-6289-763X>

Vero Palasí  
Facultat de Educació Social y Treball Social Pere Tarrés  
Universitat Ramon Llull  
Carrer de Santaló, 37  
08021 Barcelona (Espanya)



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1287>

## **SATISFACCIÓN DE LOS ABUELOS\* CON EL OCIO COMPARTIDO CON SUS NIETOS ADOLESCENTES\*\***

### ***SATISFACTION OF GRANDPARENTS WITH SHARED LEISURE WITH THEIR TEENAGE GRANDCHILDREN***

EVA SANZ ARAZURI  
*Universidad de La Rioja*

MARÍA ÁNGELES VALDEMOROS SAN EMETERIO  
*Universidad de La Rioja*

ROSA ANA ALONSO RUIZ  
*Universidad de La Rioja*

MAGDALENA SÁENZ DE JUBERA OCÓN  
*Universidad de La Rioja*

ANA PONCE DE LEÓN ELIZONDO  
*Universidad de La Rioja*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

\* A lo largo del documento se intentará utilizar un lenguaje inclusivo, si bien “en aplicación de la Ley 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, toda referencia a cargos, personas o colectivos incluida en este documento en masculino, se entenderá que incluye tanto a mujeres como a hombres”.

\*\* El texto que presentamos se vincula al Proyecto de I+D+I “Ocio intergeneracional en el marco de la nueva normalidad. Educación, oportunidades y desafíos” (PID2020-119438RB-I00) [años 2021-2024] financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Asimismo, cuenta con estrecha vinculación con la Red de investigación en Aprendizaje-Servicio en Actividad Física y el Deporte para la Inclusión Social (RIADIS) del Consejo Superior de Deportes. Ref. 01/UPB/22.

## RESUMEN

La literatura científica constata que el ocio intergeneracional reporta múltiples beneficios, en concreto, a los más mayores, a quienes proporciona vitalidad, motivación, bienestar emocional e ilusión, lo que apunta a que estas experiencias poseen el potencial de incrementar los niveles de satisfacción en el colectivo de personas mayores. El objetivo de este estudio fue examinar la satisfacción percibida por los abuelos con el ocio que comparten con sus nietos adolescentes, y vincularla con la tipología de actividades. Se utilizó un cuestionario ad hoc administrado a 91 abuelos, y se llevó a cabo un estudio descriptivo y un análisis inferencial de los datos. El nivel de satisfacción transmitido con respecto al ocio compartido es, en general, muy elevado, pues la práctica totalidad de los abuelos presenta un alto grado de satisfacción con el ocio que comparten con sus nietos adolescentes, siendo muy escasas las diferencias en la satisfacción en función de las distintas actividades de ocio. Existen algunas diferencias sobre la forma en la que les gustaría compartir ocio en un futuro con los adolescentes. En general, quienes comparten ocio cultural estarían más dispuestos a cambiar la forma en la que comparten el ocio con sus nietos, pues se sienten menos satisfechos con el disfrute del ocio mediante entornos culturales. Sin embargo, escuchar música se descuelga de las actividades culturales al relacionarse con una satisfacción significativamente superior. Destacan tres actividades culturales (escuchar música, ir al cine y a museos, galerías y exposiciones) por asociarse con una mayor disposición a seguir practicando ocio junto a sus nietos tal y como lo vienen haciendo. Por otro lado, en general, los abuelos que comparten experiencias ambientales y ecológicas, así como actividades festivas y celebraciones, manifiestan claramente una mayor disposición a repetir la forma en la que compartirían su ocio en el futuro que quienes no comparten este tipo de actividades, especialmente a la hora de viajar, ir de excursión, cuidar plantas, salir a tomar algo e ir a fiestas tradicionales. Las conclusiones de este estudio ayudan a la comprensión de la etapa previa a la juventud, ofreciendo claves susceptibles de optimizar el bienestar personal e intergeneracional. Se discute si la excepcionalidad de la situación que sobrevino por el COVID-19, ha provocado alteraciones importantes en la relación abuelos-nietos, con la consiguiente necesidad de continuar esta línea de investigación.

*Palabras clave:* relaciones intergeneracionales, abuelos, nietos, ocio, satisfacción.

## ABSTRACT

The scientific literature confirms that intergenerational leisure provides multiple benefits, especially for older citizens. It grants them vitality, motivation, emotional well-being, and illusion, suggesting that these experiences can potentially increase older people's satisfaction levels. The objective of this study was to examine grandparents' perceived satisfaction with the leisure they share with their adolescent grandchildren and

to link it to the typology of activities. An ad hoc questionnaire was administered to 91 grandparents, and a descriptive study and inferential data analysis were carried out. The transmitted level of satisfaction with shared leisure is generally very high. Almost all the grandparents feel a high degree of satisfaction with the leisure they share with their adolescent grandchildren, with very few differences in satisfaction as a function of the different leisure activities. However, there are differences in how they would like to share leisure with the adolescents in the future. In general, those who share cultural leisure would be more willing to change how they share leisure with their grandchildren, as they feel less satisfied with leisure in cultural environments. Nevertheless, listening to music differs from cultural activities because it is related to significantly higher satisfaction. Three cultural activities stand out (listening to music, going to the cinema, and going to museums, galleries, and exhibitions) because they are associated with grandparents' greater willingness to continue practicing this leisure with their grandchildren like they have been doing. Furthermore, in general, grandparents who share environmental and ecological experiences or festive activities and celebrations (i.e., traveling, hiking, caring for plants, going out to eat or drink, and going to traditional festivals) clearly express a greater willingness to continue to share this kind of leisure in the future than do grandparents who do not share this type of activities. The conclusions of this study help to understand the pre-youth stage, offering some guidelines to optimize personal and intergenerational well-being. The possible exceptionality of the current situation within the framework of COVID-19, which may have led to significant alterations in the grandparent-grandchildren relationship, is discussed, with the consequent need to continue this line of research.

*Keywords:* intergenerational relationships, grandparents, grandchildren, leisure, satisfaction.

## I. INTRODUCCIÓN

La creciente participación de los abuelos en el desarrollo de la sociedad actual es una realidad que lleva a reevaluar el papel de los mayores a escala mundial. La literatura científica evidencia que las personas mayores son más longevas, gozan de mejor salud y presentan una mayor disponibilidad para apoyar al sistema familiar en el cuidado, la educación de los menores y/o en necesidades económicas (Buchanan y Rotkirch, 2018; Herrera et al., 2022; Hilbrand et al., 2017).

Europa ya se hizo eco de la importancia de los mayores en la sociedad declarando en el año 2012 el “Año Europeo del Envejecimiento Activo y de la

Solidaridad Intergeneracional” y dictando orientaciones que han de guiar las políticas sociales desde la Declaración del Consejo de la Unión Europea (Bruselas, 2012) con el objetivo de promover un envejecimiento activo, digno y saludable, así como la solidaridad entre generaciones.

Un envejecimiento activo, exitoso y saludable se puede ver influenciado por las experiencias intergeneracionales compartidas (Alonso et al., 2021) y por la satisfacción sentida en el desempeño del rol de abuelo, constructo complejo y polifacético que la literatura científica no siempre lo diferencia de la satisfacción con la vida en general o de la calidad de vida (Ben Shlomo, 2014). La satisfacción con el rol se vincula al disfrute, el significado, el logro y el cumplimiento de objetivos específicamente relacionados con experiencias inherentes a dicho rol (Condon et al., 2020).

Cada vez son más los estudios que evidencian que la satisfacción con el rol que desempeñan los abuelos en el ecosistema familiar está condicionada por múltiples factores, tales como la frecuencia de contacto y la cantidad de tiempo que dedican al cuidado de sus nietos (Glaser et al., 2013), la convivencia en el hogar, la disposición de la custodia de sus descendientes (Bates y Taylor, 2012; Grundy et al., 2012; Hicks et al., 2016; Reitzes y Mutran, 2004), el género y parentesco, dado que se han evidenciado diferencias en la implicación entre abuelos maternos y paternos (Danielsbacka y Tanskanen, 2016). Asimismo, en la satisfacción con el papel que ejercen los abuelos influyen otras cuestiones relacionadas con las características individuales del mismo, como la salud y el lugar de residencia, las particularidades de la familia del infante y las características de la propia relación abuelo-nietos, especialmente, la cercanía emocional y el apego (Bates et al., 2018; Condon et al., 2020), así como otros factores relacionados con las tradiciones culturales del país de procedencia (Buchanan, 2017; Wang et al., 2019).

Los resultados en cuanto a los beneficios de las relaciones entre abuelos y nietos difieren según investigaciones. Décadas atrás Neugarten y Weinstein (1964) ya constataron que un tercio de los abuelos estaban insatisfechos con su papel e, incluso, experimentaban estrés o angustia mental, cuestiones que podrían comprometer su bienestar subjetivo (Henderson et al., 2017; Luna et al., 2016; Mendoza et al., 2020; Xu et al., 2022). Investigaciones más recientes, como la de Martínez et al. (2019), muestran que la convivencia con personas menores de 35 años no tiene un efecto significativo sobre la felicidad de las personas mayores, destacando, por otro lado, que factores como el género, el estado civil, el estatus socioeconómico y, sobre todo, la salud, asumen un mayor impacto en la escala de felicidad percibida por este colectivo.

En esta línea, Sánchez et al. (2021) afirman que las relaciones intergeneracionales en el marco de la familia no garantizan la existencia de un beneficio mutuo, al evidenciarse que el adulto mayor está en desventaja como consecuencia de un creciente interés por la libertad individual, por la búsqueda de funcionalidad social por parte de los más jóvenes y por la percepción de que la vejez es una complicación dentro de la familia.

En cuanto a la relación entre el género de los abuelos y la satisfacción con su rol, los estudios previos también presentan discrepancias. Las investigaciones de Condon et al. (2020), Somary y Stricker (1998) y Thomas (1989) revelan que las abuelas tienen niveles de satisfacción más altos que los abuelos. Por el contrario, Horsfall y Dempsey (2015) pone de manifiesto que las abuelas que se ocupan del cuidado de los nietos experimentan una mayor insatisfacción con su tiempo libre y más trabajo doméstico del que les corresponde. Por último, también se descubren estudios que no encuentran diferencias significativas en los niveles de satisfacción en función del género (Dubas, 2001; Reitzes y Mutran, 2004; Thiele y Whelan, 2008; Young y Denson, 2014).

Respecto a la edad de los abuelos tampoco se descubren resultados coincidentes. Ben Shlomo (2014) confirma una menor satisfacción en los abuelos de mayor edad y, al contrario, Burton y Bengston (1985) afirman que son los de más edad quienes presentan mayor satisfacción.

Otra característica de los abuelos que la investigación ha considerado potencialmente relevante para la satisfacción, es el constructo de generatividad, que implica comportamientos que expresan compromiso, cariño o cuidado, entre otros. Estudios como los de Condon et al. (2020), Moore y Rosenthal (2015) o Thiele y Whelan (2008) revelan una asociación positiva entre la satisfacción con el rol del abuelo y la generatividad con el nieto, no siendo constatada respecto a la edad, el género de los abuelos y la cantidad de contacto.

Asimismo, la cercanía, el compromiso y el apego con el nieto está asociado con una alta satisfacción (Condon et al., 2020; Moore y Rosenthal, 2015; Silverstein y Marengo, 2001), siendo la calidad de la interacción intergeneracional más significativa que la cantidad real de tiempo (Young y Denson, 2014).

Otras investigaciones (Buchanan y Rotkirch, 2018; Díaz et al., 2020) destacan los efectos positivos de las relaciones intergeneracionales entre abuelos y nietos para el bienestar y el envejecimiento satisfactorio de los mayores. En esta línea, el estudio de Herrera et al. (2022) confirma que la calidad, las actividades y la generatividad de las relaciones intergeneracionales están fuertemente asociadas con el bienestar subjetivo en la vejez, no siendo así con la autopercepción de la salud. El contacto y la relación que mantienen los abuelos con sus nietos

les proporciona intercambio de experiencias, convivencia social, así como satisfacción por sentirse útiles, seguir aprendiendo y aportar su saber; todos ellos son factores que contribuyen a que se les considere abuelos activos e implicados (Bates et al., 2018; Sáenz de Jubera et al., 2019).

El ocio intergeneracional se constituye en un excelente caldo de cultivo para la comunicación, la diversión, el aprendizaje mutuo y el bienestar afectivo para mayores y pequeños y, por ende, está vinculado con la percepción de mejora de la relación entre ambas generaciones (Ponce de León et al., 2021; Valdemoros et al., 2022), cuestiones susceptibles de condicionar positivamente la satisfacción percibida por los abuelos.

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, el presente estudio pretender seguir avanzando en esta línea de investigación, y se plantea como objetivo examinar la satisfacción percibida por los abuelos con el ocio que comparten con sus nietos adolescentes y vincularla con la tipología de actividades.

## II. METODOLOGÍA

La presente investigación acoge una metodología cuantitativa y utiliza un diseño de investigación descriptivo e inferencial, de tipo transversal y carácter nomotético, así como muestreo de tipo incidental, queriendo obtener una adecuada representación de participantes dentro de la población objeto de estudio.

### 1. PARTICIPANTES

Para la realización de este estudio se toma como unidad poblacional a niños de entre 11 y 12 años con abuelos vivos; estos abuelos son los que participan en la encuesta.



Tabla 1. Población objeto de estudio. Unidades poblacionales abuelos-nietos (11-12 años) en la zona Norte de España, tomando como referencia a los niños escolarizados en Educación Primaria.

|                      | Provincias | Número de escolares de Educación Primaria matriculados |
|----------------------|------------|--|
| ZONA NORTE DE ESPAÑA | Cantabria  | 5.601  |
|                      | País Vasco | 21.572   |
|                      | La Rioja   | 3.227  |
|                      | Navarra    | 6.744  |
|                      | Burgos     | 3.295  |
|                      | Palencia   | 1.284  |
|                      | TOTAL      | 41.723   |

Fuente: Consejerías y Departamentos de Educación de Cantabria, País Vasco, La Rioja, Navarra y Castilla León.

La población se define a partir de los datos estadísticos publicados por los ministerios y departamentos de educación de cada comunidad autónoma participante, que arrojan un tamaño poblacional de 41.723 alumnos de primaria de 11 a 12 años. Fijando un error absoluto del 10%, un nivel de confianza del 95% y considerando el supuesto de  $p = q = 0,5$ , el tamaño de la muestra se estima en 96 unidades muestrales (estudiante y su abuelo). A través de los 96 niños y sus padres, se solicita la participación voluntaria de sus abuelos, consiguiendo que 91 abuelos con nietos entre 11 y 12 años escolarizados en Educación Primaria accedan a participar en el estudio.

Participa un total de 91 abuelos de niños de 11 a 12 años residentes en la zona Norte de España, conformada por 8 provincias de 5 comunidades autónomas: Cantabria, Castilla y León, Navarra, País Vasco y La Rioja. Por lo que, con una mortalidad experimental del 5,20%, el tamaño de la muestra final es de 91 unidades muestrales (estudiante y su abuelo).

2. INSTRUMENTO

Se crea un cuestionario ad hoc para recoger la información relevante para este estudio a través de 4 variables:

- a. Ocio compartido, 6 variables dicotómicas registraron si se comparte algún tipo de actividad de ocio con los nietos, pudiendo ser ambiental-ecológica,

cultural, digital, festiva, lúdica, solidaria u otra, a través de la pregunta “¿Compartes alguna actividad [se especifica de cada una de las dimensiones señaladas] con tu nieto con edad entre 11 y 12 años?”. Las categorías establecidas fueron: sí /no.

b. Tipología de ocio compartido, variable categórica que identifica el tipo de actividad de ocio concreta que comparte con los nietos dentro de cada una de las categorías de ocio definidas en la variable anterior. La pregunta que recoge los datos de esta variable es “¿Compartes alguna actividad [se especifican las tipologías en cada una de las dimensiones señaladas: ambiental-ecológica, cultural, digital, festiva, lúdica, solidaria, otras] con tu nieto con edad entre 11 y 12 años?”

#### TIPOLOGÍA DE OCIO

Ambiental: Cuidar animales

Ambiental: Cuidar plantas o huerto

Ambiental: Excursiones

Ambiental: Pescar o cazar

Ambiental: Viajar

Cultural: Cine

Cultural: Escuchar música

Cultural: Hacer alguna actividad artística

Cultural: Ir a conciertos o festivales

Cultural: Ir al teatro

Cultural: Leer

Cultural: Museos, galerías y exposiciones

Cultural: Ver TV

Digital: Juegos tecnológicos

Digital: Navegar por Internet

Digital: Redes Sociales

Festivas: Ir a fiestas tradicionales

Festivas: Salir a tomar algo

Físicas: AFD sin oposición

Físicas: AFD 1 vs 1

Físicas: AFD por equipos

Físicas: Asistencia a espectáculos deportivos

Lúdico: Juegos de mesa

Lúdico: Juegos de salón

Lúdico: Juegos motores

Otros: Coleccionar algo

Otros: Ir de compras

Otros

Solidarias: Asociacionismo o voluntariado

---

c. Nivel de satisfacción que perciben los abuelos con el ocio que comparten con sus nietos adolescentes, medido a través de una escala tipo Likert de 5 puntos donde 1 significa poco satisfecho y 5 muy satisfecho. La pregunta a través de la que se recoge esta información es: ¿Estás satisfecho con el ocio que comparto con tu(s) nieto/a(s)?

d. Disposición para seguir manteniendo en el futuro el ocio compartido con sus nietos tal y como es en la actualidad, medido a través de una escala tipo Likert de 5 puntos donde 1 significa rotundamente no y 5 totalmente sí. La pregunta a través de la que se recoge esta información es: ¿el ocio compartido con tu(s) nieto/a(s) lo repetirías tal y como es hasta ahora?

### 3. PROCEDIMIENTO

Esta investigación es aprobada por el Comité de Ética de la Universidad de La Rioja (España) el 17 de diciembre de 2019 (código CE\_02\_2019).

La aplicación del cuestionario se realizó entre los abuelos del alumnado de los distintos centros educativos de cada una de las 8 provincias que componen la zona norte del estado español. Se dio al estudiantado un consentimiento de la investigación para entregar a sus padres, madres y/o tutores legales, donde figuraba información relativa al estudio y en la que debían anotar el contacto del abuelo que deseaba participar en el mismo, para ser entregado en el centro educativo.

Cinco investigadores debidamente formados contactaron por teléfono con los abuelos y cumplimentaron el cuestionario según sus testimonios. El tiempo de registro de las preguntas giró en torno a los 30-45 minutos.

### 4. ANÁLISIS DE DATOS

Mediante el programa estadístico SPSS 28.0, se realizó el análisis de datos en dos fases:

En primer lugar, se llevó a cabo un estudio descriptivo que, mediante el estadístico de frecuencia, permitió conocer las actividades de ocio que compartían los abuelos con sus nietos de 11 y 12 años y, mediante los estadísticos de media y desviación estándar se identificó el nivel de satisfacción con su ocio compartido con sus nietos de entre 11 y 12 años y disposición para seguir manteniendo ese ocio compartido en el futuro.

En la segunda fase, se llevó a cabo un análisis inferencial a través de la prueba T de Student para pruebas independientes para dar cumplimiento a los objetivos del estudio, examinando la presencia de diferencias significativas entre la práctica de actividades de ocio intergeneracional y la satisfacción de los abuelos en relación a la tipología de actividades de ocio que comparten con sus nietos que tienen 11 o 12 años.

El nivel de significación establecido para este estudio se fija en  $p < 0,05$ .

### III. RESULTADOS

Casi la totalidad de los abuelos comparte actividades de ocio con sus nietos adolescentes de entre 11 y 12 años de edad (94,1%).

Nueve de cada diez abuelas y abuelos comparten actividades de ocio cultural con sus nietos adolescentes de entre 11 y 12 años de edad.

El ocio lúdico es el segundo más compartido entre familiares de ambas generaciones (86,8%). Las actividades solidarias apenas son compartidas (1,1%) y el ocio digital tampoco destaca por unir los tiempos de ocio de abuelos y nietos adolescentes (11,0%).

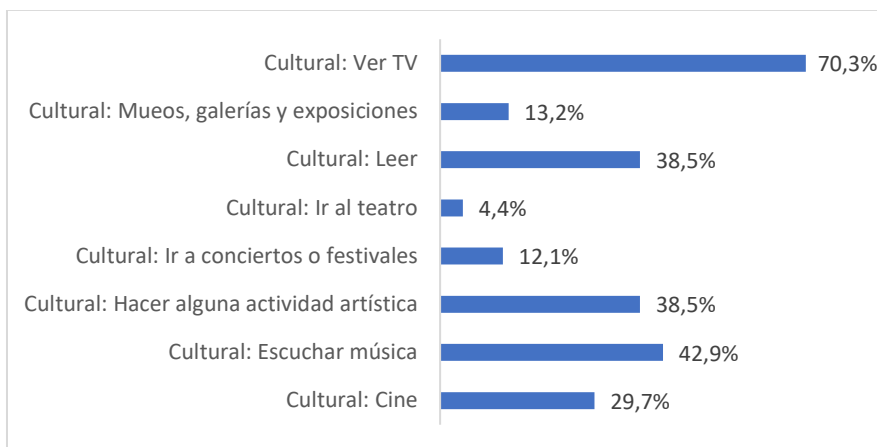
Figura 1. Tipos de actividades de ocio compartidas entre abuelos y nietos adolescentes



El ocio cultural compartido entre abuelos y nietos es fundamentalmente ocio de hogar. Ver la televisión es la actividad cultural más compartida entre abuelos y nietos (70,3%) a casi 30 puntos porcentuales se encuentra escuchar música (42,9%). Leer y hacer actividades artísticas son las otras dos actividades culturales más compartidas.

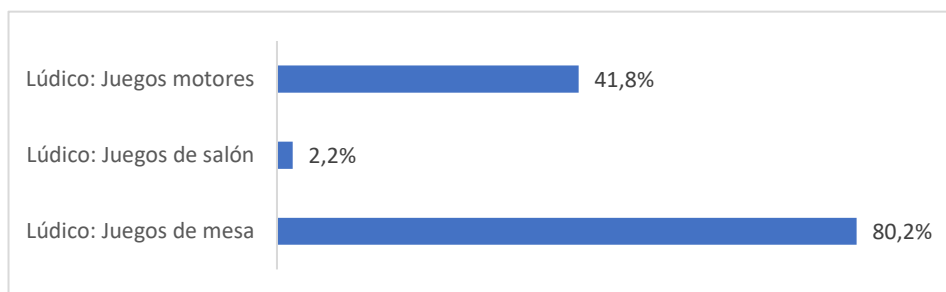
Ir al teatro (4,4%), conciertos o festivales (12,1%), visitar museos, galerías o exposiciones (13,2%), actividades culturales necesariamente celebradas en centros de cultura, son las actividades culturales menos practicadas con los adolescentes de la familia.

Figura 2. *Actividades culturales compartidas entre abuelos y nietos adolescentes*



Si bien, en su conjunto, las actividades culturales son las más compartidas de forma intergeneracional en familia, descendiendo a un análisis por tipo concreto de actividad, se identifica a los juegos de mesa como la actividad de ocio por excelencia practicada por los abuelos en compañía de sus nietos (80,2%).

Figura 3. *Actividades lúdicas compartidas entre abuelos y nietos adolescentes*



Solo hay 4 tipos de actividades de ocio compartidas por más de la mitad de los abuelos con sus nietos adolescentes de entre 11 y 12 años. A las ya identificadas (juegos de mesa y ver la televisión), se suman ir a fiestas tradicionales (61,5%) y salir a tomar algo (61,5%).

Tabla 1. *Tipología de actividades de ocio compartidas entre abuelos y nietos adolescentes*

| Tipología de ocio                             |       |
|---|-------|
| Lúdico: Juegos de mesa                        | 80,2% |
| Cultural: Ver TV                              | 70,3% |
| Festivas: Ir a fiestas tradicionales          | 61,5% |
| Festivas: Salir a tomar algo                  | 61,5% |
| Ambiental: Cuidar plantas o huerto            | 42,9% |
| Ambiental: Viajar                             | 42,9% |
| Cultural: Escuchar música                     | 42,9% |
| Lúdico: Juegos motores                        | 41,8% |
| Otros: Ir de compras                          | 39,6% |
| Cultural: Hacer alguna actividad artística    | 38,5% |
| Cultural: Leer                                | 38,5% |
| Físicas: AFD sin oposición                    | 36,3% |
| Cultural: Cine                                | 29,7% |
| Ambiental: Excursiones                        | 25,3% |
| Físicas: Asistencia a espectáculos deportivos | 22,0% |
| Ambiental: Cuidar animales                    | 20,9% |
| Cultural: Museos, galerías y exposiciones     | 13,2% |
| Cultural: Ir a conciertos o festivales        | 12,1% |
| Digital: Juegos tecnológicos                  | 11,0% |
| Físicas: AFD 1 vs 1                           | 11,0% |
| Otros   | 8,8%  |
| Otros: Coleccionar algo                       | 7,7%  |
| Digital: Redes Sociales                       | 6,6%  |
| Digital: Navegar por Internet                 | 5,5%  |
| Cultural: Ir al teatro                        | 4,4%  |
| Físicas: AFD por equipos                      | 3,3%  |
| Ambiental: Pescar o cazar                     | 2,2%  |
| Lúdico: Juegos de salón                       | 2,2%  |
| Solidarias: Asociacionismo o voluntariado     | 1,1%  |

Los abuelos se sienten totalmente satisfechos con el ocio que comparten con sus nietos. Se obtiene una media global de  $4,74 \pm 0,45$  sobre 5. En general, repetirían el ocio que comparten con sus nietos tal y como es hasta ahora ( $M = 4,71 \pm 0,742$  sobre 5).

La comparación de medias a través de la prueba T para muestras independientes muestra diferencias significativas entre la satisfacción que muestran abuelas y abuelos con el ocio compartido con sus nietas y nietos cuando comparten actividades culturales o lúdicas, pero no con el resto de actividades compartidas.

Quienes comparten actividades culturales ( $M_{Si\_culturales} = 4,500 \pm 0,61222$ ,  $M_{No\_culturales} = 4,8500 \pm 0,31310$ ,  $p = ,003$ ) o lúdicas ( $M_{Si\_lúdicas} = 4,5462 \pm 0,52629$ ,  $M_{No\_lúdicas} = 4,8290 \pm 0,40464$ ,  $p = ,009$ ) se encuentran significativamente menos satisfechos que quienes no comparten este tipo de actividades (tabla 2).

Tabla 2. *Satisfacción con el ocio compartido con nietas y nietos. Comparación de medias de quienes comparten cada tipo de actividades de ocio con el resto*

| Tipo de actividades de ocio | N    | Media Satisfacción global | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|-----------------------------|------|---------------------------|----------------|-------------------------|-------|
| Actividades Culturales      | Si83 | 4,5000                    | ,61222         | ,11570                  | ,003* |
|                             | No8  | 4,8600                    | ,31310         | ,04042                  |       |
| Actividades Digitales       | Si10 | 4,8000                    | ,28284         | ,20000                  | ,433  |
|                             | No81 | 4,7442                    | ,46390         | ,05002                  |       |
| Actividades Lúdicas         | Si79 | 4,5462                    | ,52629         | ,10321                  | ,009* |
|                             | No12 | 4,8290                    | ,40464         | ,05139                  |       |
| Actividades Físicas         | Si47 | 4,7385                    | ,38630         | ,10714                  | ,477  |
|                             | No44 | 4,7467                    | ,47344         | ,05467                  |       |
| Actividades Ambientales     | Si66 | 4,6400                    | ,56791         | ,12699                  | ,123  |
|                             | No25 | 4,7765                    | ,42254         | ,05124                  |       |
| Actividades Festivas        | Si64 | 4,7294                    | ,37377         | ,09065                  | ,437  |
|                             | No27 | 4,7493                    | ,48014         | ,05698                  |       |
| Actividades Solidarias      | Si1  | 4,0000                    |                |                         | ,     |
|                             | No90 | 4,7540                    | ,45515         | ,04880                  |       |
| Otras Actividades           | Si46 | 4,6833                    | ,65204         | ,18823                  | ,309  |
|                             | No45 | 4,7553                    | ,42658         | ,04893                  |       |



Existen diferencias significativas en cuanto a su disposición a repetir las actividades de ocio que comparten con sus nietos tal y como son ahora cuando comparten actividades culturales, ambientales y ecológicas o festivas y celebraciones, pero no con el resto de actividades compartidas.

Quienes comparten actividades culturales ( $M_{Si\_culturales} = 4,68 \pm 0,768$ ,  $M_{No\_culturales} = 5,00 \pm 0,000$ ,  $p = ,001$ ) se encuentran significativamente más dispuestos a cambiar la forma en que comparten ocio con sus nietos que quienes no comparten este tipo de actividades (tabla 3). Compartir actividades ambientales y ecológicas ( $M_{Si\_ambientales} = 4,86 \pm 0,464$ ,  $M_{No\_ambientales} = 4,29 \pm 1,122$ ,  $p = ,023$ ) o festivas y de celebraciones ( $M_{Si\_festivas} = 4,88 \pm 0,454$ ,  $M_{No\_festivas} = 4,28 \pm 1,100$ ,  $p = ,007$ ) se asocia significativamente con una mayor disposición a mantener la forma en que comparten ocio con sus nietos (tabla 3).

Tabla 3. *En el futuro el ocio compartido con nietos lo repetiría tal y como es ahora. Comparación de medias de quienes comparten cada tipo de actividades de ocio con el resto*

| Tipo de actividades de ocio | N  | Media En el futuro<br>el ocio compartido<br>con mis nietos lo<br>repetiría tal y como<br>es ahora |       |       | Desv. es-<br>tándar | Media de<br>error estándar | p |
|-----------------------------|----|---|-------|-------|---------------------|----------------------------|---|
|                             |    | Media   | Desv. | Desv. |                     |                            |   |
| Actividades Culturales      | Sí | 83  | 4,68  | ,768  |                     |                            |   |
|                             | No | 8   | 5,00  | ,000  |                     |                            |   |
| Actividades Digitales       | Sí | 10  | 4,20  | 1,229 |                     |                            |   |
|                             | No | 81  | 4,77  | ,639  |                     |                            |   |
| Actividades Lúdicas         | Sí | 79  | 4,70  | ,727  |                     |                            |   |
|                             | No | 12  | 4,75  | ,866  |                     |                            |   |
| Actividades Físicas         | Sí | 47  | 4,57  | ,524  |                     |                            |   |
|                             | No | 44  | 4,83  | ,914  |                     |                            |   |
| Actividades Ambientales     | Sí | 66  | 4,86  | ,464  |                     |                            |   |
|                             | No | 25  | 4,29  | 1,122 |                     |                            |   |
| Actividades Festivas        | Sí | 64  | 4,88  | ,454  |                     |                            |   |
|                             | No | 27  | 4,28  | 1,100 |                     |                            |   |
| Actividades Solidarias      | Sí | 1   | 4,00  |       |                     |                            |   |
|                             | No | 90  | 4,72  | ,742  |                     |                            |   |
| Otras Actividades           | Sí | 46  | 4,80  | ,654  |                     |                            |   |
|                             | No | 45  | 4,60  | ,821  |                     |                            |   |

La prueba T para muestras independientes con cada una de las actividades culturales resalta que los abuelos y abuelas que escuchan música con sus nietas

y nietos son los que más satisfechos se encuentran con el ocio que comparte con sus nietos ( $M_{\text{Si\_escuchan\_música}} = 4,9818 \pm 0,06030$ ,  $M_{\text{No\_escuchan\_música}} = 4,7117 \pm 0,48177$ ,  $p = ,001$ ). Ninguna otra actividad cultural muestra diferencias significativas (tabla 4).

Tabla 4. *Satisfacción con el ocio compartido con nietas y nietos. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad cultural con el resto*

| Tipo de actividades culturales | N    | Media Satisfacción global | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|--------------------------------|------|---------------------------|----------------|-------------------------|-------|
| Ver Televisión                 | Si64 | 4,6667                    | ,37594         | ,08204                  | ,186  |
|                                | No27 | 4,7701                    | ,48274         | ,05898                  |       |
| Escuchar Música                | Si39 | 4,9818                    | ,06030         | ,01818                  | ,001* |
|                                | No52 | 4,7117                    | ,48177         | ,05490                  |       |
| Cine                           | Si27 | 4,9500                    | ,10000         | ,05000                  | ,183  |
|                                | No64 | 4,7357                    | ,46792         | ,05105                  |       |
| Ir al Teatro                   | Si4  | 4,2000                    | ,              | ,                       | ,117  |
|                                | No87 | 4,7517                    | ,45848         | ,04915                  |       |
| Museos, galerías y expo.       | Si12 | 4,7455                    | ,45961         | ,04899                  | ,113  |
|                                | No79 | 4,                        | ,              | ,                       |       |
| Actividades Artísticas         | Si35 | 4,5846                    | ,64011         | ,17754                  | ,087  |
|                                | No56 | 4,7733                    | ,42021         | ,04852                  |       |
| Ir a conciertos o festivales   | Si11 | 4,5429                    | ,82231         | ,31080                  | ,254  |
|                                | No80 | 4,7630                    | ,41846         | ,04650                  |       |
| Leer                           | Si35 | 4,3833                    | ,80660         | ,23285                  | ,051  |
|                                | No56 | 4,8026                    | ,35401         | ,04061                  |       |

Destaca significativamente que quienes escuchan música ( $M_{\text{Si\_escuchan\_música}} = 5,00 \pm 0,000$ ,  $M_{\text{No\_escuchan\_música}} = 4,48 \pm 1,931$ ,  $p = ,001$ ), van al cine ( $M_{\text{Si\_cine}} = 4,96 \pm 0,192$ ,  $M_{\text{No\_cine}} = 4,60 \pm 0,858$ ,  $p = ,001$ ) y de museos, galerías y exposiciones ( $M_{\text{Si\_museos}} = 5,00 \pm 0,000$ ,  $M_{\text{No\_museos}} = 4,66 \pm 0,788$ ,  $p = ,001$ ) con nietas y nietos se encuentran significativamente más dispuestos a mantener la forma en que comparten ocio con sus nietos que quienes no comparten este tipo de actividades (tabla 5).

Tabla 5. *En el futuro el ocio compartido con nietos lo repetiría tal y como es ahora. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad cultural con el resto*

| Tipo de actividades culturales |    | N    | Media En el futuro el ocio compartido con mis nietos lo repetiría tal y como es ahora | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|--------------------------------|----|------|---|----------------|-------------------------|-------|
| Ver Televisión                 | Sí | 64   | 4,75  | ,695           | ,088                    | ,246  |
|                                | No | 27   | 4,62  | ,852           | ,167                    |       |
| Escuchar Música                | Sí | 39   | 5,00  | ,000           | ,000                    | ,001* |
|                                | No | 52   | 4,48  | ,931           | ,132                    |       |
| Cine                           | Sí | 27   | 4,96  | ,192           | ,037                    | ,001* |
|                                | No | 64   | 4,60  | ,858           | ,109                    |       |
| Ir al Teatro                   | Sí | 4    | 4,75  | ,500           | ,250                    | ,454  |
|                                | No | 87   | 4,71  | ,753           | ,082                    |       |
| Museos, galerías y expo.       | Sí | 12   | 5,00  | ,000           | ,000                    | ,001* |
|                                | No | 79   | 4,66  | ,788           | ,090                    |       |
| Actividades Artísticas         | Sí | 35   | 4,70  | ,750           | ,127                    | ,474  |
|                                | No | 56   | 4,71  | ,743           | ,101                    |       |
| Ir a conciertos o festivales   | Sí | 11   | 4,70  | ,949           | ,300                    | ,486  |
|                                | No | 4,71 | ,719  | ,081           | 4,71                    |       |
| Leer                           | Sí | 35   | 4,69  | ,758           | ,128                    | ,411  |
|                                | No | 56   | 4,72  | ,738           | ,100                    |       |

Los abuelos y abuelas que junto con sus nietos cuidan plantas o huerto se sienten significativamente más satisfechos que quienes no ejercitan estas actividades junto a sus nietos ( $M_{\text{Sí}_\text{cuidar}_\text{plantas}} = 4,9750 \pm 0,07071$ ,  $M_{\text{No}_\text{cuidar}_\text{plantas}} = 4,7225 \pm 0,47573$ ,  $p = ,001$ ). Ninguna otra actividad física muestra diferencias significativas (tabla 6).

Tabla 6. *Satisfacción con el ocio compartido con nietas y nietos. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad ambiental con el resto*

| Tipo de actividades ambientales | N    | Media Satisfacción global | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|---------------------------------|------|---------------------------|----------------|-------------------------|-------|
| Viajar                          | Si39 | 4,6800                    | ,30332         | ,13565                  | ,373  |
|                                 | No52 | 4,7494                    | ,46836         | ,05141                  |       |
| Excursiones.                    | Si23 | 4,6833                    | ,41304         | ,11924                  | ,309  |
|                                 | No68 | 4,7553                    | ,46830         | ,05372                  |       |
| Pescar o cazar                  | Si2  | 4,6454                    | ,14256         | ,09323                  | ,267  |
|                                 | No89 | 4,7455                    | ,45961         | ,04899                  |       |
| Cuidar animales                 | Si19 | 4,3600                    | ,97365         | ,43543                  | ,201  |
|                                 | No72 | 4,7687                    | ,41021         | ,04503                  |       |
| Cuidar plantas o huerto         | Si39 | 4,9750                    | ,07071         | ,02500                  | ,001* |
|                                 | No52 | 4,7225                    | ,47573         | ,05319                  |       |

Los abuelos y abuelas que junto con sus nietos viajan ( $M_{Si\_viajar} = 4,92 \pm 0,270$ ,  $M_{No\_viajar} = 4,54 \pm 0,930$ ,  $p = ,001$ ), van de excursión ( $M_{Si\_excursión} = 4,87 \pm 0,344$ ,  $M_{No\_excursión} = 4,65 \pm 0,832$ ,  $p = ,042$ ) y cuidan plantas o huerto ( $M_{Si\_cuidar\_plantas} = 5,00 \pm 0,000$ ,  $M_{No\_cuidar\_plantas} = 4,49 \pm 0,925$ ,  $p = ,001$ ) muestran mayor disposición a mantener la forma en que comparten el ocio con sus nietos (tabla 7).

*Tabla 7. En el futuro el ocio compartido con nietos lo repetiría tal y como es ahora. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad ambiental con el resto*

| Tipo de actividades ambientales | N    | Media En el futuro el ocio compartido con mis nietos lo repetiría tal y como es ahora | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|---------------------------------|------|---|----------------|-------------------------|-------|
| Viajar                          | Sí39 | 4,92  | ,270           | ,043                    | ,004* |
|                                 | No52 | 4,54  | ,930           | ,132                    |       |
| Excursiones.                    | Sí23 | 4,87  | ,344           | ,072                    | ,042* |
|                                 | No68 | 4,65  | ,832           | ,102                    |       |
| Pescar o cazar                  | Sí2  | 5,00  | ,000           | ,000                    | ,288  |
|                                 | No89 | 4,70  | ,749           | ,080                    |       |
| Cuidar animales                 | Sí19 | 4,79  | ,713           | ,164                    | ,296  |
|                                 | No72 | 4,69  | ,753           | ,090                    |       |
| Cuidar plantas o huerto         | Sí39 | 5,000   | ,000           | ,000                    | ,001* |
|                                 | No52 | 4,49  | ,925           | ,129                    |       |

Compartir actividades festivas no se asocia a una mayor o menor satisfacción con el ocio compartido entre ambas generaciones (tabla 8).

*Tabla 8. Satisfacción con el ocio compartido con nietas y nietos. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad festiva con el resto*

| Tipo de actividades festivas | N     | Media Satisfacción global | Desv. estándar | Media de error estándar | p    |
|------------------------------|-------|---------------------------|----------------|-------------------------|------|
| Salir a tomar algo           | Sí 35 | 4,7125                    | ,37925         | ,09481                  | ,377 |
| No                           | 56    | 4,7528                    | ,47766         | ,05629                  |      |
| Ir a fiestas tradicionales   | Sí 35 | 4,7571                    | ,37767         | ,10094                  | ,459 |
| No                           | 56    | 4,7432                    | ,47573         | ,05530                  |      |

Sin embargo, tanto salir a tomar algo ( $M_{Si\_tomar\_algo} = 4,91 \pm 0,288$ ,  $M_{No\_tomar\_algo} = 4,36 \pm 1,084$ ,  $p = ,004$ ), como ir a fiestas tradicionales ( $M_{Si\_fiestas} =$

$4,88 \pm 0,470$ ,  $M_{\text{No\_fiestas}} = 4,42 \pm 1,001$ ,  $p = ,010$ ), se asocia a una mayor disposición a mantener el ocio con sus nietos tal y como es ahora (tabla 9).

Tabla 9. *En el futuro el ocio compartido con nietos lo repetiría tal y como es ahora y nietos. Comparación de medias de quienes comparten alguna actividad festiva con el resto*

| Tipo de actividades festivas | N    | Media En el futuro el ocio compartido con mis nietos lo repetiría tal y como es ahora | Desv. estándar | Media de error estándar | p     |
|------------------------------|------|---|----------------|-------------------------|-------|
| Salir a tomar algo           | Si35 | 4,91  | ,288           | ,038                    | ,004* |
|                              | No56 | 4,36  | 1,084          | ,189                    |       |
| Ir a fiestas tradicionales   | Si35 | 4,88  | ,470           | ,063                    | ,010* |
|                              | No56 | 4,42  | 1,001          | ,174                    |       |

#### IV. DISCUSIÓN

Compartir tiempo de ocio es una práctica habitual para los abuelos y sus nietos adolescentes, estableciéndose las actividades vinculadas al ocio cultural y lúdico en las más ejercitadas, mientras que las relacionadas con el ocio solidario y digital apenas tienen presencia en la cotidianidad intergeneracional, lo que se sitúa en sintonía con hallazgos obtenidos por estudios previos (González-Bernal y De la Fuente, 2008; Tyszkowa, 2005). Teniendo en cuenta que investigaciones recientes sustentan que la tecnología tiene un papel potencialmente significativo en el apoyo a la conectividad intergeneracional y en la activación de redes de solidaridad (Ayuso et al., 2020; Reis et al., 2021), han de considerarse las posibilidades de expandir el papel de la tecnología en los programas intergeneracionales (Sánchez, et al. 2015); incluso, se subraya la relevancia de la implementación de estos programas para obtener modelos a nivel internacional asentados en los resultados de las investigaciones que contribuyan al bienestar de todas las personas involucradas (Canedo et al., 2014; Canedo et al., 2018).

Por otra parte, la literatura científica confirma que, si bien la satisfacción que las relaciones entre abuelos y nietos aportan a ambas generaciones está condicionada por diversos factores como la frecuencia o cantidad del tiempo compartido (Bates y Taylor, 2012; Glaser et al., 2013; Grundy et al., 2012; Hicks et

al., 2016; Reitzes y Mutran, 2004) en general, el bienestar y la satisfacción que producen estos encuentros es alto (Kim et al., 2017; Sattar et al., 2019) evidenciando el presente estudio que las experiencias de ocio compartidas entre abuelos y nietos se asocian con niveles muy elevados de satisfacción. Resulta curioso que son justo los dos tipos de actividades más compartidas, actividades culturales y lúdicas, las que generan una satisfacción significativamente inferior. No obstante, se destaca que escuchar música es la actividad cultural compartida que mayor satisfacción produce a los abuelos. Esto sitúa a la música como la actividad cultural intergeneracional por excelencia. El elevado grado de satisfacción que produce a los abuelos se suma con los contrastados efectos positivos sobre las funciones cognitivas y emocionales (Custodio y Cano-Campos, 2017). Estos resultados se matizan ligeramente respecto a la repetición de dicho ocio en el futuro, donde el nivel de determinación es ligeramente inferior a la satisfacción general.

Además, este estudio evidencia algunas diferencias sobre la forma en la que a los abuelos les gustaría compartir ocio en un futuro con sus nietos adolescentes. En concreto, los mayores que comparten experiencias ambientales y ecológicas, así como actividades festivas y celebraciones, manifiestan claramente una mayor disposición a repetir la forma en la que compartirían su ocio en el futuro, que quienes no participan conjuntamente en este tipo de actividades. Especialmente, destacan significativamente en este sentido actividades como viajar, ir de excursión o cuidar plantas o huerto, salir a tomar algo e ir a fiestas tradicionales. Resultados que satisfacen debido a los alarmantes datos que señalan un distanciamiento de los adolescentes respecto a este tipo de iniciativas (Edwards y Larson, 2020) y desde la certeza de que estas tipologías del ocio son susceptibles de favorecer el desarrollo humano y sostenible (Cuenca, 2016). Tanto agencias de viajes, como los centros educativos y de ocio, podrían aprovechar el potencial de estas actividades para añadir enriquecimiento a mayores y pequeños, fortaleciendo al mismo tiempo los vínculos intergeneracionales familiares.

En el lado opuesto se encuentran quienes comparten ocio cultural, que estarían más dispuestos a cambiar la forma en la que participan del ocio con sus nietos, pues se sienten menos satisfechos con el disfrute del ocio mediante entornos culturales. Dentro de las actividades culturales, una excepción es la práctica de escuchar música, ir al cine y a museos, galerías y exposiciones que se asocian con una mayor disposición a mantener el ocio compartido tal y como vienen haciéndolo hasta ahora. Esta última actividad, ir a museos, galerías y exposiciones, tan solo es compartido por uno de cada siete abuelos. Los gestores culturales son buenísimos aliados para estimular e impulsar esta actividad intergeneracional familiar.

Las conclusiones de este estudio ayudan a la comprensión de la etapa previa a la juventud, ofreciendo claves susceptibles de optimizar el bienestar personal e intergeneracional. Se discute si la excepcionalidad de la situación sobrevenida por el COVID-19 ha provocado alteraciones importantes en la relación abuelos-nietos, con la consiguiente necesidad de continuar esta línea de investigación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, R.A., Valdemoros, M.A. y Martínez-Villar, J.M. (2021). Ocio ambiental intergeneracional y envejecimiento activo. *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas*, 60, 121-142. [https://doi.org/10.46583/edetania\\_2021.60.853](https://doi.org/10.46583/edetania_2021.60.853)
- Ayuso, L., Requena, F., Jiménez-Rodríguez, O. y Khamis, N. (2020). The Effects of COVID-19 Confinement on the Spanish Family: Adaptation or Change? *Journal of Comparative Family Studies*, 51(3-4), 274-287. <https://doi.org/10.3138/jcfs.51.3-4.004>
- Bates, J.S. y Taylor, A.C. (2012). Grandfather involvement and aging men's mental health. *American Journal of Men's Health*, 6(3), 229-223.
- Bates, J., Taylor, A.C. y Stanfield, H. (2018). Variations in grandfathering: Characteristics of involved, passive, and disengaged grandfathers. *Contemporary Social Science: Journal of the Academy of Social Sciences*, 13(2), 1-16. <https://doi.org/10.1080/21582041.2018.1433868>
- Ben Shlomo, S. (2014). What makes new grandparents satisfied with their lives? *Stress and Health*, 30(1), 23-33.
- Buchanan, A. (2017). Changing roles of grandparents in the United Kingdom; the emergence of the 'new' grandfather. En D. Shwalb y Z. Hossain (Eds.), *Grandparents in cultural context* (Chapter 6). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315642284>
- Buchanan, A. y Rotkirch, A. (2018). Twenty-first century grandparents: global perspectives on changing roles and consequences. *Journal of the Academy of Social Sciences*, 13, 131-144. <https://doi.org/10.1080/21582041.2018.1467034>
- Burton, L. y Bengston, V.L. (1985). Black grandmothers: Issues of timing and continuity of roles. En V.L. Robertson Bengston y J.F. (Eds.), *Grandparenthood* (pp. 61-77). Sage.
- Canedo, A., García, J.N. y Pacheco, D.I. (2014). Educación intergeneracional de forma virtual. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*. IN-FAD Revista de Psicología, 1(3), 345-352. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2014.n1.v3.512>



- Canedo, A., Pachero, D.I., García, J.N. y Gonçalves, S.R. (2018). Promoción del vínculo intergeneracional a través de los medios digitales. *International Journal of Developmental and Educational Psychology, INFAD Revista de Psicología*, 2, 131-138.
- Condon J., Luszcz M. y McKee I. (2020). First-Time Grandparents' Role Satisfaction and Its Determinants. *International Journal of Aging and Human Development*, 91(3), 340–355. <https://doi.org/10.1177%2F0091415019882005>
- Cuenca, M. (2016). Las culturas del ocio. *Revista Brasileira de Estudos do Lazer*, 3(1), 3-19.
- Custodio, N. y Cano-Campos, M. (2017). Efectos de la música sobre las funciones cognitivas. *Revista de Neuro-psiquiatría*, 80(1). <http://dx.doi.org/10.20453/rnp.v80i1.3060>
- Danielsbacka, M. y Tanskanen, A. (2016). Grandfather involvement in Finland: Impact of divorce, remarriage, and widowhood. En A. Buchanan y A. Rotkirch (Eds.), *Grandfathers: Global perspectives* (pp. 183–198). Palgrave Macmillan.
- Declaración del Consejo sobre el Año Europeo del Envejecimiento Activo y de la Solidaridad Intergeneracional (2012): estrategia futura. Bruselas.
- Díaz, A., Pérez, J. y Ortega, T. (2020). Relaciones intergeneracionales para un envejecimiento activo y satisfactorio/Intergenerational relationships for active and satisfactory aging. *Novedades en Población* (número especial), 91-104.
- Dubas, J.S. (2001). How gender moderates the grandparent-grandchild relationship. *Journal of Family Issues*, 22(4), 478–492.
- Edwards, R.C. y Larson, B.M.H. (2020). When screens replace backyards: strategies to connect digital-media-oriented young people to nature. *Environmental Education Research*, 26(7), 950-968. <https://doi.org/10.1080/13504622.2020.1776844>.
- Glaser, K., Price, D., Ribe, E., di Gess, G. y Tinker, A. (2013). Grandparenting in Europe. Grandparents Plus (2018). Recuperado de: <https://www.grandparentsplus.org.uk/what-is-kinshipcare>
- González Bernal, J.J. y De la Fuente Anuncibay, R. (2008). Relevancia psico-socio-educativa de las relaciones generacionales abuelo-nieto. *Revista Española de Pedagogía*, 239, 103-118.
- Grundy, E.M., Albala, C., Allen, E., Dangour, A.D., Elbourne, D. y Uauy, R. (2012). Grandparenting and psychosocial health among older Chileans: A longitudinal analysis. *Aging & Mental Health*, 16(8), 1047-1057.
- Henderson, T. L., Dinh, M., Morgan, K. y Lewis, J. (2017). Alaska Native Grandparents Rearing Grandchildren. *Journal of Family Issues*, 38(4), 547-572. <https://doi.org/10.1177/0192513X15597292>
- Herrera, M.S., Galkuté, M., Fernández, M.B. y Elgueta, R. (2022). Grandparent-grandchild relationships, generativity, subjective well-being and self-rated health of older people in Chile. *Social Science and Medicine*, 296(114786). <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2022.114786>

- Hicks Patrick, J., Nadorff, D. y Blake, V. (2016). Physical health of custodial and caregiving grandfathers in North America. En A. Buchanan y A. Rotkirch (Eds.), *Grandfathers: Global Perspectives* (pp. 201–214). Palgrave Macmillan.
- Hilbrand, S., Coall, D.A., Meyer, A.H., Gerstorf, D. y Hertwig, R. (2017). A prospective study of associations among helping, health, and longevity. *Social science & medicine* (1982), 187, 109–117. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.06.035>
- Horsfall, B. y Dempsey, D. (2015). Grandparents doing gender: Experiences of grandmothers and grandfathers caring for grandchildren in Australia. *Journal of Sociology*, 51(4), 1070–1084. <https://doi.org/10.1177/1440783313498945>
- Kim, H.J., Kang, H. y Johnson-Motoyama, M. (2017). The psychological well-being of grandparents who provide supplementary grandchild care: A systematic review. *Journal of Family Studies*, 23, 118–141. <http://dx.doi.org/10.1080/13229400.2016.1194306>
- Luna, S., Ramos, P. y Rivera, F. (2016). Coping strategies, stress and health of grandmothers caring for ascending and descending relatives. *Studies in Psychology*, 37(1), 90–114. <https://doi.org/10.1080/02109395.2015.1122435>
- Martínez, A.L., Bote, M. y Clemente, J.A. (2019). Una aproximación a las emociones positivas generadas en las relaciones intergeneracionales: principales determinantes que inciden en la felicidad y bienestar de los mayores. *Debates en Sociología*, 49, 35–53.
- Mendoza, A.N., Fruhauf, C.A. y MacPhee, D. (2020). Grandparent Caregivers' Resilience: Stress, Support, and Coping Predict Life Satisfaction. *International Journal of Aging and Human Development*, 91(1), 3–20. <https://doi.org/10.1177%2F0091415019843459>
- Moore, S.M. y Rosenthal, D.A. (2015). Personal growth, grandmother engagement and satisfaction among non-custodial grandmothers. *Aging & Mental Health*, 19(2), 136–143.
- Neugarten, B. y Weinstein K. (1964). The changing american grandparent. *Journal of Marriage and the Family*, 26, 199–204.
- Ponce de León, A., Valdemoros, M.A., Sanz, E., Sáenz de Jubera, M. y Alonso, R.A. (2021). Ocio ambiental-ecológico compartido entre abuelos/as y nietos/as. *TERRA. Revista de Desarrollo Local*, 8, 231–252. <https://doi.org/10.7203/terra.8.20363>
- Reis, L., Mercer, K. y Boger, J. (2021). Technologies for fostering intergenerational connectivity and relationships: Scoping review and emergent concepts. *Technology in Society*, 64, 101494. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101494>
- Reitzes, D.C. y Mutran, E.J. (2004). Grandparenthood: Factors influencing frequency of grandparent-grandchildren contact and grandparent role satisfaction. *Journal of Gerontology: Series B, Psychological Sciences and Social Sciences*, 59B(1), S9–S16.

- Sáenz de Jubera, M., Alonso, R.A., Ponce de León, A. y de Juanas, A. (2019). Perfil de las familias españolas en las que conviven tres generaciones. *Cauriensa: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14, 453-473. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.453>
- Sánchez, M., Kaplan, M. y Bradley, L. (2015). Usando la tecnología para conectar las generaciones consideraciones sobre forma y función. *Comunicar: Revista científica iberoamericana de comunicación y educación*, 45, 95-104.
- Sánchez, H., Zambrano, J. y Sosa, F. (2021). Relaciones intergeneracionales del adulto mayor en la familia actual: una mirada contextual. *Revista Científica Arbitrada en Investigaciones de la Salud GESTAR*, 4, 143-158. <https://doi.org/10.46296/gt.v4i8edesp.0037>
- Sattar, R. A. (2019). Role for Grandparents? Child Welfare at the Heart of Work-Life Balance. *Frontiers*, 4, 8-10. <https://journals.le.ac.uk/ojs1/index.php/frontier/article/view/3180>
- Silverstein, M. y Marengo, A. (2001). How Americans enact the grandparent role across the family life course. *Journal of Family Issues*, 22(4), 493-522.
- Somary, K. y Stricker, G. (1998). Becoming a grandparent: A longitudinal study of expectations and early experiences as a function of sex and lineage. *The Gerontologist*, 38(1), 53-61.
- Thiele, D.M. y Whelan, T.A. (2008). The relationship between grandparent satisfaction, meaning, and generativity. *International Journal of Aging and Human Development*, 66(1), 21-48.
- Thomas, J.L. (1989). Gender and perceptions of grandparenthood. *The International Journal of Aging and Human Development*, 29(4), 269-282.
- Tyszkowa, M. (2005). The role of grandparents in the development of grandchildren as perceived by adolescents and young adults in Poland. En P. K. Smith (Eds.), *The psychology of grandparenthood: An international perspective* (pp.49-65). Routledge.
- Valdemoros, M.A., Sáenz de Jubera, M., Alonso, R.A., Medrano, C., y Santamaría, M. (2022). Ocio lúdico-cultural y relaciones intergeneracionales. *Human Review. International Humanities Review*, 11, 1-17. <https://doi.org/10.37467/revhuman.v11.4378>
- Wang, C.D.C., Hayslip, B., Sun, Q. y Zhu, W. (2019). Grandparents as the Primary Care Providers for Their Grandchildren: A Cross-Cultural Comparison of Chinese and U.S. Samples. *International Journal of Aging and Human Development*, 89(4), 331-355. <https://doi.org/10.1177%2F0091415018824722>
- Xu, Y., Wu, Q., Jedwab, M. y Levkoff, S.E. (2022). Understanding the Relationships between Parenting Stress and Mental Health with Grandparent Kinship Caregivers' Risky Parenting Behaviors in the Time of COVID-19. *Journal of Family Violence*, 37(5), 847-859. <https://doi.org/10.1007/s10896-020-00228-3>

- Young, C. y Denson, L.A. (2014). Psychological health and provision of grandchild care in non-custodial ‘baby boomer’ grandparents. *Journal of Family Studies*, 20(1), 88-100.

Eva Sanz Arazuri

Departamento de Ciencias de la Educación

Universidad de La Rioja

Edificio Vives

Calle Luis de Ulloa, 2

26002, Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0003-3035-8751>

María Ángeles Valdemoros San Emeterio

Departamento de Ciencias de la Educación

Universidad de La Rioja

Edificio Vives

Calle Luis de Ulloa, 2

26002, Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0002-7389-4039>

Rosa Ana Alonso Ruiz

Departamento de Ciencias de la Educación

Universidad de La Rioja

Edificio Vives

Calle Luis de Ulloa, 2

26002, Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0003-3215-578X>

Magdalena Sáenz de Jubera Ocón

Departamento de Ciencias de la Educación

Universidad de La Rioja

Edificio Vives

Calle Luis de Ulloa, 2

26002, Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0001-8086-907X>

Ana Ponce de León Elizondo

Departamento de Ciencias de la Educación

Universidad de La Rioja

Edificio Vives

Calle Luis de Ulloa, 2

26002, Logroño (España)

<https://orcid.org/0000-0003-4622-8062>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1313>

## **VALORES DEL OCIO FAMILIAR EN CONTEXTOS URBANOS Y RURALES. UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO**

### ***FAMILY LEISURE VALUES IN URBAN AND RURAL CONTEXTS. A GENDER PERSPECTIVE***

M<sup>a</sup> ÁNGELES HERNÁNDEZ-PRADOS  
*Universidad Politécnica de Madrid*

JOSÉ SANTIAGO ÁLVAREZ-MUÑOZ  
*Universidad de Castilla La Mancha*

Recibido: 2-3-2024

Aceptado: 22-3-2024

#### **RESUMEN**

Otros contextos no escolares, como la familia, están adquiriendo relevancia en la preparación para la vida desde la enseñanza de los valores, empleando todas las posibilidades experienciales que en ella se brindan como es el caso del ocio familiar. El principal objetivo del estudio es conocer los valores fomentados en el ocio familiar desde la perspectiva de los adolescentes y su inferencia de la variable del contexto de residencia y el género. Para ello, una muestra total de 1055 estudiantes de Educación Secundaria Obligatoria de la Región de Murcia seleccionó la incidencia o no, desde su ocio familiar, de un listado de 12 valores. Los resultados muestran una fuerte significación del contexto de residencia, a favor de aquellos adolescentes de entornos urbanos, sin embargo, el género en función del área urbano-rural no presenta un valor predictivo relevante. A partir de los hallazgos, se pone de manifiesto la necesidad de reforzar, desde entornos

formales, no formales e informales, la orientación y acompañamiento de familias y adolescentes para un mayor aprovechamiento del ocio familiar como recurso educativo.

*Palabras clave:* adolescentes; área rural; área urbana; educación en valores; familia; género; ocio.

#### ABSTRACT

Other non-school contexts, such as the family, are acquiring relevance in the preparation for life from the teaching of values, using all the experiential possibilities offered therein, as is the case of family leisure. The main objective of the study is to find out the values promoted in family leisure from the perspective of adolescents and their inference from the variable of the context of residence and gender. For this purpose, a total sample of 1055 students of Compulsory Secondary Education in the Region of Murcia selected the incidence or not, from their family leisure, of a list of 12 values. The results show a strong significance of the context of residence, in favour of those adolescents from urban environments; however, gender according to the urban-rural area does not present a relevant predictive value. Based on the findings, the need to reinforce, from formal, non-formal and informal settings, the guidance and accompaniment of families and adolescents for a better use of family leisure as an educational resource is highlighted.

*Keywords:* adolescents; rural area; urban area; values education; family; gender; leisure.

## I. INTRODUCCIÓN

La educación como un fenómeno que se potencia únicamente desde las instituciones está siendo cuestionada constantemente, para manifestarse como un elemento transferible a otros espacios, ya sea con un componente más institucional o de carácter casual. Los entornos educativos tradicionales formales a los que asisten los jóvenes difícilmente consiguen despertar o mantener el interés o compromiso por los aprendizajes que en ellos se promueven, quedando totalmente desmotivados y en el peor de los casos, desenganchados y evocados al fracaso-abandono (Hernández-Prados et al., 2017). Ante la inoperancia de estos referentes, anclados en metodologías conservadoras centradas en la reproducción memorística de contenidos, la presencialidad, la agotada e insostenible atención plena continua, etc. las nuevas generaciones quedan expuestas a otras influencias.

Así pues, el sistema escolar, recientemente, ha perdido su exclusividad como espacio educativo, abriendo paso al potencial del ocio como entorno de aprendizaje más flexible, adaptativo, sin la rigidez del currículo, y con la apertura a otros conocimientos no presentes en los libros académicos. Esto implica analizar críticamente el sistema capitalista centrado en la producción-eficacia, que ha priorizado unas actividades consideradas socialmente prioritarias como el trabajo, en detrimento de otras como el ocio y la familia, que hasta hace relativamente poco y en no pocas ocasiones, ha quedado relegado a un segundo plano (De Valenzuela et al., 2021).

Afortunadamente, en las últimas décadas se ha incrementado la consideración del ocio como parte crucial de la configuración de la persona, dotando especial atención a los valores como herramienta para la interpretación de la realidad y relación con los demás (Cuenca, 2014). Pero, tomando en consideración que la finalidad *per se* de las actividades de ocio suele ser principalmente el entretenimiento, se reconoce que no todas las actividades de ocio conducen al aprendizaje educativo. Inicialmente, el ocio se estableció como una válvula de escape a las duras condiciones laborales que colapsaron el tiempo vital (Walker, 2020). No obstante, con el paso de las décadas, se produjo sofisticación de los tiempos para hacer de estos periodos una experiencia integral para el ser humano (Anderson, 2020).

Ahora bien, desde la perspectiva educativa, y pese a las dificultades que puedan obstaculizar el adecuado aprovechamiento del potencial de las experiencias de ocio como la escasa diversidad de posibilidades de ocio que se oferta en los entornos rurales (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2023), la precaria situación económica del sector vulnerable que impide acceder a determinadas opciones de ocio, derivándolas a ocio pasivo y limitado exclusivamente al hogar (Pandan et al., 2022; Veal, 2019) o las dificultades de conciliación familiar para disfrutar del ocio colectivo (Valdemoro et al., 2021), se le atribuyen múltiples y variados beneficios, ya sea a nivel físico, cognitivo, emocional, conductual, de adquisición de valores, socioeducativo o psicológico, personal o social (De Juanas Oliva et al., 2018). También se subraya el ocio como un medio terapéutico cada vez más profesionalizado, valorando su uso para paliar las dificultades asociadas a las discapacidades (Lazcano y Madariaga, 2018) y para promover la inclusión, mediante reeducación y prevención en contextos de vulnerabilidad (Fraguela et al., 2018). De todos los beneficios del ocio expuestos, en esta ocasión nos centramos en el aprendizaje de valores.

Partimos, en primer lugar, del supuesto de que el ocio es en sí mismo un valor. Una idea clásica que renace, pervive y se adapta a los nuevos tiempos,

de ahí que el concepto de ocio valioso se considera la evolución científica del ocio humanista que reivindica el rechazo de la esclavitud y la búsqueda de una vida digna (Cuenca, 2014). De modo que toda experiencia de ocio, así como cualquier proceso integrado de desarrollo humano, tiene como condición esencial e inevitable la libertad (Cardena y Madariaga, 2022), por lo que cualquier actividad de ocio familiar impuesta parentalmente está evocada al fracaso. En definitiva, se define el ocio valioso como una “experiencia humana integral, multidimensional, con fin en sí misma (autotélica), basada en acciones escogidas libremente y que producen satisfacción” (De Valenzuela et al., 2021, p.162). De ahí que se considere esencial analizar tanto la disponibilidad de tiempo libre, como el tipo de actividades a realizar y la ilusión con la que se inicia (De Juanas-Oliva et al., 2018). No obstante, este potencial no inherente, requiere de la conciencialización de sus responsables para que además de la diversión y distensión, tengan como fin el crecimiento personal. Para ello se necesita plantear políticas públicas sobre los usos sociales del tiempo, conocer como índice en el desarrollo humano las diferentes tipologías de ocio y establecer los cauces educativos para fomentar aquellos tipos de ocio más valiosos (Martínez-García y Caballo-Villar, 2022). En dicho cometido cobra especial importancia el agente de relevancia en los primeros años de desarrollo del ser humano: la familia.

En segundo lugar, tomando en consideración que el modo de aprender los valores es en y desde la experiencia del mismo, más allá de la mera observación u ósmosis (Ortega-Ruiz et al., 2009), las actuaciones de ocio pueden ser una fuente de experimentación de utilidad para el aprendizaje de valores. En este sentido se reconoce que el ocio es capaz de promover “valores fundamentales como son la libertad, la satisfacción y el autotelismo, interrelacionados con la identidad, la superación y la justicia, siendo un proceso continuo de identificación, cultivo y mejora de las capacidades” (Cardena y Madariaga, 2022, p.3). Más específicamente, cuando se crean sinergias entre los familiares para la construcción conjunta de momentos de ocio valioso se ponen en práctica valores como la responsabilidad, la solidaridad o la cooperación (Rogers-Jarrell et al., 2021). Del mismo modo, se puede desarrollar el amor por el arte, por lo estético y lo bello, así como la sensibilidad por la innovación, creación y el descubrimiento como modelo vital en el ocio estético (Amigo, 2014) o la salud como condición vital en el ocio deportivo y al ocio (Llyod et al., 2019; Melton et al., 2022).

A estas alturas no cabe duda de la relevancia del trinomio: ocio, familia y aprendizaje de valores. Con todo, la diversidad de valores y su carácter poliédrico y cambiante en el tiempo y en el espacio conlleva la necesidad de adoptar



miradas integradoras de estos. En las últimas décadas ha habido diversos intentos de clasificación de los valores en función a los rasgos antropológicos, e incluso en función del ocio, pero desconocemos si se ha realizado una distribución de los mismos en base al ocio familiar. En este sentido, desde una perspectiva más comunitaria, algunas investigaciones resaltan el papel formativo de las familias en materia de socialización, constituido como una escuela para forjar relaciones honestas (Melton et al., 2022; Williamson et al., 2019). Teniendo en cuenta que los vínculos familiares suelen fortalecerse y estrecharse aún más ante situaciones adversas, en un intento de superar las limitaciones y desafíos que les depara la vida, el trabajo de Pandan et al. (2022) constató que las experiencias de ocio pueden adaptarse a las circunstancias, desarrollando nuevos valores familiares y aprendiendo a ser más resilientes.

En este contexto relacional, el saber también ocupa lugar, el intelecto también puede ser trabajado desde una oferta de ocio familiar variada que dota de sabiduría al ser. (Choi, 2017; Hernández y Álvarez, 2019). El conocimiento y el saber dotan de herramientas para llegar a la razón y el entendimiento, de manera que el ocio familiar también contribuye al acceso de una serie de valores morales y éticos de utilidad para el ejercicio responsable e íntegro de la ciudadanía (Rapoport y Rapoport, 2019). Por último, además de lo intelectual y moral-ético, cabe mencionar el aprendizaje de valores relacionado con lo actitudinal, la vida en familia contribuye a la regulación de las actitudes al enfrentarse a diferentes situaciones que exponen a emociones diversas, llegando hasta un nivel de control que facilita mantener la templanza y actuar de forma justa ante la presencia de episodios conflictivos (Kafi, 2019).

En tercer lugar, son muchas las esferas desde las que el ocio puede promoverse y manifestarse. Entre las más comunes se encuentran la propia familia, los centros comerciales y los clubes deportivos (Álvarez-Muñoz, 2020). Ahora bien, al referirnos al ocio en menores no podemos obviar la responsabilidad parental en el acompañamiento educativo desde un modelo integrador y de toma de decisiones compartida (Kelly, 2019; Stodolska et al., 2020). Este encuentro entre lo ocioso, los valores y lo familiar permite crear entornos educativos concienciados con su papel en la preparación vital del otro, potencialmente valiosos para el desarrollo humano (Kelly, 2019). Se trata de generar pequeños momentos que permiten obtener resultados positivos, en los que los participantes van apreciando su trascendencia-valiosidad y, a su vez, van dotando de reconocimiento a cada uno de los implicados (Gendel et al., 2023). Pero, pese al potencial educativo del ocio familiar (Williamson et al., 2019), y reconocimiento de la familia como el hábitat por excelencia para la educación emocional y en valores (Ortega-Ruiz et al., 2009), existe una baja consideración de esta temática en la

investigación educativa. Estudios previos han analizado los valores que se desprenden del ocio juvenil en situación de vulnerabilidad en la modalidad de ocio deportivo, recreativo, cultural, ecológico, lúdico, solidario y digital (De Juanas et al., 2018), pero echamos en falta microanálisis de los valores en el ocio familiar.

Por otra parte, sin obviar que la combinación de ocio y familia, como tiempos de distensión y agente educativo de referencia, se asientan como ingredientes idóneos para la educación en valores, cabe resaltar su estrecha vinculación con lo relacional-cultural, incorporando inevitablemente la consideración del contexto (Sharaievska y Stodolska, 2017), ya sea contemplando el lugar de residencia (Trussell y Shaw, 2009), las rentas familiares (Hernández y Álvarez, 2019), las creencias religiosas culturales (Shaw, 2008) o el tipo de familia (Belmonte et al., 2021). En este sentido, los estudios de ocio reconocen la influencia de la variable contextual: urbano-rural (Pomfret y Varley, 2019; Steindhardt et al., 2021), además de la perspectiva de género (Sánchez-Herrero, 2008; Yerkes et al., 2020). Paradójicamente, la ciudad fragmenta el ocio juvenil en espacios públicos-privados, posibilitantes-excluyentes (De Juanas-Oliva et al., 2018), prefiriendo las actividades individuales a las colectivas, y el grupo de iguales a las familias (Varela et al., 2016). Respecto al contexto rural, se considera un entorno idóneo para adquirir la responsabilidad con el medioambiente y valorar positivamente las relaciones familiares, a pesar de la escasa oferta de experiencias que llevan a la reiteración de las mismas y al aburrimiento especialmente de los adolescentes (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2023).

Igualmente, ha quedado constatado que existe un comportamiento diferencial en función del género de acuerdo a las vivencias de ocio a nivel individual, recalcando que la disponibilidad de tiempo y los gustos no son los mismos (Sánchez-Herrero, 2008; Yerkes et al., 2020). A pesar de contar con unas condiciones más contrariadas para una vivencia de ocio de mayor calidad, las chicas identifican más valores en sus encuentros familiares motivados por su mayor capacidad socioemocional y nivel de madurez (Codina y Pestana, 2019; Gavriel y Shilo, 2016). A ello también se ha de sumar que las adolescentes tienen un apego superior a su familia de manera que disfrutan más de su ocio familiar y, además, perciben esos encuentros como una excelente oportunidad de aprendizaje (Varela y Maroñas, 2019). No obstante, aunque existe una amplia producción científica del ocio en perspectiva de género, la especificación en el ocio familiar y su contribución al desarrollo de valores es un ámbito aún por explorar.

Para finalizar, se entienden los valores como un elemento transferible en los espacios educativos formales, no formales e informales, cuya adquisición y

educación se ven alterados por las condiciones contextuales. En este caso, a través de la revisión de la literatura, se ha podido constatar diferencias en las experiencias de ocio familiar en función del género o el lugar de residencia, indistintamente, pero se echa en falta conocer cómo condicionan estas variables la atribución del aprendizaje de valores en el ocio familiar. Del mismo modo, el estudio del ocio familiar en función del contexto de residencia se ha realizado de forma unilateral, siendo pocas las investigaciones que realizan un análisis comparativo entre lo rural y urbano y mucho menos desde una perspectiva de género. Por todo ello, el objetivo principal de la presente investigación consiste en conocer la percepción de los adolescentes en el desarrollo de los valores a través del ocio familiar en función del contexto de residencia. A su vez, este se articula en los siguientes objetivos específicos:

1. Analizar los valores más o menos fomentados en adolescentes chicos y chicas de contextos rurales y urbanos.
2. Determinar si existen diferencias significativas en función del área de residencia (rural o urbano) respecto a la percepción adolescente en el desarrollo de los valores a través del ejercicio del ocio familiar.
3. Identificar si hay un componente de significación en la identificación de valores del ocio familiar según el género de los adolescentes residentes en áreas rurales.
4. Verificar si existen o no diferencias significativas de frecuencias, respecto al género, en la percepción del adolescente urbano en el desarrollo de valores desde las prácticas de ocio familiar

## II. MÉTODO

### 1. DISEÑO

El estudio de investigación plasmado se caracteriza por tener un diseño descriptivo-exploratorio, no experimental, transversal y con un tratamiento cuantitativo a partir del uso del cuestionario como instrumento de recogida de información. Realiza una valoración puntual en un colectivo concreto, alumnado de Educación Secundaria Obligatoria, respecto a un fenómeno socioeducativo en particular: el desarrollo de valores a través del ejercicio del ocio familiar y la inferencia de la variable del género.

## 2. MUESTRA

Para la selección de la muestra, inicialmente se estableció la población universo que puede participar, en este caso, el alumnado de Educación Secundaria Obligatoria de los centros educativos de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Gracias a los datos estadísticos aportados por el Servicio de Estadística de la Universidad de Murcia del alumnado matriculado en el curso 2020/21, se pudo constatar que hay un total de 75298 estudiantes. De esta forma, posteriormente, se determinó el tamaño muestral mínimo para garantizar la representatividad de la muestra con un nivel de significación del 95% ( $Z=1.96$ ) y un margen de error del 5%, debiendo obtener un mínimo de 383 participantes. Una vez se determinó los parámetros estadísticos para la configuración de la muestra, se concretiza los criterios de inclusión para su constitución, estableciendo como único: ser estudiante en la etapa de Educación Secundaria Obligatoria de un centro de titularidad pública, concertada o privada ubicado en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia.

Finalmente, tras la aplicación del instrumento en dos rondas, se estableció una muestra final de 1055 adolescentes estudiantes en centros educativos murcianos. De forma concreta, de acuerdo al propósito del estudio, la muestra participante se subdividió en dos colectivos: adolescentes de entornos rurales o de áreas urbanas. Para la delimitación de los grupos se aplicó el criterio establecido por Molinero-Hernando (2019) al mencionar como rural aquellas localidades de menos de 20000 habitantes que tiene una densidad de población inferior a los 50 habitantes por Km<sup>2</sup>. De la siguiente manera, un total de 512 adolescentes (270 hombres y 242 mujeres) residen en ciudades mientras 544 (276 hombres y 268 mujeres) son residentes en contextos rurales. En la Tabla 1 se presentan las características sociodemográficas de la muestra participante en función del criterio de agrupación, concretamente, el área de residencia (rural o urbano).

Tabla 1. *Datos sociodemográficos de la muestra participante en función del área de residencia*

| Variables sociodemográficas | Categorías   | Urbano<br>n= 512 (48.2%) | Rural<br>n= 543 (51.8%) |
|-----------------------------|--------------|--------------------------|-------------------------|
| Género                      | Hombre       | 270 (51.4%)              | 276 (51.8%)             |
|                             | Mujer        | 242 (48.6%)              | 268 (48.2%)             |
| Nacionalidad                | Española     | 490 (96.5%)              | 534 (97.8%)             |
|                             | Extranjera   | 18 (3.5%)                | 12 (2.2%)               |
| Tipo de familia             | Nuclear      | 378 (74.4%)              | 436 (79.9%)             |
|                             | Monoparental | 30 (5.9%)                | 34 (6.2%)               |

|                    |              |             |             |
|--------------------|--------------|-------------|-------------|
|                    | Extensiva    | 39 (7.7%)   | 46 (8.4%)   |
|                    | Ensamblada   | 60 (11.8%)  | 30 (5.5%)   |
| Nacionalidad padre | Española     | 440 (86.6%) | 478 (87.5%) |
|                    | Extranjera   | 65 (12.8%)  | 67 (12.3%)  |
| Nacionalidad madre | Española     | 433 (85.2%) | 467 (85.5%) |
|                    | Extranjera   | 75 (14.8%)  | 79 (14.5%)  |
| Edad padre         | 21 a 30 años | 2 (0.4%)    | 4 (0.7%)    |
|                    | 31 a 40 años | 67 (13.2%)  | 68 (12.5%)  |
|                    | 41 a 50 años | 316 (62.2%) | 344 (63%)   |
|                    | 51 a 60 años | 107 (21.1%) | 118 (21.6%) |
| Edad madre         | 21 a 30 años | 5 (1.0%)    | 7 (1.3%)    |
|                    | 31 a 40 años | 115 (22.6%) | 114 (20.9%) |
|                    | 41 a 50 años | 332 (65.4%) | 362 (66.3%) |
|                    | 51 a 60 años | 53 (10.4%)  | 60 (11.0%)  |

### 3. INSTRUMENTO DE RECOGIDA DE INFORMACIÓN

Para la obtención de la información, se elaboró un instrumento específico, un cuestionario recogido bajo la siguiente denominación: “Evaluación de las prácticas de ocio familiar. Cuestionario para adolescentes”. Su creación se realizó bajo un proceso sistemático que comprende los siguientes pasos: búsqueda bibliográfica de instrumentos sobre ocio en tesis doctorales españolas (Álvarez-Muñoz y Hernández-Prados, 2021), realización de un panel de expertos nacionales e internacionales en el ámbito del ocio (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2022) y, por último, un proceso de validación interjueces en el que se valoró en cuestión de claridad, coherencia y pertinencia de cada uno de los ítems y partes del instrumento inicial (Álvarez-Muñoz y Hernández-Prados, 2022). De esta forma, tras dicho procedimiento, se elaboró el cuestionario definitivo compuesto por un total de 50 ítems distribuidos en siete dimensiones. En este caso, la presente investigación, se centra en la última dimensión relativa al desarrollo de valores a través del ejercicio del ocio familiar. Un listado de doce valores (contemplados en la Tabla 2) que los estudiantes debían señalar una de las dos opciones con cada valor: sí se desarrolla o no se desarrolla, estos fueron seleccionados a partir de un panel en el que participaron 18 expertos de ocio determinando qué tipos de valores son los más fomentados (Hernández-Prados y Álvarez Muñoz, 2022). También se incluyen al inicio del cuestionario una serie de cuestiones sociodemográficas, en el presente estudio se pone especial atención sobre la variable del género.

Respecto a la consistencia interna de la dimensión estudiada, de acuerdo al parámetro de confiabilidad de *Alfa de Cronbach*, este obtiene un valor casi perfecto ( $\alpha=.975$ ) de acuerdo a lo estipulado por González y Pazmiño (2015). Además, en relación a la dimensión estudiada, los valores, se realizó un análisis factorial exploratorio para determinar qué factores hay en esta dimensión para la presentación de los resultados y su análisis posterior. Inicialmente, se verificó la viabilidad al obtener un valor significativo en la *prueba de esfericidad de Barlett* ( $p=.000$ ) y alto en el parámetro del coeficiente KMO (.845), constatando la validez del constructo. De esta forma, a través del AFC se obtuvieron cuatro factores que explican el 66.764% de la varianza total, cuyas cargas factoriales son superiores a .500 (Ver Tabla 2). La categorización de los cuatro factores realizados ha sido en base al modelo axiológico de educación integral marcado por Gervilla (2002) en relación a las dimensiones de la persona, contemplando las cuatro dimensiones: afectivo-emocional, individual, moral y social-intelectual.

Tabla 2. *Matriz de factores rotados. Estructura factorial final, pesos factoriales, varianza explicada y fiabilidad.*

| Ítems                  | Comuna-<br>lidad | F1-V. A-E | F2 V. I | F3 V.M | F4 V.S-I |
|------------------------|------------------|-----------|---------|--------|----------|
| Coraje                 | .793             | .822      |         |        |          |
| Humanidad              | .649             | .795      |         |        |          |
| Reconocimiento         | .666             | .772      |         |        |          |
| Hedonismo              | .690             | .696      |         |        |          |
| Trascendencia          | .686             | .674      |         |        |          |
| Responsabilidad        | .884             |           | .917    |        |          |
| Integridad             | .730             |           | .801    |        |          |
| Templanza              | .888             |           |         | .947   |          |
| Justicia               | .675             |           |         | .757   |          |
| Honestidad             | .921             |           |         |        | .780     |
| Sociabilidad           | .607             |           |         |        | .736     |
| Sabiduría              | .788             |           |         |        | .617     |
| % de Varianza          | 69.04%           | 37.07%    | 12.93%  | 10.59% | 8.44%    |
| $\alpha$ de Cronbach   | .839             | .844      | .779    | .788   | .726     |
| $\omega$ de Mcdonald's | .829             | .856      | .793    | .815   | .765     |

\*V. A-E= Valores afectivos-emocionales; V. I=Valores individuales; V.M= Valores morales; V.S-I=Valores socio-intelectuales

#### 4. PROCEDIMIENTO

La presente investigación se desarrolló en el curso 2020/21, concretamente de los meses de marzo a junio de 2021. Inicialmente, para aglutinar una muestra considerable, el equipo de investigación se puso en contacto con todos los centros educativos de la Comunidad Autónoma para invitar a que participaran en la investigación, incluyendo una hoja resumen de la investigación y el cuestionario que debían cumplimentar los participantes. Posteriormente, respecto a aquellos centros dispuestos a participar, se acudió para explicar con detenimiento y distribuir los cuestionarios junto a las hojas de autorización y consentimiento informado para cumplimentar por las familias, al ser menores de edad, de manera que los adolescentes pudieran participar preservando el anonimato y siendo las familias conocedoras de su inclusión en el estudio. Al transcurso de un mes, el equipo volvió a ir a los centros para recolectar los cuestionarios cumplimentados codificando los mismos en base al número de centro, curso y número del participante. Antes de realizar el vaciado de los cuestionarios, se revisó su cumplimentación para eliminar de la muestra aquellos que han sido erróneamente cumplimentados o se han dejado más de un 30% de los ítems sin contestar.

#### 5. ANÁLISIS DE DATOS

Para el análisis de los datos se utilizó el programa estadístico SPSS versión 25. Inicialmente se extrajeron los estadísticos descriptivos (frecuencias) de los valores desarrollados función del contexto de residencia (urbano y rural). Posteriormente, segmentando los datos del archivo en base al contexto, se determinaron las frecuencias de los valores fomentados desde el ocio familiar a partir de la variable del género. Una vez se extrajeron los datos descriptivos, se realizó la prueba de normalidad para determinar qué tipo de estadísticos de contraste se debían de aplicar. Específicamente, se puso la atención sobre el *test Kolmogórov-Smirnov*, dado que la muestra es superior a 30, obteniendo un valor  $p$  de .000 que determinaba que la muestra no sigue el supuesto de normalidad y, por lo tanto, indicaba la utilización de estadística no paramétrica. En este caso, al ser una escala dicotómica categórica (sí o no) se aplicó el estadístico *Chi-Cuadrado* con un nivel de significación estadística de 0.05. Finalmente, para verificar la magnitud de las diferencias significativas halladas, se obtuvo el valor del tamaño del efecto por medio del estadístico *V de Cramer*.

### III. RESULTADOS

A continuación, se presentan los resultados de acuerdo a los objetivos específicos establecidos al final del apartado de la introducción.

Respecto al primer objetivo, en la Tabla 1 se muestran los valores de significación y frecuencias del desarrollo de valores en el ocio familiar en función del contexto de residencia del adolescente participante, rural o urbano. Atendiendo únicamente a las frecuencias, los valores individuales (responsabilidad e integridad) y la sociabilidad, son especialmente fomentados desde el ocio familiar rural y urbano, únicamente destaca el valor de la justicia en los adolescentes del área urbano (57.3%) por encima de aquellos de contextos rurales (41.6%). Por otro lado, coraje, hedonismo, trascendencia, templanza y sabiduría serían los valores menos fomentados en el ocio familiar desde la perspectiva de los adolescentes. En relación a los estadísticos de contraste, en todos los casos se identifica un componente de significación perfecto ( $p=.000$ ) determinando la variable del contexto de residencia como una característica a considerar en la percepción de valores en el ocio familiar por parte de los adolescentes. Appreciando las frecuencias (sí o no), se puede determinar que en todos los casos las diferencias significativas son a favor de los adolescentes residentes en áreas urbanas. No obstante, desde el tamaño del efecto, todas las diferencias significativas halladas tienen una fuerza débil, a excepción el valor de coraje ( $V=.253$ ) que se aproxima al valor de moderado.

Tabla 3. *Desarrollo de valores en el ocio familiar en función del contexto*

| Dimen-<br>siones                            | Valores             | Contexto | Desarrollo |       | Estadísticos de contraste |        |                |
|---|---------------------|----------|------------|-------|---------------------------|--------|----------------|
|   |                     |          | Sí         | No    | X <sup>2</sup>            | p      | V de<br>cramer |
| Valores<br>afecti-<br>vos-emo-<br>cio-nales | Coraje              | Rural    | 18.7%      | 82.3% | 53.233                    | .000** | .225           |
|   |                     | Urbano   | 39.0%      | 61.0% |                           |        |                |
|   | Humani-<br>dad      | Rural    | 42.7%      | 57.3% | 20.579                    | .000** | .140           |
|   |                     | Urbano   | 57.3%      | 42.7% |                           |        |                |
|   | Reconoci-<br>miento | Rural    | 32.2%      | 67.8% | 12.821                    | .000** | .110           |
|   |                     | Urbano   | 42.9%      | 57.1% |                           |        |                |
|   | Hedonis-<br>mo      | Rural    | 26.3%      | 76.4% | 29.674                    | .000** | .168           |
|   |                     | Urbano   | 39.2%      | 60.8% |                           |        |                |
|   | Trascen-<br>dencia  | Rural    | 24.7%      | 75.3% | 36.742                    | .000** | .187           |
|   |                     | Urbano   | 42.3%      | 57.7% |                           |        |                |



|   |                      |        |       |       |        |        |      |
|---|----------------------|--------|-------|-------|--------|--------|------|
| Valores<br>indivi-<br>duales              | Responsa-<br>bilidad | Rural  | 50.7% | 49.3% | 25.678 | .000** | .156 |
|   |                      | Urbano | 66.1% | 33.9% |        |        |      |
|   | Integridad           | Rural  | 54.7% | 45.3% | 16.231 | .000** | .125 |
|   |                      | Urbano | 66.9% | 33.1% |        |        |      |
| Valores<br>morales                        | Templanza            | Rural  | 35.7% | 64.3% | 17.472 | .000** | .129 |
|   |                      | Urbano | 48.4% | 51.6% |        |        |      |
|   | Justicia             | Rural  | 41.6% | 58.4% | 25.982 | .000** | .157 |
|   |                      | Urbano | 57.3% | 42.7% |        |        |      |
| Valores<br>socio-in-<br>telec-tua-<br>les | Honesti-<br>dad      | Rural  | 43.4% | 56.6% | 38.881 | .000** | .192 |
|   |                      | Urbano | 62.6% | 37.4% |        |        |      |
|   | Sociabili-<br>dad    | Rural  | 74.5% | 25.5% | 3.995  | .046*  | .062 |
|   |                      | Urbano | 79.7% | 20.3% |        |        |      |
|   | Sabiduría            | Rural  | 31.0% | 69.0% | 17.250 | .000** | .128 |
|   |                      | Urbano | 43.3% | 56.7% |        |        |      |

Nota= \* .01<p<.05; \*\*p<.01

Fuente: Elaboración propia

Posteriormente, en la Tabla 4, se analizan las frecuencias del desarrollo de valores del ocio familiar en contextos rurales en función del género. De acuerdo al valor de significación, únicamente los valores de coraje ( $p=.017$ ), responsabilidad ( $p=.020$ ) e integridad ( $p=.017$ ) adquieren el nivel mínimo de significación ( $p<.050$ ), encontrando la variable del género un condicionante de significación en su desarrollo en todos los casos a favor de las adolescentes chicas. Sin embargo, la magnitud de las fuerzas de asociación, al observar el valor de *V de Cramer*, es débil o inexistente. En el resto de los valores se obtiene un nivel de significación superior al mínimo considerable ( $p<.050$ ), determinando que el género no influye en su percepción en los adolescentes de contextos rurales.

Tabla 4. *Desarrollo de valores en el ocio familiar del contexto rural en función del género*

| Dimensiones                   | Valores         | Género    | Desarrollo |       | Estadísticos de contraste |       |             |
|-------------------------------|-----------------|-----------|------------|-------|---------------------------|-------|-------------|
|                               |                 |           | Sí         | No    | X <sup>2</sup>            | p     | V de cramer |
| Valores afectivos-emocionales | Coraje          | Masculino | 14.8%      | 85.2% | 5.704                     | .017* | .102        |
|                               |                 | Femenino  | 22.8%      | 77.2% |                           |       |             |
|                               | Humanidad       | Masculino | 30.4%      | 69.6% | .011                      | .917  | .004        |
|                               |                 | Femenino  | 30.8%      | 69.2% |                           |       |             |
|                               | Reconocimiento  | Masculino | 32.2%      | 67.8% | .002                      | .967  | .002        |
|                               |                 | Femenino  | 32.3%      | 67.7% |                           |       |             |
|                               | Hedonismo       | Masculino | 24.4%      | 75.6% | .186                      | .667  | .018        |
|                               |                 | Femenino  | 22.8%      | 77.2% |                           |       |             |
|                               | Trascendencia   | Masculino | 22.3%      | 77.7% | 1.916                     | .166  | .059        |
|                               |                 | Femenino  | 27.4%      | 72.6% |                           |       |             |
| Valores individuales          | Responsabilidad | Masculino | 45.9%      | 54.1% | 5.407                     | .020* | .100        |
|                               |                 | Femenino  | 55.9%      | 44.1% |                           |       |             |
|                               | Integridad      | Masculino | 49.8%      | 50.2% | 5.692                     | .017* | .103        |
|                               |                 | Femenino  | 60.1%      | 39.9% |                           |       |             |
| Valores morales               | Templanza       | Masculino | 35.7%      | 64.3% | .000                      | .990  | .001        |
|                               |                 | Femenino  | 35.7%      | 64.3% |                           |       |             |
|                               | Justicia        | Masculino | 43.5%      | 56.5% | .862                      | .353  | .040        |
|                               |                 | Femenino  | 39.5%      | 60.5% |                           |       |             |
| Valores socio-intelectuales   | Honestidad      | Masculino | 40.6%      | 59.4% | 1.836                     | .175  | .175        |
|                               |                 | Femenino  | 46.4%      | 53.6% |                           |       |             |
|                               | Sociabilidad    | Masculino | 73.5%      | 26.5% | .337                      | .561  | .025        |
|                               |                 | Femenino  | 75.7%      | 24.3% |                           |       |             |
|                               | Sabiduría       | Masculino | 30.0%      | 70.0% | .231                      | .631  | .021        |
|                               |                 | Femenino  | 31.9%      | 68.1% |                           |       |             |

Nota= \* .01<p<.05; \*\*p<.01

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, observando los datos de la Tabla 5, se exponen los estadísticos de contraste de los adolescentes de áreas urbanas en función del género. En este caso, en ninguno de los valores desarrollados en el ocio familiar se observa que se alcanza un valor de significación mínimo ( $p<.050$ ), determinando, por lo tanto, que la variable del género no condiciona significativamente la percepción

en los adolescentes de contextos urbanos en cuanto al desarrollo de valores en las prácticas de ocio familiar.

*Tabla 5. Desarrollo de valores en el ocio familiar del contexto urbano en función del género*

| Dimensio-<br>nes                          | Valores               | Género         | Desarrollo |       | Estadísticos de contraste |      |                |
|---|-----------------------|----------------|------------|-------|---------------------------|------|----------------|
|   |                       |                | Sí         | No    | X <sup>2</sup>            | p    | V de<br>cramer |
| Valores<br>afectivos-<br>emociona-<br>les | Coraje                | Mascu-<br>lino | 37.5%      | 62.5% | .461                      | .497 | .030           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 40.5%      | 59.5% |                           |      |                |
|   | Humani-<br>dad        | Mascu-<br>lino | 42.1%      | 57.9% | .363                      | .363 | .040           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 46.2%      | 53.8% |                           |      |                |
|   | Reconoci-<br>miento   | Mascu-<br>lino | 40.6%      | 59.5% | 1.160                     | .282 | .048           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 45.3%      | 54.7% |                           |      |                |
|   | Hedonismo             | Mascu-<br>lino | 35.6%      | 64.4% | 2.825                     | .093 | .075           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 42.9%      | 57.1% |                           |      |                |
|   | Trascen-<br>den-cia   | Mascu-<br>lino | 39.8%      | 60.2% | 1.348                     | .246 | .052           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 44.9%      | 55.1% |                           |      |                |
| Valores<br>individua-<br>les              | Respon-<br>sabi-lidad | Mascu-<br>lino | 65.1%      | 34.9% | .243                      | .622 | .022           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 67.2%      | 32.8% |                           |      |                |
|   | Integridad            | Mascu-<br>lino | 64.0%      | 36.0% | 2.103                     | .147 | .064           |
|   |                       | Feme-<br>nino  | 70.0%      | 30.0% |                           |      |                |
| Valores<br>morales                        | Templanza             | Mascu-<br>lino | 45.2%      | 54.8% | 2.221                     | .136 | .066           |

|                             |               |            |       |       |       |      |      |
|-----------------------------|---------------|------------|-------|-------|-------|------|------|
| Valores socio-intelectuales | Justicia      | Feme-nino  | 51.8% | 48.2% | .008  | .927 | .004 |
|                             |               | Mascu-lino | 57.1% | 42.9% |       |      |      |
|                             |               | Feme-nino  | 57.5% | 42.5% |       |      |      |
|                             | Honestidad    | Mascu-lino | 59.8% | 40.2% | 1.834 | .176 | .060 |
|                             |               | Feme-nino  | 65.6% | 34.4% |       |      |      |
|                             | Sociabili-dad | Mascu-lino | 79.3% | 20.7% | .057  | .811 | .011 |
|                             |               | Feme-nino  | 80.2% | 19.8% |       |      |      |
|                             | Sabiduría     | Mascu-lino | 42.1% | 57.9% | .295  | .587 | .024 |
|                             |               | Feme-nino  | 44.5% | 55.5% |       |      |      |
|                             |               |            |       |       |       |      |      |

Nota= \* .01<p<.05; \*\*p<.01

Fuente: Elaboración propia

IV. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Desde el posicionamiento teórico que sostiene el ocio como un aspecto valioso para el desarrollo potencial del ser humano, contribuyendo antropológicamente a su perfeccionamiento (Cuenca, 2014; De Juanas et al., 2018; Martínez-García y Caballo-Villar, 2022), se establece la asociación del mismo al aprendizaje de los valores (Gendel et al., 2023; Melton et al., 2022; Williamson et al., 2019). En este sentido, buscar la especificidad de los valores que se atribuyen al ocio familiar, tanto en contextos urbanos como en rurales, desde una perspectiva diferenciada de género, es el propósito con el que se inició este estudio.

De forma general, los datos sostienen que los adolescentes, independientemente del contexto rural-urbano consideran que el ocio familiar, más allá de compartir espacio y tiempo, supone una preparación para la vida desde la transmisión de valores superadora del discurso-cognitivo y reivindicadora de la praxis-vivencial con los menores. Pero a nivel micro, existen diferencias significativas entre las atribuciones que realizan los adolescentes rurales de los urbanos a cada uno de los valores contemplados para el ocio familiar (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2023; Pomfret y Varley, 2019; Sharaievskaya y Stodolska,

2017; Steindhardt et al., 2021), resultando ser una variable predictora determinante. Sin embargo, esta diferenciación en los entornos no se debe a aspectos de género, ya que los datos obtenidos muestran que el potencial explicativo de diferencias significativas en los valores que se asocian al ocio familiar en función del género es limitado.

Tomando en consideración los resultados del análisis factorial y la clasificación de Gervilla (2002), podemos concluir que existen cuatro categorías axiológicas relacionadas al ocio familiar: Valores afectivos-emocionales; individuales; morales y socio-intelectuales, coincidiendo con el potencial de bienestar y diversión (Chen et al., 2015; Pandan et al., 2022), el ejercicio de responsabilidad (Rogers-Jarrell et al., 2021) y el carácter relacional (Melton et al., 2022; Williamson et al., 2019) que diversos autores señalan tanto en el ocio, como en el ocio familiar. A continuación, y en relación a los objetivos específicos, se expondrán las conclusiones del estudio en base a cada una de estas categorías de valores.

Respecto al subdimensión emocional, observamos que se trata de la menos vinculante al ocio familiar, lo que contrasta considerablemente con la idea generalizada del ocio como fuente de entretenimiento, diversión o placer (Llyod et al., 2019; Melton et al., 2022). De hecho, para Pandan et al. (2022) la familia es una base sólida o la célula que garantiza el éxito de una sociedad, y participar en actividades de ocio contribuye a generar una unidad social feliz y funcional. Concretamente, de los cinco valores que aglutina solo el de humanidad ha sido escogido por más de la mitad de los adolescentes urbanos como valor asociado al ocio familiar, lo que denota que el concepto humanista del ocio o el ocio valioso defendido por diversos autores (Cuenca, 2014; Martínez y Caballo, 2022), encuentra su correlato en la percepción de los adolescentes. El resto de valores afectivos se consideran no vinculantes por la mayoría de adolescentes, siendo el coraje el más rechazado y donde se registra una mayor diferencia porcentual entre la percepción rural y urbana. Cabe señalar el escaso valor atribuido al placer que reflejan los datos, especialmente en el contexto rural, revelando que el aburrimiento de los adolescentes en estos entornos señalado por Gotfredsen et al. (2022) es una realidad plausible, así como el cuestionamiento de la eficacia del ocio familiar para transferir reconocimiento y sentido de pertenencia en los adolescentes, a pesar de que en estudios previos ha sido defendido como uno de los beneficios a considerar (Pomfret y Varley, 2019). Finalmente, desde la perspectiva de género no existen diferencias significativas, a excepción del contexto rural, donde se pone en evidencia que las adolescentes consideran, porcentualmente por encima de los adolescentes, que el coraje y fortaleza se fomentan como valor en el ocio familiar.

En segundo lugar, el ocio familiar es percibido por los adolescentes rurales y urbanos como fuente de enriquecimiento de los valores individuales como la responsabilidad y la integridad, coincidiendo con los resultados de Rapoport y Rapoport (2019) o Rogers-Jarrell et al. (2021). Los datos obtenidos confirman que existen diferencias perceptivas significativas entre los adolescentes rurales y urbanos, valorando mejor, estos últimos, la responsabilidad y la integridad como potencialidades del ocio familiar. Nuevamente la diferencia de género se contempla en el contexto rural, una vez más a favor de las adolescentes. En este sentido, los datos concuerdan con el trabajo de Varela y Maroñas (2019), identificando las mujeres de áreas rurales con un mayor sentido de responsabilidad familiar menos atraídas por las posibilidades nocivas del ocio, más practicados por los chicos de estos entornos.

En cuanto a los valores morales, tanto la templanza como la justicia son significativamente más considerados por los adolescentes urbanos que por los rurales como atribuibles al ocio familiar, lo que contrasta con la imagen de unos jóvenes residentes en ciudades con una capacidad moral inferior debido a la presencia de más acontecimientos conflictivos y de tensión (Cuadrado-Gordillo et al., 2020). No obstante, se valora más la justicia que la templanza, considerando que el ocio familiar permite mediante sus experiencias adquirir dicho valor. En este sentido, el constante establecimiento de relaciones, en las que se ha de mediar y lidiar para establecer las acciones comunes, supone un ejercicio para la determinación de lo justo o no justo (Trussell, 2018)

Finalmente, los valores más impulsados por el ocio familiar, según los adolescentes, independientemente del contexto son: honestidad y sociabilidad, ambos integrados en la categoría de valores socio-intelectuales. Desafortunadamente, la sabiduría que permite considerar el ocio como fuente de aprendizaje de conocimientos, tal y como contemplan Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz (2019) y Choi (2017), ha sido rechazada por más de la mitad de los adolescentes, siendo significativamente mayor el porcentaje de rechazo en el contexto rural que en el urbano. En contraposición, el posicionamiento más coincidente, aunque significativo, se ha obtenido en el potencial socializador. Aspecto señalado por diversos estudios previos y conocido como un rasgo característico de las diferentes modalidades de ocio, no solo del ocio familiar (Melton et al., 2022; Williamson et al., 2019). En conclusión, los adolescentes urbanos integran mejor el ocio familiar como fuente de sociabilidad, honestidad y sabiduría, independientemente del género que no resulta relevante, ni en los entornos rurales ni en los urbanos, como elemento distintivo de la apreciación moral, a pesar de la diversidad de estudios que sostienen una perspectiva de género diferencia en lo referente a los valores (Codina y Pestana, 2019; Gavriel y Shilo, 2016) y en

las elecciones de experiencias de ocio (Sánchez-Herrero, 2008; Varela y Maroñas, 2019; Yerkes et al., 2020).

A modo de conclusión y atendiendo a la variable del contexto de residencia, se confirma la importante significación de esta característica sociodemográfica en la mayor o menor percepción de valores en sus prácticas de ocio familiar. No obstante, en contraposición con los estudios (Hernández-Prados y Álvarez-Muñoz, 2023) que subrayan la cercanía entre los miembros familiares y la presencia de condiciones idílicas para el establecimiento de vínculos paternofiliales (menor estimulación externa, mejor conciliación de los tiempos, mayor consideración de la familia en las rutinas...), los resultados obtenidos identifican unos adolescentes urbanos más sensibles a los valores transmitidos en estos momentos familiares. De esta forma, se confirma la globalización sociológica que relativiza las diferencias entre los modos de vida rural y urbano (Rus, 2022), además de que los jóvenes rurales se hacen igual de sensible a las amenazas de la adolescencia, pero cuentan con menos recursos de atención, vulnerabilizando las relaciones familiares que antes dotaban de mayor protección (de Juanas-Oliva et al., 2018).

Por otra parte, los datos revelan que no se halla significación alguna para el género en el contexto urbano, confirmando que la inclusión de las políticas coeducativas en las nuevas generaciones está surtiendo efecto al no tener vivencias diferenciadas en función de dicha variable (Piedra et al., 2013). En el caso de los entornos rurales se recogen resultados similares a excepción de la dimensión de los valores individuales (responsabilidad e integridad) que sobresalen en las adolescentes.

Por último, los hallazgos obtenidos se materializan en implicaciones prácticas para mejorar la realidad socioeducativa y, especialmente, la familiar. A pesar de la globalización económica, con áreas rurales más digitalizadas y actualizadas, persisten modelos familiares conservadores que viven el ocio para disfrutar y en menor medida como potencial educativo y de desarrollo moral. De esta manera, desde las instituciones educativas formales, los centros educativos e institutos, los docentes a través de la acción tutorial o la propia escuela de padres se establecen como importantes plataformas para educar a las familias rurales en un mayor aprovechamiento de su tiempo de ocio familiar, estrechando lazos de colaboración y, a su vez, proporcionando una mejor realidad familiar. Además, las propias instituciones locales han de incentivar propuestas de ocio variadas para las familias del pueblo, permitiendo que salgan de su zona de confort y abandonen modelos tradicionales reiterativos y obsoletos carentes de va-

lor educativo. Por último, se subraya la funcionalidad de la instauración de políticas coeducativas en las nuevas generaciones al eliminar sesgos de género en las dinámicas familiares que persistían desde hace décadas.

#### LIMITACIONES Y NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

La naturaleza de las variables supone una primera aproximación al estudio de los valores en el ocio familiar, discriminando entre ellos de forma dicotómica, pero también una limitación, ya que no permite medir la frecuencia de presencia de los mismos de forma graduada. La asociación de los valores se hace de forma general al ocio familiar, pero desconocemos qué tipos de ocio familiar son más adecuados para propiciar unos u otros, quedando emplazado para futuras investigaciones más específicas de valores o de tipologías de ocio.

Por otra parte, lo que en un principio parecía una virtud, pues los valores se determinaban en función a las respuestas de los expertos, ahora se considera una limitación, ya que los expertos en ocio no tienen que serlo en valores. La complejidad del tema que nos ocupa, los valores y su atribución al ocio familiar, ha sido escasamente tratado en la producción científica, lo que dificulta considerablemente la construcción del instrumento. A partir de este estudio se puede avanzar con una propuesta de clasificación de valores, ya que los 12 valores contemplados se agrupan en cuatro categorías. No obstante, sería pertinente en mayor volumen de valores, siguiendo las aportaciones teóricas para plantear una clasificación previa y ver mediante el análisis factorial su confirmación.

El potencial de este estudio radica en las posibilidades que abre para futuras investigaciones. Ya hemos podido comprobar como la superación de sus limitaciones implica nuevos estudios mejorados. Además, desde los resultados obtenidos, se postulan nuevas vías de trabajo para completar el mapa de conocimiento científico, estos son: incluir instrumentos cualitativos para indagar con mayor profundidad los resultados obtenidos, comparativas con otros grupos poblacionales como los propios padres o menores del colectivo de infancia (menores de 12 años), abordar nuevas variables sociodemográficas de interés en el estudio de la educación en valores a través del ocio familiar en contextos rurales y urbanos y, por último, realizar un estudio educativo en el ámbito no formal comparado con realidades extranjeras.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amigo, María Luisa. *Ocio estético valioso*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2014.
- Álvarez Muñoz, José Santiago, y María Ángeles Hernández Prados, M. “Revisión de los instrumentos de ocio de las tesis doctorales españolas”. *Revista OIDLES*, nº22 (2021): 1-10.  
<https://www.eumed.net/es/revistas/oidles/especial-noviembre-21/instrumentos-ocio>
- Álvarez-Muñoz, José Santiago, y María Ángeles Hernández-Prados. “Validación de un cuestionario acerca de las prácticas de ocio familiar”. *PACHA. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, nº32 (2022): 1-18.  
<http://doi.org/10.46652/rgn.v7i32.909>
- Anderson, Lynn. “Leisure education from an ecological perspective: Inclusion and advocacy in community leisure”. *Leisure/Loisir*, nº44 (2020): 353-373.  
<https://doi.org/10.1080/14927713.2020.1780934>
- Cardeña, Sonia, y Aurora Madariaga, A. “La Ciudad como Espacio de Desarrollo: Una Propuesta Turístico-Cultural-Educativa para Fomentar un Ocio en Familia en el Casco Medieval de Vitoria-Gasteiz (País Vasco, España)”. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, nº 56 (2022): e056014-e056014. [https://doi.org/10.14195/1647-8614\\_56\\_14](https://doi.org/10.14195/1647-8614_56_14)
- Chen, Chen-Yueh, Lin, Yi- Hsiu., Lee, Chen-Yin, Lin, Yen Kuang, Chen, Wen-Ing, y Jing-Rong Shih. “Family leisure and subjective well-being: Do patterns and timing matter?” *Social Behavior and Personality: an international journal*, nº 47 (2019): 1-7. <https://doi.org/10.2224/sbp.8396>
- Choi, Kimburley. “Habitus, affordances, and family leisure: Cultural reproduction through children’s leisure activities”. *Ethnography*, nº18 (2017): 427-449.  
<https://doi.org/10.1177/1466138116674734>
- Codina, Nuria, y José V. Pestana. “Time matters differently in leisure experience for men and women: Leisure dedication and time perspective”. *International Journal of environmental research and public health*, nº16 (2019): 2513.  
<https://doi.org/10.3390/ijerph16142513>
- Cuadrado-Gordillo, Isabel, Fernández-Antelo, Inmaculada, y Guadalupe Martín-Mora Parra. “Moral disengagement as a moderating factor in the relationship between the perception of dating violence and victimization”. *International journal of environmental research and public health*, nº 17 (2020): 5164.  
<https://doi.org/10.3390/ijerph17145164>
- Cuenca, Manuel. *Ocio valioso*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2014.
- Danby, Paula, Dashper, Katherine, y Rebecca Finkel. “Multispecies leisure: Human-animal interactions in leisure landscapes”. *Leisure Studies*, nº38 (2019): 291-302.  
<https://doi.org/10.1080/02614367.2019.1628802>

- Fraguela Vale, Raúl, de Juanas Oliva, Ángel, y Ricardo Franco Lima. "Ocio deportivo en jóvenes potencialmente vulnerables: beneficios percibidos y organización de la práctica". *Pedagogía social: revista interuniversitaria*, nº31 (2018): 49-58. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.04](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.04)
- González Alonso, Jorge, y Mauro Pazmiño Santacruz. "Cálculo e interpretación del Alfa de Cronbach para el caso de validación de la consistencia interna de un cuestionario, con dos posibles escalas tipo Likert". *Revista publicando*, nº2(2015): 62-67. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-423821>
- Hernández-Prados, María Ángeles, y José Santiago Álvarez-Muñoz. "Family Leisure in Rural and Urban Environments: A Question of Context". *Societies*, nº13(2023): 35. <https://doi.org/10.3390/soc13020035>
- Gavriel-Fried, Belle, y Guy Shilo. "Defining the family: The role of personal values and personal acquaintance". *Journal of Family Studies*, nº22 (2016): 43-62. <https://doi.org/10.1080/13229400.2015.1020991>
- Gendel Guterman, Hana, Elkan, Ora, Kushnir, Talma, y Nitza Davidovitch. "Leisure learning activity contributes to quality of life". *World Leisure Journal*, nº1 (2023): 1-20. <https://doi.org/10.1080/16078055.2023.2167230>
- Gervilla, Enrique. "Educadores del futuro, valores de hoy". *Revista de educación de la Universidad de Granada*, nº15 (2002):7-25. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=804048>
- González Alonso, Jorge, y Mauro Pazmiño Santacruz. "Cálculo e interpretación del Alfa de Cronbach para el caso de validación de la consistencia interna de un cuestionario, con dos posibles escalas tipo Likert". *Revista publicando*, nº2 (2015): 62-67. <https://www.revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/22>
- Gotfredsen, Anne, Enlund, Desirée, Goicolea, Isabel y Evalina Landstedt. "Precarious leisure in a teenage wasteland? Intertwining discourses on responsibility and girls' place-making in rural Northern Sweden". *Journal of Youth Studies*, nº25 (2022): 1350-1366. <https://doi.org/10.1080/13676261.2021.1957086>
- Hernández Prados, María Ángeles, y José Santiago Álvarez Muñoz. "Family leisure and academic achievement. Perception of the families". *Italian journal of educational research*, nº23 (2019): 86-105. <https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/sird/article/view/3685>
- Hernández Prados, María Ángeles, y José Santiago Álvarez Muñoz. "El ocio como práctica educativa en las familias. Perspectivas de los expertos". *Edetania. Estudios y propuestas socioeducativo.*, nº62 (2022): 17-38. [https://doi.org/10.46583/edetania\\_2022.62.1051](https://doi.org/10.46583/edetania_2022.62.1051)
- Hernández-Prados, María Ángeles, Álvarez Muñoz, José Santiago y Anabel Aranda Martínez. "El problema de la deserción escolar". *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM*, nº3 (2017): 89-112. <https://www.redalyc.org/pdf/654/65456040007.pdf>

- De Juanas, Ángel, García-Castilla, Francisco Javier y Ana Bravo. "Prácticas de ocio de los jóvenes vulnerables: implicaciones educativas". En *Ocio y participación social en entornos comunitarios*, coordinado por Aurora Madariaga y Ana Ponce de León, 39-60. Logroño: Universidad de La Rioja, 2018.
- Kafi, Majid. "Leisure in family lifestyle". *Journal of Lifestyle*, nº7 (2021): 37-58. [http://journal.manaviyat.ir/&url=http://journal.manaviyat.ir/article\\_149218.html?lang=en](http://journal.manaviyat.ir/&url=http://journal.manaviyat.ir/article_149218.html?lang=en) [http://journal.manaviyat.ir/&url=http://journal.manaviyat.ir/article\\_149218.html?lang=en](http://journal.manaviyat.ir/&url=http://journal.manaviyat.ir/article_149218.html?lang=en)
- Kelly, John. *Leisure identities and interactions*. Londres: Routledge, 2019.
- Lloyd, Kathy, O'Brien, Wendy, y Caroline Riot. "Understanding women's "incremental" leisure repertoires in the family leisure space". *World Leisure Journal*, nº61 (2019): 17-29. <https://doi.org/10.1080/16078055.2018.1523805>
- Martínez-García, Rubén, y María Belén Caballo-Villar. "Educar el ocio en la sociedad apresurada: El Ocio Valioso como horizonte". *Revista Ciencias Pedagógicas E Innovación*, nº10 (2022): 159-169. <https://doi.org/10.26423/rcpi.v10i2.448>
- Melton, Karen, Hodge, Camilla, y Mat Duerden. "Ecology of family experiences: Contextualizing family leisure for human development & family relations". *Journal of Leisure Research*, nº53 (2022): 112-131. <https://doi.org/10.1080/00222216.2020.1802374>
- Molinero Hernando, Fernando. "El espacio rural de España: evolución, delimitación y clasificación". *Cuadernos Geográficos*, nº58 (2019): 19-56. <https://doi.org/10.30827/cuadgeo.v58i3.86432>
- Ortega-Ruiz, Pedro, Mínguez-Vallejos, Ramón, y María Ángeles Hernández-Prados. "Las difíciles relaciones entre familia y escuela en España". *Revista Española de Pedagogía*, nº243 (2009): 231-254. <https://revistadepedagogia.org/lxviii/no-243/las-dificiles-relaciones-entre-familia-y-escuela-en-espana/101400010084/>
- Pandan, Rhoma Grace V. and Dimarucut, Alberto L., "Leisure of Internally Displaced Marawi Families". *Journal of Social and Political Sciences*, vol.5, nº.1 (2022), <https://ssrn.com/abstract=4043387>
- Piedra, Joaquín, García-Pérez, Rafael, Latorre, Águeda, y Carlos Javier Quiñones. "Género y educación física. Análisis de buenas prácticas coeducativas". *Profesorado. Revista de currículum y Formación de Profesorado*, nº17 (2013): 221-241. <http://hdl.handle.net/11441/43712>
- Pomfret, Gill, y Peter Varley. "Families at leisure outdoors: well-being through adventure". *Leisure studies*, nº38 (2019): 494-508. <https://doi.org/10.1080/02614367.2019.1600574>
- Rapoport, Rhona, y Robert Rapoport. *Leisure and the family life cycle*. Londres: Routledge, 2019.

- Rogers-Jarrell, Tia, Vervaecke, Deanna, y Brad Meisner. "Intergenerational family leisure in the COVID-19 pandemic: Some potentials, pitfalls, and paradoxes". *World Leisure Journal*, n°63(2021): 316-329.  
<https://doi.org/10.1080/16078055.2021.1958052>
- Rus, Alin. *The Globalization of Rural Plays in the Twenty-First Century*. London: Rowman & Littlefield, 2022.
- Sánchez-Herrero, Silvia. "La importancia de la perspectiva de género en la psicología del ocio". *Anales de Psicología*, n°24 (2008): 64-76.  
<https://revistas.um.es/analesps/article/view/31791>
- Steinhardt, Friedolin, Ullenhag, Anna, Jahnsen, Reidun, y Anne-Stine Dolva. "Perceived facilitators and barriers for participation in leisure activities in children with disabilities: perspectives of children, parents and professionals". *Scandinavian journal of occupational therapy*, n°28 (2021): 121-135.  
<https://doi.org/10.1080/11038128.2019.1703037>
- Stodolska, Monika, Lee, Kangjae, Hwang, Sunhwan, Son, Hwayong, y Yujin Lee. "Leisure Behaviors among Mothers and Fathers in Korean Transnational Split Families". *Leisure Sciences*, n°12 (2020): 1-17.  
<https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1858378>
- Trussell, Dawn. "Families as agents of social change and justice in communities through leisure and sport experiences". *Annals of Leisure Research*, n°21 (2018): 1-8.  
<https://doi.org/10.1080/11745398.2017.1407661>
- Valdemoro San Emeterio, María Ángeles, Alonso Ruiz, Rosa Ana, Sáez de Jubera Ocón, Magdalena, Ponce de León Elizondo, Ana, y Eva Sanz Arazuri. "Intergenerational leisure and family reconciliation". *Psychology, Society & Education*, n°13(2021): 1-13. <https://doi.org/10.21071/psye.v13i3.14002>
- de Valenzuela Bandín, Ángela, Martínez García, Rubén, y Diana Morela Escobar Arias. "Prácticas de ocio y tiempo libre de los adolescentes en Galicia: análisis y reflexiones en clave socioeducativa". *Bordón: Revista de pedagogía*, n°73 (2021): 161-180.  
<https://doi.org/10.13042/Bordon.2021.83201>
- Varela Crespo, Laura María, Gradaílle Pernas, Rita, y Yésica Teijeiro Bóo. "Ocio y usos del tiempo libre en adolescentes de 12 a 16 años en España". *Educação E Pesquisa*, n°42 (2016): 987-999. <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612152404>
- Varela Crespo, Laura, y Andrea Maroñas Bermúdez. "El ocio familiar del alumnado de Educación Secundaria Obligatoria en Galicia". *Bordón: Revista de pedagogía*, n°71 (2019): 135-150. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2019.68380>
- Veal, Anthony James. *Leisure and the Future*. Londres: Routledge, 2019.
- Walker, Gordon. "Social psychology of leisure 2.0: Looking back, looking forward". *Journal of Leisure Research*, n°51 (2020): 626-634.  
<https://doi.org/10.1080/00222216.2020.1807845>

- Williamson, Mikale, Zabriskie, Ramon, Townsend, Jasmine, Ward, Peter, Fellingham, Gilbert, y Irina Kuznetsova. "The contribution of family leisure to family functioning and family satisfaction among urban Russian families". *Annals of Leisure Research*, n°22 (2019): 607-628. <https://doi.org/10.1080/11745398.2019.1609367>
- Yerkes, Mara, Roeters, Anne y Baxter, Jannen. "Gender differences in the quality of leisure: A cross-national comparison". *Community, Work & Family*, n°23 (2020): 367-384. <https://doi.org/10.1080/13668803.2018.1528968>

M<sup>a</sup> Ángeles Hernández-Prados

Instituto Ciencias de la Educación

Universidad Politécnica de Madrid

Edificio de la Escuela de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos

C/ Profesor Aranguren, 3

Ciudad Universitaria

28040 Madrid (Cáceres)

<https://orcid.org/0000-0002-3617-215X>

José Santiago Álvarez-Muñoz

Facultad de Educación

Universidad de Castilla La Mancha

Ronda de Calatrava, 3

3071 Ciudad Real (España)

<https://orcid.org/0000-0002-9740-6175>





Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1339>

**DE LA COTIDIANEIDAD A LA PROFESIONALIZACIÓN DOCENTE:  
EXPERIENCIAS, AUTOPERCEPCIONES Y CREENCIAS DE  
JÓVENES UNIVERSITARIOS**

***FROM EVERYDAY LIFE TO TEACHING PROFESSIONALISM:  
EXPERIENCES, SELF-PERCEPTIONS AND BELIEFS OF YOUNG  
UNIVERSITY STUDENTS***

M<sup>a</sup> PILAR RODRIGO-MORICHE

*Universidad Autónoma de Madrid*

TAMARA BENITO-AMBRONA

*Universidad Autónoma de Madrid*

PALOMA VALDIVIA-VIZARRETA

*Universidad Autónoma de Barcelona*

CLAUDIA MESSINA ALBARENQUE

*Universidad Autónoma de Madrid*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

## RESUMEN

La formación inicial docente se centra en visiones adultocentristas que dificultan la construcción de una identidad profesional docente que parta de las trayectorias de vida iniciales. El objetivo del presente artículo es identificar experiencias previas, autopercepciones y creencias en la cotidianidad como precursoras de la identidad profesional docente. Se muestran las respuestas de un cuestionario elaborado ad hoc para reflexionar sobre las experiencias, creencias y autopercepciones vividas y percibidas por 228 jóvenes estudiantes de magisterio de primero y segundo curso de los grados de infantil, primaria y doble grado infantil y primaria. Se realiza un análisis cuantitativo a través del programa estadístico SPSS, los análisis se centraron en comparaciones de medias independientes a través de la prueba t-student, Chi-cuadrado de Pearson y cálculo de frecuencias y porcentajes. Los resultados detectan como activos precursores para la construcción de la identidad profesional docente a la formación de monitor de ocio y tiempo libre, la experiencia laboral en el cuidado de menores y clases particulares, el ocio humanista y valioso, y como rasgos de personalidad destacados la sensibilidad y nerviosismo. Por otro lado, parece disminuir la motivación según avanzan los estudios y que estas prácticas reflexivas no son habituales en el alumnado a realizar.

*Palabras clave:* formación del profesorado, identidad docente, identidad profesional, reflexión docente.

## ABSTRACT

Initial teacher training focuses on adult-centered visions that hinder the construction of a professional teaching identity based on life trajectories. The aim of this article is to identify previous experiences, self-assessments and beliefs in everyday life as precursors of the professional teaching identity. The answers of a questionnaire elaborated ad hoc to reflect on the experiences, beliefs and self-evaluations lived and perceived by 228 young student teachers of first and second year of infant, primary and double infant and primary grades are shown. A quantitative analysis was carried out through the SPSS statistical program, the analyses focused on comparisons of independent means through the t-student test, Pearson's Chi-square and calculation of frequencies and percentages. The results detect as precursor assets for the construction of the professional teaching identity: training as a leisure and free time monitor, work experience in childcare and private tutoring, humanistic and valuable leisure, and sensitive and nervous personality traits. As findings we found that motivation seems to decrease as the studies progress, and that students are not used to carry out these reflective practices.

*Keywords:* teacher education, teacher identity, teacher reflection, professional identity.



## I. INTRODUCCIÓN

Las investigaciones para mejorar la formación inicial docente se han centrado en los procesos de profesionalización a través de la revisión de los planes de estudio o la perspectiva de quienes los diseñan (Manso, 2019; Martínez y Prats, 2018; Urkidi Elorrieta, Losada Iglesias, López Ramos y Yuste Tosina, 2020); y en enfoques que recogen el sentir del alumnado (Alonso-Sainz, 2021; Esteban Bara y Mellén Vinagre, 2016; Rodrigo-Moriche, et al., 2022). Una de las categorías sobre las que se avanza en la actualidad para identificar el éxito de estos programas es la construcción de la identidad profesional docente (Alsina et al. 2019; Cantón y Tardiff, 2018; Falcón y Arraiz, 2020).

La identidad profesional es un proceso no lineal, intersubjetivo y dinámico (Cuadra-Martínez y Castro-Carrasco, 2021; Vanegas y Fuentealba, 2019) que se produce mediante una transformación permanente en la cotidianidad (Jaraúta y Pérez, 2017). En ella influyen todos los factores que interaccionan en un individuo (personales, sociales, culturales, contextuales), y las diversas identidades que coexisten en el tiempo (Olave, 2020). A través de este proceso es posible adquirir el sentimiento y el reconocimiento como maestro (Bolívar, et al., 2014; Sutherland et al., 2010).

Aunque tradicionalmente en la construcción de la identidad docente se han priorizado los procesos de identificación docente donde un individuo se construye con las características dadas a un colectivo (Vanegas, 2016), recientes investigaciones han manifestado la necesidad de poner como protagonistas de la mejora de la formación inicial docente a los futuros docentes como principales actores de este proceso (Cuadra-Martínez y Castro-Carrasco, 2021). De este modo, y para que puedan llegar a la representación de su identidad docente, han de partir de sus otras identidades y de lo que estas le aportan (Cruz et al., 2019; Olave, 2020; Pillen et al., 2013; Thomas y Beauchamp, 2011; Vanegas y Fuentealba, 2019).

La identización (Gohier et al., 2001; Gómez, 2012; Vanegas y Fuentealba, 2019) se presenta como un proceso individual, discursivo y reflexivo donde cada individuo selecciona aquellos elementos que le van a caracterizar, y toma sus propias decisiones a partir de todo aquello que le sucede y percibe a su alrededor mediante un planteamiento único, libre, autónomo y creativo (Aristazábal, 2019; Gohier et al., 2001; Vanegas, 2019; Yazan y Percy, 2018). Una enriquecedora aportación reflexiva identitaria que durante la formación inicial docente (Collin et al., 2013; Falcon y Arraiz, 2020; Gravett, De Beer et al., 2017; Loughran y Hamilton, 2016) facilita la toma de consciencia de las experiencias y

aprendizajes previos (Köksal y Demirel, 2008; Vanegas, 2016), así como el análisis de los aprendizajes y la creación de nuevas experiencias (Belvis et al., 2012; Vanegas, 2016) para la construcción de su identidad profesional docente.

Pero, para que un joven estudiante se plantee estas reflexiones hace falta que el entorno le facilite modelos formativos reflexivos (Tezgiden, 2016) así como instrumentos didácticos que le estimulen a enfrentarse a nuevas situaciones (Rodrigo-Moriche, 2021; Schrand et al., 2018), de lo contrario, la ausencia de reflexión replicará patrones descontextualizados, inconscientes y no intencionados (Sanyal, 2014). Para ello, y con la finalidad de comenzar un proceso de identización durante la formación inicial docente, es necesario que el propio estudiante adquiera la habilidad de reflexionar a partir de sus creencias, autopercepciones y experiencias previas (Aristizábal Fúquene, 2019; Beijgaard, 2019; Chong, 2011; Pillen, Den Brok y Beijgaard, 2013; Warner, 2016).

Las creencias, entendidas como construcciones mentales de nuestras experiencias que tomamos por verdaderas, nos permiten explicar o interpretar el mundo y a nosotros mismos, a la vez que guían nuestra conducta (Pohlmann-Rother, et al., 2021). Pero, no siempre están ajustadas a la evidencia, sino que se encuentran sesgadas por otros factores siendo la autopercepción de nuestras propias capacidades uno de los factores que más influye sobre las creencias cuando nos enfrentamos a una tarea y evaluamos las posibilidades de resolverla o no con éxito (Pajares y Barich, 1997, 2020; Torrents, 2015). De manera específica, las creencias sobre la enseñanza se establecen con anterioridad al inicio de la formación inicial docente, y en ocasiones, permanecen con fuerza siendo una de sus características la resistencia al cambio (de Vries, et al., 2014; Sotos, 2021; Pohlmann-Rother, et al., 2021).

Asimismo, las creencias, experiencias y autopercepciones que van a construir esas identidades, a su vez van a aportar e influir en las redes en las que socializan (Kilpatrick, et al., 2010; Schaefer-McDaniel, 2004) a través de vínculos que se favorecen mediante la cooperación para el beneficio colectivo y el compromiso cívico creando un mapa de recursos y apoyos (Valdivia, 2018). Este apoyo de redes y el capital social generado juegan un papel importante en el éxito académico de los estudiantes subrepresentados (Mishra, 2020). De este modo, la interacción entre identidades empieza a generar un capital social intangible que enriquece al bien común y se convierte en un detonante de oportunidades, incentivos y capacidades que, a su vez, redundan en el proceso de construcción de la identidad profesional docente (Bolívar et al., 2014; Demir, 2021; Rodrigo-Moriche, et al., 2022; Tonkaboni et al., 2013).

El objetivo general de esta investigación es identificar las experiencias, autopercepciones y creencias relacionadas con la educación que expresan jóvenes estudiantes del grado de Maestro/a en su cotidianidad como activadores de procesos de identización y precursoras de la identidad profesional docente. Como objetivos específicos, pretendemos acercarnos a la toma de consciencia reflexiva identitaria a través de un instrumento didáctico diseñado para ello en el marco de una asignatura de grado y detectar algunas aportaciones de estos procesos de identización al capital social.

II. METODOLOGÍA

1. PARTICIPANTES

Se contó con 228 participantes (38 de los cuales eran hombres) con edades comprendidas entre los 17 y los 34 años (M=19,45; DT=2,41). Todos los participantes estaban cursando primer o segundo curso en Grados de Magisterio; concretamente 54 procedentes del Grado de Maestra/o en Educación Infantil, 112 procedentes del Grado de Maestra/o en Educación Primaria y 62 estudiantes del Doble Grado en Maestra/o en Educación Infantil y Primaria (Tabla 1).

Tabla 1. *Participantes en Función de Curso y Grado*

| Curso         | Tipo de Grado      |                    |                      | Total |
|---------------|--------------------|--------------------|----------------------|-------|
|               | Educación Infantil | Educación Primaria | Doble grado Inf-Prim |       |
| Primer curso  | 0                  | 55                 | 62                   | 117   |
| Segundo curso | 54                 | 57                 | 0                    | 111   |
| Total         | 54                 | 112                | 62                   | 228   |

2. INSTRUMENTO

El instrumento construido ad hoc para la recogida de la información sobre las categorías del estudio fue un cuestionario virtual a través de la plataforma google formularios. El objetivo era crear un instrumento que se ajustase a los fundamentos teóricos del modelo de la enseñanza reflexiva (Dewey, 1997; Tezgiden, 2016) para realizar una utilización didáctica en el aula. Las dimensiones se determinaron a partir de distintas investigaciones que abordan la construcción de la identidad profesional docente (Alsina et al., 2019; Arnold, 2019; Bolívar et al., 2014; Olave, 2020; Vanegas y Fuentealba, 2019; Zhu, 2017); y

las categorías se extrajeron de los fundamentos sobre el ocio valioso (Cuenca, 2000, 2014 y 2018), los rasgos de personalidad (Costa y McCrae, 2008), el trabajo en equipo (Belbin, 1981 y 2011), y finalmente, se contrastaron con las dimensiones y categorías tratadas en investigaciones anteriores (Rodrigo-Moriche et al., 2022).

Las preguntas se dividieron en 5 dimensiones (a) Datos, (b) Experiencias, (c) Autopercepciones, (d) Creencias, y (e) Reflexiones que recogían las categorías de este estudio (tabla 2).

Tabla 2. *Dimensiones y categorías recogidas en el cuestionario creado*

| DIMENSIONES |                  | CATEGORÍAS  |
|-------------|------------------|---|
| a)          | Datos            | <ul style="list-style-type: none"> <li>● Nombre, edad, género, grado y curso</li> </ul>   |
| b)          | Experiencias     | <ul style="list-style-type: none"> <li>● Formación relacionada con Educación</li> <li>● Experiencia laboral</li> <li>● Acercamiento al Grado</li> <li>● Preferencias de ocio</li> </ul> |
| c)          | Autopercepciones | <ul style="list-style-type: none"> <li>● Rasgos de personalidad</li> <li>● Rol trabajo en equipo</li> </ul>   |
| d)          | Creencias        | <ul style="list-style-type: none"> <li>● Motivación estudios de Grado</li> <li>● Trabajo en equipo</li> </ul>   |
| e)          | Reflexión        | <ul style="list-style-type: none"> <li>● Aporte de la tarea realizada</li> </ul>  |

La dimensión (a) *Datos*, recoge nombre, edad, género, grado y curso. Los datos que permitían identificar a cada estudiante eran utilizados para la evaluación de la tarea en la asignatura, y posteriormente, se anonimizaron las tareas de quienes autorizaron su uso para esta investigación.

La dimensión (b) *Experiencias* consta de las siguientes 4 categorías de respuesta múltiple cada una de ellas: (b.1.) formación relacionada con educación (Monitor/a de ocio y tiempo libre, monitor/a deportivo, Técnico Superior de Actividades Físicas y Deportivas (TAFAD), Técnico de Animación Sociocultural (TASOC), Técnico Superior de Educación Infantil, Otra formación, No tengo ninguna formación relacionada); (b.2) Experiencia laboral relacionada con la educación (Monitor/a de ocio y tiempo libre, monitor/a escolar, monitor/a y/o

entrenador deportivo, clases particulares, cuidado de niños/As, voluntariado, prácticas, educador/a infantil, animador/a infantil, otras experiencias relacionadas con el ámbito educación, experiencia laboral no relacionada con la educación); (b.3.) Preferencias de ocio (activo/sustancial/lúdico/deportivo/creativo/cultural/ambiental-ecológico/festivo/solidario); y (b.4.) Acercamiento al grado, que recoge la procedencia de los conocimientos de la especialidad educativa que cursan.

La dimensión (c) *Autopercepción* se determina por 2 categorías de respuesta múltiple: (c.1.) Rasgos de personalidad, identificando puntos fuertes y débiles; y (c.2.) Rol de trabajo en equipo (Cerebro/Investigador de recursos/Coordinador/Impulsor/Monitor-evaluador/Cohesionador/Implementador/Finalizador/Especialista).

La dimensión (d) *Creencias* toma 3 categorías con respuesta múltiple y una última pregunta de valoración del trabajo en equipo de escala Likert (de 1 a 4). Las categorías son (d.1.) la motivación para comenzar el grado (Académico/Profesional vinculado con la docencia/Profesional no vinculado con la docencia/Vocación docente/No vocación docente/Aportar a la sociedad/Enriquecimiento personal al estar con niños); (d.2.) Trabajo en equipo (valoración/ventajas e inconvenientes).

La dimensión (e) *Reflexión* recoge el aporte de la tarea (He reflexionado sobre aspectos que no había tenido en cuenta hasta ahora/He podido valorar el trabajo en equipo/ Me he sentido incómoda/Motivación para comenzar este grado/No me ha aportado nada)

### 3. PROCEDIMIENTO

Se presenta al estudiantado de la asignatura Didáctica General de los Grados de Maestro/a Educación Infantil, Maestro/a en Educación Primaria y Maestro/a en Doble Grado Infantil y Primaria de los cursos 2020-21 y 2021-22 la “Tarea personal, académica y profesional” como una tarea reflexiva inicial en la asignatura Didáctica General. Si bien es una tarea obligatoria, se les pide autorización para hacer uso de sus datos con fines investigadores, por lo que responde a una doble intencionalidad: didáctica e investigadora.

### III. RESULTADOS

Presentamos los datos analizados atendiendo a las experiencias descritas (formación relacionada con la educación, experiencia laboral, preferencias de ocio y acercamiento al grado), autopercepciones (rasgos de personalidad y rol de trabajo en equipo) y las creencias (motivación en los estudios de grado y valoración e inconvenientes y ventajas del trabajo en equipo).

En primer lugar, se presenta una perspectiva general de los participantes en el estudio sobre la dimensión *Experiencias*, y en relación esta con la especialidad cursada.

En relación con la presencia de formación previa, el 62,3% de los estudiantes acceden a los estudios de grado sin formación complementaria (más allá de la exigida para el acceso a la universidad). El porcentaje restante de estudiantes accede con formación en varios ámbitos, siendo el más recurrido el título de monitor de ocio y tiempo libre, obtenido por el 18,9% de los participantes; seguido de título en Técnico superior en Ed. Infantil (8,8%), TAFAD (6,6%), Monitor Deportivo (6,1%) y TASOC (1,3%).

Se comparó la formación previa en función del tipo de grado cursado, la prueba Chi-cuadrado de Pearson mostró diferencias significativas a favor de los estudiantes de educación primaria. Dichos estudiantes informaron de formación previa de monitor deportivo, TAFAD y TASOC y Técnico Superior Educación Infantil ( $p < ,01$ ). A su vez, los estudiantes del Grado de Educación Infantil informaron de una mayor formación previa en Técnico Superior Educación Infantil ( $\text{Chi}=17,07$ ;  $p < ,001$ ).

En relación con la experiencia laboral previa, la más recurrente es el cuidado de menores con el 64%, seguida de dar clases particulares (44,3%) y de hacer voluntariado (29,8%).

En la Tabla 3 se puede observar la experiencia laboral de los participantes en el presente estudio. Se comparó la experiencia laboral previa en función del tipo de grado cursado, para ello se realizó la prueba Chi-cuadrado de Pearson que mostró diferencias significativas para las experiencias laborales de monitor deportivo y Educador Infantil. Concretamente los estudiantes del Grado de Educación Primaria informaron de una mayor experiencia laboral como entrenador deportivo en comparación con el resto de los grados ( $\text{Chi}=13,51$ ;  $p = ,001$ ); mientras, los estudiantes del Grado de Educación Infantil informaron de una mayor experiencia trabajando como educadores infantiles ( $\text{Chi}=10,19$ ;  $p = ,006$ ).

*Tabla 3. Experiencia Laboral Informada por los Participantes (cálculos en términos de porcentajes)*

| Tipo de experiencia laboral                         | Porcentaje de estudiantes total | Infantil | Primaria | Doble grado |
|---|---------------------------------|----------|----------|-------------|
| Monitor de Ocio y Tiempo libre                      | 21,1                            | 24,1     | 22,3     | 16,1        |
| Monitor escolar                                     | 15,4                            | 13       | 20,7     | 8,1         |
| Monitor deportivo                                   | 15,8                            | 13       | 24,1     | 3,2         |
| Clases particulares                                 | 44,3                            | 46,3     | 46,4     | 38,7        |
| Cuidado de menores                                  | 64                              | 75,9     | 59,8     | 61,3        |
| Voluntariado  | 29,8                            | 27,8     | 27,7     | 35,5        |
| Prácticas   | 26,8                            | 33,3     | 21,4     | 30,6        |
| Educador infantil                                   | 7                               | 16,7     | 3,6      | 4,8         |
| Animador infantil                                   | 7,9                             | 9,3      | 8        | 6,5         |
| Otras experiencias relacionadas con la educación    | 11,4                            | 9,3      | 8,9      | 17,7        |
| Otras experiencias NO relacionadas con la educación | 27,6                            | 22,2     | 30,4     | 27,4        |

Según informan los estudiantes encuestados, el ocio es un elemento muy importante y presente en sus vidas; siendo los tres tipos de ocio más mencionados: el ocio cultural (reportado por el 75%), el ocio festivo (66,2%) y el ocio sustancial vinculado al tiempo que se pasa con familiares y amigos (65,4%). A pesar de que el ocio solidario y el ocio lúdico fueron los tipos de ocio menos mencionados, los practican un porcentaje sustancial de estudiantes, 42,5% y 37,3%, respectivamente.

Se comparó la experiencia de ocio en función del tipo de grado cursado (Tabla 4), para ello se realizó la prueba Chi-cuadrado de Pearson, cuyos resultados mostraron que los estudiantes del doble grado tienen menores experiencias de ocio deportivo, ambiental y solidario ( $p < ,03$ ). También se encontró una tendencia en el mismo sentido para el ocio lúdico ( $p = ,07$ ).

Tabla 4. *Experiencias de Ocio Informadas por los Participantes (cálculos en términos de porcentajes)*

| <i>Experiencias de Ocio</i>  | Porcentaje de estudiantes | Infantil | Primaria | Doble grado |
|--|---------------------------|----------|----------|-------------|
| Ocio Activo. Implicación física o mental   | 53,1                      | 51,9     | 54,5     | 51,6        |
| Ocio Sustancial. Prácticas arraigadas, incluye pasar tiempo por familia y amigos | 65,4                      | 68,5     | 61,6     | 69,4        |
| Ocio Lúdico. Experiencias relacionadas con el juego                              | 37,3                      | 48,1     | 37,5     | 27,4        |
| Ocio Deportivo   | 55,7                      | 61,1     | 64,3     | 35,5        |
| Ocio Creativo. Manualidades  | 54,4                      | 59,3     | 50       | 58,1        |
| Ocio Cultural.   | 75                        | 64,8     | 79,5     | 75,8        |
| Ocio Ambiental. Naturaleza y aire libre.   | 47,4                      | 59,3     | 50       | 32,3        |
| Ocio Festivo   | 66,2                      | 66,7     | 68,8     | 61,3        |
| Ocio Solidario   | 42,5                      | 50       | 46,4     | 29          |

Se analizó el acercamiento al grado en función de la titulación cursada (Tabla 5), el análisis Chi cuadrado de Pearson mostró una diferencia significativa para el acercamiento a través de la experiencia como estudiante ( $\chi^2=6,27$ ,  $p=,04$ ) y a través del cuidado de niños ( $\chi^2=5,46$ ,  $p=,06$ ). Los estudiantes del Doble grado informan de un acercamiento al grado a través de su experiencia como estudiante; mientras los estudiantes de los Grados de infantil y Primaria informan de un acercamiento a través del cuidado de niños.



Tabla 5. *Existencia de Acercamiento al Grado en Función de la Titulación Cur-sada (cálculos en términos de porcentajes)*

| <i>Procedencia del Acercamiento al Grado</i> | Porcentaje de estudiantes | Infantil | Primaria | Doble grado |
|--|---------------------------|----------|----------|-------------|
| De la experiencia como estu-diante           | 66,2                      | 55,6     | 65,2     | 77,4        |
| Familiar o conocido docente                  | 45,6                      | 42,6     | 50,9     | 38,7        |
| Experiencia profesional cuidado de niños     | 54,4                      | 61,1     | 58       | 41,9        |
| Formación previa relacionada                 | 12,3                      | 13       | 8,9      | 17,7        |
| No tengo conocimiento previo                 | 11,4                      | 7,4      | 16,1     | 6,5         |

A continuación, se analizan las categorías referidas a la dimensión *Autopercepción* de manera descriptiva y su relación con la experiencia formativa, laboral y por curso.

La formación previa no influyó en los rasgos de personalidad informados por los participantes, pero sí lo hizo la experiencia laboral previa. Para realizar el análisis se sumó la cantidad de puntos fuertes informados por los participantes dando lugar a una variable cuantitativa que informa de la cantidad de fortalezas percibidas, se siguió el mismo procedimiento con los puntos débiles informados obteniendo otra variable cuantitativa en la que una mayor puntuación implica mayor cantidad de debilidades percibidas. Una vez obtenidas ambas categorías se realizó una comparación de medias independientes en función de tener o no experiencia laboral previa en el ámbito educativo. Los resultados mostraron una tendencia en ambas categorías en función de la experiencia laboral previa, concretamente, los estudiantes con experiencia laboral previa en el ámbito educativo informan de mayor cantidad de puntos fuertes ( $t(226)=-1,86$ ;  $p=,06$ ) y débiles percibidos ( $t(226)=-1,78$ ;  $p=,07$ ).

También se encontró una influencia de la formación previa sobre el rol finalizador, aquellos estudiantes con formación laboral previa en educación informaron de mayores puntuaciones sobre el ejercicio del rol finalizador ( $t(226)=-2,52$ ;  $p=,01$ ).

A continuación, en relación con la experiencia laboral y los rasgos de personalidad, se muestra el porcentaje de estudiantes que se han identificado con cada uno de los puntos fuertes y débiles proporcionados. En la comparativa de puntos fuertes no se hallaron diferencias significativas; sin embargo, la prueba Chi cuadrado de Pearson mostró diferencias significativas únicamente en el

punto débil descuidada, los estudiantes con experiencia laboral en educación indicaron en mayor medida ese punto débil ( $\chi^2 = 4,29$ ;  $p = ,04$ ).

Se analizaron los diferentes inconvenientes y ventajas del trabajo en equipo informados por los estudiantes en función de su formación previa (Tabla 6). Para el análisis se realizó la prueba Chi cuadrado de Pearson, en base a ella se obtuvo un resultado significativo para el inconveniente de incompatibilidad horaria, los estudiantes con formación previa informaron en mayor medida de dicho inconveniente del trabajo grupal ( $\chi^2 = 3,66$ ;  $p = ,05$ ). En relación con las ventajas, los estudiantes con formación previa en educación identificaron el trabajo en grupo con las ventajas de ser más fácil y productivo ( $p < ,05$ ).

Tabla 6. *Porcentaje Informado de Inconvenientes y Ventajas del Trabajo en Grupo en Función de la Formación Previa (cálculos en términos de porcentajes)*

|                |                              | Formación | NO formación |
|----------------|------------------------------|-----------|--------------|
| Inconvenientes | Incompatibilidad             | 50        | 52,8         |
|                | Mal reparto de tareas        | 44,2      | 43           |
|                | Desinterés                   | 68,6      | 60           |
|                | Conflictos                   | 34,9      | 37,3         |
|                | Bajo rendimiento             | 36        | 28,2         |
|                | Incompatibilidad de horarios | 69,8      | 57           |
|                | No hay inconvenientes        | 1,2       | 4,2          |
|                | Otros inconvenientes         | 2,3       | 0,7          |
| Ventajas       | Trabajo fácil                | 61,6      | 44,4         |
|                | Enriquecimiento personal     | 77,9      | 63,4         |
|                | Trabajo productivo           | 64        | 45,8         |
|                | Valores sociales             | 72,1      | 58,6         |
|                | No ventajas                  | 0         | 0,7          |
|                | Otras ventajas               | 3,5       | 0,7          |

Para la variable cuantitativa de valoración del trabajo en grupo, no se encontraron diferencias ni en función de la formación previa ni en función de la experiencia laboral previa. Sin embargo, se puede resaltar las elevadas puntuaciones encontradas en todas esas comparaciones, situándose las puntuaciones sobre valoración del trabajo en grupo entre 3,55 y 3,63 (siendo 4 la mayor puntuación para valorar positivamente el trabajo en grupo).

A continuación, se muestra el porcentaje de estudiantes que se han identificado con cada uno de los puntos fuertes y débiles proporcionados para describir sus rasgos de personalidad según el curso (Tabla 7).

*Tabla 7. Porcentaje de Puntos Fuertes y Débiles informados por los Estudiantes en función del curso académico cursado*

|                     |               | Porcentaje de<br>estudiantes<br>totales | Primer curso | Segundo curso |
|---------------------|---------------|---|--------------|---------------|
| Puntos<br>fuertes   | Confiada      | 25                                      | 23,9         | 26,1          |
|                     | Organizada    | 66,05                                   | 72,6         | 59,5          |
|                     | Sociable      | 64,75                                   | 54,7         | 74,8          |
|                     | Calmada       | 38,6                                    | 38,5         | 38,7          |
|                     | Creativa      | 53,95                                   | 54,7         | 53,2          |
|                     | Atenta        | 68,45                                   | 67,5         | 69,4          |
|                     | Perseverante  | 45,9                                    | 50,4         | 41,4          |
|                     | Divertida     | 70,2                                    | 70,1         | 70,3          |
|                     | Segura        | 28,4                                    | 28,2         | 28,6          |
|                     | Curiosa       | 61,8                                    | 63,2         | 60,4          |
| Puntos dé-<br>biles | Competitiva   | 28,45                                   | 29,9         | 27            |
|                     | Descuidada    | 19,8                                    | 17,1         | 22,5          |
|                     | Reservada     | 42,85                                   | 47           | 38,7          |
|                     | Nerviosa      | 57,95                                   | 57,3         | 58,6          |
|                     | Rígida        | 4,4                                     | 3,4          | 5,4           |
|                     | Suspica       | 3,55                                    | 1,7          | 5,4           |
|                     | No confiable  | 6,6                                     | 6            | 7,2           |
|                     | Independiente | 35,55                                   | 33,3         | 37,8          |
|                     | Sensible      | 67,55                                   | 67,5         | 67,6          |
|                     | Conservadora  | 8,35                                    | 7,7          | 9             |

La prueba Chi-cuadrado de Pearson mostró diferencias significativas únicamente en los puntos fuertes sociable y organizada, percibiéndose los de primer curso más organizados y los de segundo más sociables.

En el caso de los roles, los más utilizados son el rol cohesionador y el finalizador; y, por el contrario, el menos recurrente resultó ser el rol especialista. Se realizó una comparación de medias para muestras independientes en función del

curso académico, los resultados mostraron una diferencia significativa para el rol implementador ( $t(226)=1,91$ ;  $p=,05$ ), siendo los estudiantes de primer curso los que más recurren a este rol.

Una vez analizadas las dimensiones *Experiencias* y *Autopercepción*, se realizó un análisis descriptivo de la dimensión *Creencias* (motivaciones, valores y trabajo en equipo), y las diferencias encontradas según la formación, la experiencia laboral y el curso:

Como se puede apreciar en la Tabla 8, hay una influencia de la formación previa, concretamente, los estudiantes con formación previa en educación manifiestan mayor motivación profesional general (tanto docente como no docente), mayor vocación docente, mayor aporte a la sociedad y enriquecimiento personal. De manera adicional, a través de un análisis de muestras relacionadas que analizaron las motivaciones menos mencionadas, siendo la No vocación docente y la motivación profesional No docente los menos mencionados.

Tabla 8. *Comparativa de las Medias de Motivación en Función de la Existencia o no de Formación Previa*

| Tipo de motivación              | No formación | Sí formación | Comparativa prueba t     |
|---------------------------------|--------------|--------------|--------------------------|
| Académica por seguir formándome | 2,79         | 3,07         | $t(226)=-1,64$ ; $p=,10$ |
| Profesional docente             | 2,62         | 2,97         | $t(226)=-2,11$ ; $p=,03$ |
| Profesional NO Docente          | 1,09         | 1,24         | $t(226)=-2,06$ ; $p=,04$ |
| Vocación Docente                | 2,60         | 3            | $t(226)=-2,35$ ; $p=,02$ |
| NO Vocación Docente             | 1,02         | 1,04         | $t(226)=-,75$ ; $p=,45$  |
| Aporte a la sociedad            | 2,70         | 3,13         | $t(226)=-2,52$ ; $p=,01$ |
| Enriquecimiento personal        | 2,84         | 3,16         | $t(226)=-1,91$ ; $p=,05$ |

Para continuar profundizando sobre la categoría motivación, se realizó una comparación de medias en las motivaciones informadas por los estudiantes a través de la prueba t student en función de existencia de experiencia laboral previa relacionada con la educación. Los resultados de la Tabla 9 muestran una diferencia significativa a favor de aquellos que no tienen dicha experiencia en sus motivaciones por seguir formándose, motivación profesional docente, en su vocación docente, aporte a la sociedad y enriquecimiento personal.

Tabla 9. *Medias de los Tipos de Motivación Comparadas por Experiencia laboral Previa (si/no)*

| Tipo de motivación              | No experiencia | Sí experien-<br>cia | Comparativa prueba<br>t |
|---------------------------------|----------------|---------------------|-------------------------|
| Académica por seguir formándome | 3,10           | 2,60                | t(226)=2,73; p< ,01     |
| Profesional docente             | 2,97           | 2,49                | t(226)=2,62; p< ,01     |
| Profesional NO Docente          | 1,20           | 1,14                | t(226)=,73; p= ,46      |
| Vocación Docente                | 3              | 2,46                | t(226)=2,99; p< ,01     |
| NO Vocación Docente             | 1,03           | 1,05                | t(226)=-,63; p= ,53     |
| Aporte a la sociedad            | 3,09           | 2,63                | t(226)=2,47,; p= ,01    |
| Enriquecimiento personal        | 3,18           | 2,68                | t(226)=2,68; p< ,01     |

Una vez analizadas las influencias de la formación y experiencia laboral previa con la que acceden los estudiantes al grado sobre las categorías de la dimensión *Creencias*, nos centraremos en las diferencias por curso académico. Para ello, se analizó la influencia del curso académico (primer vs. segundo curso) sobre las motivaciones consultadas. Como se puede apreciar en la Tabla 10, hay una influencia de tipo de curso, concretamente, los estudiantes de segundo curso manifiestan menor motivación por seguir formándose, menor motivación profesional docente, menor vocación docente, menor aporte a la sociedad y menor enriquecimiento personal.

Tabla 10. *Comparativa por Curso de los Tipos de Motivación*

| Tipo de motivación              | Primero | Segundo | Comparativa prueba t  |
|---------------------------------|---------|---------|-----------------------|
| Académica por seguir formándome | 3,59    | 2,29    | t(226)=9,16; p< ,001  |
| Profesional docente             | 3,44    | 2,21    | t(226)=8,56; p< ,001  |
| Profesional NO Docente          | 1,24    | 1,13    | t(226)=1,63; p= ,10   |
| Vocación Docente                | 3,45    | 2,22    | t(226)=8,67; p< ,001  |
| NO Vocación Docente             | 1,04    | 1,03    | t(226)=-,64; p= ,52   |
| Aporte a la sociedad            | 3,67    | 2,23    | t(226)=10,53; p< ,001 |
| Enriquecimiento personal        | 3,73    | 2,32    | t(226)=10,22; p< ,001 |

También en función del curso se analizaron los inconvenientes y las ventajas percibidas de trabajar en grupo (Tabla 11). En relación con los inconvenien-

tes, únicamente se obtuvo una diferencia significativa, de forma que los estudiantes de segundo curso perciben mayores problemas con la incompatibilidad horaria comparada con la percepción de los estudiantes de primero ( $\chi^2=19,90$ ,  $p<,001$ ).

Para las ventajas se encontraron varias diferencias significativas, los estudiantes de segundo curso perciben que trabajar en grupo es más fácil, genera mayor enriquecimiento personal, hace el trabajo más productivo y genera más valores sociales ( $p<,001$ ).

Tabla 11. *Porcentajes de Inconvenientes y Ventajas Percibidas del Trabajo en Grupo en Función del Curso Académico.*

|                |                              | Primer curso | Segundo curso |
|----------------|------------------------------|--------------|---------------|
| Inconvenientes | Incompatibilidad             | 53,8         | 49,5          |
|                | Mal reparto de tareas        | 42,7         | 44,1          |
|                | Desinterés                   | 66,7         | 60,4          |
|                | Conflictos                   | 33,3         | 39,6          |
|                | Bajo rendimiento             | 29,9         | 32,4          |
|                | Incompatibilidad de horarios | 47,9         | 76,6          |
|                | No hay inconvenientes        | 4,3          | 1,8           |
|                | Otros inconvenientes         | 0,9          | 1,8           |
| Ventajas       | Trabajo fácil                | 39,3         | 63,1          |
|                | Enriquecimiento personal     | 51,3         | 87,4          |
|                | Trabajo productivo           | 35           | 71,2          |
|                | Valores sociales             | 48,7         | 79,3          |
|                | No ventajas                  | 0,9          | 0             |
|                | Otras ventajas               | 1,7          | 1,8           |

Por último, se realizaron los análisis de la dimensión *Reflexión*, que se muestra a continuación:

Una vez analizada la comparativa en función de la cantidad de reflexiones generadas (Tabla 12), se calculó el porcentaje de estudiantes que había seleccionado cada una de las aportaciones reflexivas ofrecidas en función del curso académico. El análisis chi-cuadrado mostró una diferencia significativa para la aportación de “motivado para comenzar” un mayor porcentaje de estudiantes de primer curso en comparación con los de segundo curso seleccionó dicha aportación ( $\chi^2=13,73$ ;  $p<,001$ ).

Resultan interesantes los valores más altos aportados en relación con la valoración de la educación, como elemento motivador para comenzar la carrera, y rondando la mitad de la muestra (62,4% y 57,5%, en primero y segundo respectivamente).

Tabla 12. *Porcentaje de estudiantes que indicaron cada una de las aportaciones ofrecidas en función del curso académico cursado.*

| Tipo de aportación           | Primer Curso | Segundo<br>Curso |
|------------------------------|--------------|------------------|
| Reflexionar por 1ª vez       | 42,7         | 46,8             |
| Valorar la educación         | 62,4         | 57,5             |
| Valorar el trabajo en equipo | 25,6         | 35,1             |
| Motivado para comenzar       | 53           | 28,8             |
| Me ha hecho sentir incómodo  | 3,4          | 7,2              |
| Ninguna                      | 3,4          | 6,3              |

#### IV. DISCUSIÓN

Los resultados de esta investigación han permitido identificar experiencias, autopercepciones y creencias relacionadas con la educación y previas al inicio de la formación inicial docente a partir del propio alumnado, como se viene reclamando desde el espacio de convergencia europeo (González, Muñoz, Cruz y Olivares, 2019) y la amplia investigación en esa línea referenciada realizada a lo largo de los últimos años. El Informe de la Comisión Internacional sobre los futuros de la Educación (Comisión Internacional sobre los Futuros de la educación, 2021) señala la necesidad de reforzar esta como un bien público y común, caracterizado por el compromiso social y la estimulación de la participación protagónica del estudiantado. Se busca que futuros profesionales se involucren en la co-construcción de su identidad docente a partir de sus trayectorias de vida, para alejarse del diseño de perspectivas adultocentristas y optar por modelos de transmisión que se sustenten en la visión discente (Bovill y Bulley, 2011; Iqbal, Könings, Al-Eraky, y van Merriënboer, 2022; Taylor, 2017).

Con ello se pretende revalorizar las trayectorias de vida anteriores al inicio de la formación universitaria. Esta investigación evidencia algunos elementos comunes que permiten identificar tendencias hacia un perfil identitario docente,

pero también identidades según la especialidad cursada como detallamos a continuación.

En relación con las experiencias, disponen de la titulación de monitor de ocio y tiempo libre como precursora de conocimientos educativos, aunque prevalece la ausencia de formación previa vinculada con la educación. Esta formación, con aportes de la pedagogía del ocio y de la pedagogía social, favorece la realización y la construcción de la identidad personal en las personas jóvenes (Rodrigo-Moriche, 2020), así como la adquisición de la competencia personal, social y de aprender a aprender (Rodrigo-Moriche y Soler-Masó, 2019), además de ser un marco idóneo para el empoderamiento juvenil (Soler, et al., 2019).

En cuanto a los perfiles según la especialidad, en educación primaria la formación previa está relacionada con la educación como monitores deportivos, TAFAD y TASOC y experiencia laboral como entrenador deportivo, y en clases particulares. En educación infantil, se vincula con la formación de técnico superior en educación infantil y experiencia laboral como educadores infantiles, clases particulares y en el cuidado de menores. Sin embargo, el acercamiento al grado del alumnado de doble grado en infantil y primaria proviene exclusivamente como estudiantes y del cuidado infantil, y en menor medida de la impartición de clases particulares.

Estos hallazgos, nos invitan a indagar en las competencias y creencias que estas experiencias siembran en las personas que estudian con la finalidad de adecuar los diseños didácticos y atender a sus zonas de desarrollo próximo durante la formación inicial docente. Se identifica la formación universitaria como periodo crítico, en el que se producen tensiones entre las identidades previas y la profesional (van der Wal et al., 2019; Vanegas y Fuentealba, 2019); y de manera concreta, en el periodo de transición a la universidad, por ello se requieren metodologías precisas que favorezcan los procesos de identización (Duche et al., 2020; Vela y Cáceres, 2019).

Otro de los aspectos a destacar son sus prácticas de ocio. Los tres perfiles destacan el ocio cultural, el festivo y el sustancial, teniendo también presencia importante el ocio solidario. Si bien conocemos sus características desde la perspectiva del ocio como experiencia humanista y valiosa (Cuenca, 2014; Valdivia y Carbonero, 2016) aún queda indagar cuál es su aporte en la construcción de las identidades, así como al capital social (Rodrigo-Moriche y Cano, 2022).

La enseñanza superior se considera una potente productora de capital social, definido este como conjunto de activos de interacción social valioso, y sus efectos según Schaefer-McDaniel (2004), beneficiarán a los jóvenes no sólo a través



del éxito académico, sino también a través del aumento de sus propias redes sociales y recursos e incluso en el manejo del estrés (Castro Torres, 2022).

En cuanto a la percepción de sí mismos, los rasgos con los que se identifican es que son divertidos, atentos y organizados, sociables y curiosos; pero también como sensibles y nerviosos. Si bien la experiencia laboral se muestra en este estudio como una influencia, al permitirles describirse con más rasgos. Los resultados de esta autopercepción, nos lleva a profundizar en ellas mediante estudios preferentemente cualitativos que se fundamenten en investigaciones que traten la relación entre los rasgos de personalidad y la identidad profesional docente (Cazalla-Luna y Molero, 2016; Deng, et al., 2020; Ruggieri, et al., 2020; Villaverde, et al. 2019).

Con relación a las creencias sobre el trabajo en equipo, las personas consultadas señalan como inconvenientes la incompatibilidad de horarios, desinterés, incompatibilidad, y el mal reparto de tareas; y las ventajas más señaladas son el enriquecimiento personal, los valores sociales, el trabajo productivo y el trabajo fácil. En general, dan una muy alta valoración al trabajo en equipo en educación. Esta construcción mental sobre el trabajo de equipo es un activo para potenciar en la docencia universitaria para estimular la creación de culturas colaborativas en los centros educativos (Moliner, et al., 2016).

Por otro lado, las diferencias significativas entre alumnado de primer y segundo curso se pueden interpretar como transformaciones en las identidades atribuibles a la formación inicial docente, pues estos cambios no se consideran aislados, sino que el contexto, en concreto el universitario, es susceptible de incidir en esta configuración (Aristizabal, 2019). De manera concreta, y en relación con la motivación en los estudios de grado, el estudiantado con formación previa en educación manifiesta mayor motivación profesional general (tanto docente como no docente), mayor vocación docente, mayor aporte a la sociedad y enriquecimiento personal. Sin embargo, estudiantes de segundo curso manifiestan menor motivación por seguir formándose, menor motivación profesional docente, menor vocación docente, menor aporte a la sociedad y menor enriquecimiento personal. Estos resultados nos parecen indicar que disminuye la motivación inicial conforme avanzan en los estudios de grado, lo que nos lleva a cuestionar la calidad de la formación inicial docente (Manso, 2019).

Por último, y en relación con la funcionalidad del instrumento utilizado, cabe decir que en torno a la mitad de los estudiantes les ha permitido realizar una acción reflexiva, que nunca habían realizado. Por otro lado, vinculado la construcción de la identidad profesional docente a partir de sus vivencias, esta reflexión les ha permitido valorar la educación. En el primer curso ha sido una

tarea principalmente para motivar en el comienzo del grado; y en segundo, para valorar el trabajo en equipo.

Por lo tanto, nos encontramos ante un instrumento de guía y modelaje de la actuación del estudiantado (Oliver Vera, 2009), haciéndoles accesible a la conciencia las creencias que influyen en nuestros comportamientos y/o recuerdos, y a través de esta reflexión llegar a un nivel más profundo, a lo que se conoce como "core" y "kern" (en inglés y en alemán respectivamente, el núcleo de la creencia) que mantiene o fundamenta una conducta. Y es allí donde, la propia tarea, conecta las emociones con las creencias, es decir, poner el foco en la dimensión afectiva implicada también en los procesos de construcción del sistema de creencias, lo que supone integrar a la cognición también el sentir (Messina y Rodríguez, 2006).

Si bien señalamos como debilidad la falta de alguna metodología cualitativa que indague en las experiencias, autopercepciones y creencias para ahondar en los procesos de identización; concluimos que esta investigación nos pone de nuevo en el punto de partida con nuevos cuestionamientos: ¿es posible que la identidad profesional docente se construya con anterioridad al inicio de la formación inicial? ¿es posible contribuir en esos procesos? Tan solo nos queda el reto de seguir indagando desde la participación y el imaginario discente (Neil Hughes, 2023).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso-Sainz T. (2021). ¿Qué caracteriza a un "buen docente"? Percepciones de sus protagonistas. *Profesorado, Revista De Curriculum Y Formación Del Profesorado*, 25(2), 165-191. <https://doi.org/10.30827/profesorado.v25i2.18445>
- Alsina A., Batllori R., Falgàs M. y Vidal I. (2018). Marcas de autorregulación para la construcción del perfil docente durante la formación inicial de maestros. *Revista Complutense de Educación*, 30(1), 55-74. <https://doi.org/10.5209/RCED.55466>
- Arazuri, E. S., Palacios, C. D., San, M. Á. V., & García-Castilla, F. J. (2019). Ocio cultural juvenil, indicador subjetivo del desarrollo humano youth's cultural leisure, a subjective indicator of human development. *Cauriensia*. 14, 491-511. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.491>
- Aristizábal Fúquene, A. (2019). Fortalecimiento de la identidad profesional docente en el ámbito personal del profesor. *Tecné, Episteme y Didaxis: TED*, (46), 189-204. <https://doi.org/10.17227/ted.num46-10547>
- Aristizábal, A., & García, A. (2017). Fortalecimiento de la identidad profesional docente a través del trabajo en comunidades de desarrollo profesional que trabajan con la

- historia de las ciencias. Enseñanza de las ciencias, (Extra), 3599-3604.  
<https://raco.cat/index.php/Ensenanza/article/view/337118>
- Arnold, J., Artful (2019) praxis: experience, inquiry and consciousness. *Qualitative Research Journal*, 19(4), 438-448 <http://doi.org/10.1108/QRJ-05-2019-0041>
- Beijaard, D., (2019) Teacher learning as identity learning: models, practices, and topics, Teachers and Teaching. *Theory and Practice*, 25(1), 1-6  
<https://doi.org/10.1080/13540602.2019.1542871>
- Belbin, M. (2011), "Management Teams: Why They Succeed or Fail (3rd ed.)", *Human Resource Management International Digest*, 19(3).  
<https://doi.org/10.1108/hrmid.2011.04419cae.002>
- Belbin, R.M. (1993). Team roles at Work. Elsevier
- Belvis, E., Pineda, P., Armengol, C., & Moreno, V. (2012). Evaluation of reflective practice in teacher education. *European Journal of Teacher Education*, 36(3), 279-292. <https://doi.org/10.1080/02619768.2012.718758>
- Bolívar, A., Domingo Segovia, J., & Pérez-García, P. (2014). Crisis and reconstruction of teachers' professional identity: The case of secondary school teachers in Spain. *The Open Sports Sciences Journal*, 7, 106-112.  
<https://doi.org/10.2174/1875399X01407010106>
- Bovill, C. and Bulley, C.J. (2011) A model of active student participation in curriculum design: exploring desirability and possibility. In: Rust, C. (ed.) Improving Student Learning (ISL) 18: Global Theories and Local Practices: Institutional, Disciplinary and Cultural Variations. Series: Improving Student Learning (18). Oxford Brookes University: Oxford Centre for Staff and Learning Development: Oxford, pp. 176-188.
- Cazalla-Luna, N., & Molero, D. (2016). Inteligencia emocional percibida, disposición al optimismo-pesimismo, satisfacción vital y personalidad de docentes en su 21 formación inicial. *Revista de Investigación Educativa*, 34(1), 241-258.  
<https://doi.org/10.6018/rie.34.1.220701>
- Cantón, I. y Tardiff, M. (Coords.) (2018). *Identidad profesional docente*. Madrid: Narcea. 229 pp.
- Castro Torres, M. E., Vargas-Piérola, P. M., Pinto, C. F., & Alvarado, R. (2022). Serial Mediation Model of Social Capital Effects over Academic Stress in University Students. *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education*, 12(11), 1644-1656. <https://doi.org/10.3390/ejihpe12110115>
- Chong, S. (2011). Development of teachers' professional identities: From preservice to their first year as novice teachers. *KEDI Journal of Educational Policy*, 8(2), 219-233
- Collin, S., Karsenti, T., & Komis, V. (2013). Reflective practice in initial teacher training: Critiques and perspectives. *Reflective practice*, 14(1), 104-117.  
<https://doi.org/10.1080/14623943.2012.732935>

- Comisión Internacional sobre los Futuros de la educación (2021). *Reimaginar juntos nuestro futuro. Un nuevo contrato para la educación*. Informe de la Comisión Internacional sobre los futuros de la educación. Editorial, UNESCO.
- Costa, P. T., Jr., & McCrae, R. R. (2008). The Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R). In G. J. Boyle, G. Matthews, & D. H. Saklofske (Eds.), *The SAGE handbook of personality theory and assessment*, Vol. 2. Personality measurement and testing (pp. 179–198). Sage Publications, Inc.  
<https://doi.org/10.4135/9781849200479.n9>
- Cuadra-Martínez, D., Castro-Carrasco, P. J., Oyanadel, C., & González-Palta, I. N. (2021). Identidad profesional docente en la formación universitaria: una revisión sistemática de estudios cualitativos. *Formación universitaria*, 14(4), 79-92.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062021000400079>
- Cuenca Cabeza, M., y Cuenca Amigo, M. (2018). Sobre la función del ocio en la familia. Cuadernos de pedagogía.
- Cuenca Cabeza, M. (2014). Ocio Valioso. Documentos de Estudio de Ocio, 52. Bilbao. Universidad de Deusto.
- Cuenca Cabeza, M. (2004). El ocio como experiencia humana. Adoz: revista de estudios de ocio, (28), 15-18.
- Cuenca, M. (2000). Ocio humanista. Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio. Bilbao. Universidad de Deusto.
- Cruz, D. S., Echevarría, A. M., & Gutiérrez, R. P. (2019). Fortalecimiento de la identidad cultural a través del rescate de tradiciones en la niñez/Strengthening cultural identity through the rescue of traditions in childhood. *Islas*, 61(192), 177-190.
- de Vries, S., Van de Grift, W. y Jansen, E (2014). How teachers' beliefs about learning and teaching relate to their continuing professional development. *Teachers and Teaching*, 20(3), 338-357. <https://doi.org/10.1080/13540602.2013.848521>
- Demir, E. K. (2021). The role of social capital for teacher professional learning and student achievement: A systematic literature review. *Educational Research Review*, 33, 100391. <https://doi.org/10.1016/j.edurev.2021.100391>
- Deng, Q., Zheng, B., & Chen, J. (2020). The Relationship Between Personality Traits, Resilience, School Support, and Creative Teaching in Higher School Physical Education Teachers. *Frontiers in Psychology*, 11.  
<https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2020.568906>
- Dewey, J. (1997). *How we think*. Chicago: Henry Regnery. Original work published 1933.
- Duche, A., Paredes, F., Gutiérrez, O. y Carcausto, L. (2020). Transición secundaria-universidad y la adaptación a la vida universitaria. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 26(3), 244- 258 <https://doi.org/10.31876/rcs.v26i3.33245>

- Esteban Bara, F., y Mellén Vinagre, T. (2016). ¿Por qué quieres ser maestro?, ¿Cómo es un buen maestro? Ideas para la formación universitaria. *Bordón: Revista de Pedagogía*, 2016, 68 (2), p. 185-198. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2016.68212>
- Falcón Linares C. y Arraiz Pérez A. (2020). Construcción de identidad profesional docente durante la formación inicial como maestros. *Revista Complutense de Educación*, 31(3), 329-340. <https://doi.org/10.5209/rced.63374>
- Fraser, S. P., & Bosanquet, A. M. (2006). The curriculum? That's just a unit outline, isn't it?. *Studies in higher education*, 31(03), 269-284. <https://doi.org/10.1080/03075070600680521>
- Gohier, C., Anadón, M., Bouchard, Y., Charbonneau, B., & Chevrier, J. (2001). La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel: un processus dynamique et interactif. *Revue des sciences de l'éducation*, 27(1), 3-32. <https://doi.org/10.7202/000304ar>
- Gómez, C. (2012). Identización: la construcción discursiva del individuo. *Arte, individuo y sociedad*, 24(1), 21-37.
- González Alfaya, E., Muñoz Moya, M., Cruz Pérez, A., & Olivares García, M. de los Ángeles. (2019). Construcción de la identidad profesional docente en educación infantil en Córdoba (España). *Revista De Ciencias Sociales*, 25(3), 30-41. <https://doi.org/10.31876/rcs.v25i3.27354>
- Gravett, S., De Beer, J., Odendaal-Kroon, R. y Merseth, K.K., (2017). The affordances of case-based teaching for the professional learning of student-teachers. *Journal of Curriculum Studies*, 49(3), 363-390. <https://doi.org/10.1080/00220272.2016.1149224>
- Han, S.H., Yoon, S.W. and Chae, C. (2020), "Building social capital and learning relationships through knowledge sharing: a social network approach of management students' cases". *Journal of Knowledge Management*, Vol. 24 No. 4, pp. 921-939. <https://doi.org/10.1108/JKM-11-2019-0641>
- Hughes, N. (2023). Student engagement, pedagogical imaginaries and the future of arts and humanities teaching and learning in higher education. *Arts and Humanities in Higher Education*, 22(1), 81-99. <https://doi.org/10.1177/14740222221125623>
- Iqbal, M. Z., Könings, K. D., Al-Eraky, M. M., & van Merriënboer, J. J. (2022). It's about time to involve all stakeholders in co-creating faculty development programmes-Exploring the perceptions of students and teachers. *Innovations in Education and Teaching International*, 1-13. <https://doi.org/10.1080/14703297.2022.2030781>
- Jarauta, B., & Pérez, M. J. (2017). La construcción de la identidad profesional del maestro de primaria durante su formación inicial. El caso de la Universidad de Barcelona. Profesorado. *Revista de Curriculum y Formación del Profesorado*, 21(1), 103- 122.

- Kilpatrick, S. I., Johns, S. M., & Mulford, W. R. (2010). Social capital, education institutions and leadership. In P., Baker, E. and McGaw, B., *International Encyclopedia of Education*, Elsevier, Peterson, Oxford, pp. 113-119.
- Köksal, N., & Demirel, O. (2008). The contributions of reflective thinking to pre-service teachers' teaching practice. *Hacettepe Universitesi Egitim Fakultesi Dergisi-Hacettepe University Journal of Education*, (34).  
[http://www.efdergi.hacettepe.edu.tr/makale\\_goster.php?id=523](http://www.efdergi.hacettepe.edu.tr/makale_goster.php?id=523)
- Loughran, J. y Hamilton, M.L. (2016). *International handbook of teacher education* (Vol. 1). Gateway East, Singapore: Springer.
- Manso, J. (2019). La formación inicial del profesorado en España: análisis de los planes de estudios tras una década desde su implementación. CNIIE-MEFP.
- Messina, C. y Rodríguez Marcos, A. (2006) Sentimientos, sistema de creencias y comportamiento didáctico: un estudio etnográfico. *Revista de Educación*, 339(21), 493-516
- Mishra, S. (2020). Social networks, social capital, social support and academic success in higher education: A systematic review with a special focus on ‘underrepresented’ students. *Educational Research Review*, 29, 100307.  
<https://doi.org/10.1016/j.edurev.2019.100307>
- Moliner, O., Traver, J. A., Ruiz, M. P. y Segarra, T. (2016). Estrategias que inciden en los procesos de democratización de la escuela. Una aproximación teórica. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 18(2), 116-129.  
<http://redie.uabc.mx/redie/article/view/1110>
- Olave, S. (2020). Revisión del concepto de identidad profesional docente. *Revista Innova Educación*, 2(3), 378-393. <https://doi.org/10.35622/j.rie.2020.03.001>
- Oliver Vera, C. (2009) El valor formativo y las ataduras de las creencias en la formación del profesorado. Aquello que no se ve, pero se percibe en el aula. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado (REIFOP)*, 12(1), 63-75  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=217015332005>
- Pajares, F. y Barich, J. (2020) Assessing mathematics self-efficacy: Are skills-specific measures better than domain-specific measures? *Psychology: the Journal of the Hellenic Psychological Society*, 12(3), 334-348,  
[https://doi.org/10.12681/psy\\_hps.23974](https://doi.org/10.12681/psy_hps.23974)
- Pajares, F. y Valiante, G. (1997) Influence of Self-Efficacy on Elementary Students' Writing. *The Journal of Educational Research*, 90(6), 353-360,  
<https://doi.org/10.1080/00220671.1997.10544593>
- Pillen, M., Beijgaard, D., & Brok, P. D. (2013). Tensions in beginning teachers' professional identity development, accompanying feelings and coping strategies. *European journal of teacher education*, 36(3), 240-260.  
<https://doi.org/10.1080/02619768.2012.696192>

- Pillen, M. T., Den Brok, P. J., & Beijaard, D. (2013). Profiles and change in beginning teachers' professional identity tensions. *Teaching and Teacher Education*, 34, 86–97
- Pohlmann-Rother, S., Lange, S. D., Zapfe, L., & Then, D. (2021). Supportive primary teacher beliefs towards multilingualism through teacher training and professional practice. *Language and Education*, 1-17.  
<https://doi.org/10.1080/09500782.2021.2001494>
- Rodrigo-Moriche, M.P., y Soler-Masó, P. (2019). La formación del monitor de ocio y tiempo libre como una oportunidad para la adquisición de competencias sociales en las personas jóvenes. *Papeles de trabajo sobre Cultura, Educación y Desarrollo Humano*. 15 (3), 97-107.
- Rodrigo Moriche, M.P. (2020). Los cursos de monitor de ocio y tiempo libre como una formación participativa, identitaria y emancipadora. *RES, Revista de Educación Social*. 30, 83-93.
- Rodrigo-Moriche, M. P. (2021). Tarea trayectoria personal y profesional: aprender a aprender a lo largo y ancho de la vida. En Sáenz de Jubera Ocón, M., y Alonso Ruiz, R. (Coords). Ocio y educación. Experiencias, innovación y transferencia. La Rioja: Editorial Universidad de la Rioja, Servicio de publicaciones.
- Rodrigo-Moriche, M. P. y Cano, V.A. (2022). *Inclusión de máximos para una ciudadanía activa: el ocio saludable como elemento imprescindible para el incremento del capital social*. En Madariaga, A. y Rodrigo-Moriche, M. P. (dirs.) Ocio saludable y construcción de ciudadanía. (Pp. 109-125). Editorial Aranzadi.
- Rodrigo-Moriche, M.P., Vasco-González, M., Gil-Pareja, D. & Pericacho-Gomez, J. (2022). Mejora de los programas de formación inicial docente a partir de la trayectoria personal, académica y profesional del alumnado. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 25(2), 1-14.  
<https://doi.org/10.6018/reifop.512851>
- Sanyal, A. S. (2014). Discourses of experience: The disciplining of identities and practices in student teaching. *Australian Journal of Teacher Education (Online)*, 39(3), 153–164. <https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.499243015526818>
- Ruggieri, R. A., Iervolino, A., Mossi, P., Santoro, E., & Boccia, G. (2020). Instability of Personality Traits of Teachers in Risk Conditions due to Work-Related Stress. *Behavioral Sciences (Basel, Switzerland)*, 10(5), E91.  
<https://doi.org/10.3390/bs10050091>
- Schaefer-McDaniel, N. (2004). Conceptualizing social capital among young people: Towards a new theory. *Children youth and environments*, 14(1), 153-172.  
<https://www.jstor.org/stable/10.7721/chilyoutenvi.14.1.0153>
- Schrand, T., Jones, K. y Hanson, V. (2018). “Reflecting on Reflections”: Curating ePortfolios for Integrative Learning and Identity Development in a General Education Senior Capstone. *International Journal of ePortfolio*, 8(1), 1-12.

- Soler Masó, P., Trull Oliva, C., Rodrigo-Moriche, M. P., y Corbella Molina, L. (2019). *El reto educativo del empoderamiento juvenil*. En Sáez, I., y Artetxe Sánchez, K. (Coords). Educación en el tiempo libre: la inclusión en el centro. (Pp. 129-142). Barcelona: Editorial Octaedro.
- Sotos Serrano, M. (2021). Influencia del período práctico de formación en las creencias sobre la enseñanza, de futuros docentes. *Estudios Pedagógicos*, 47(3), 379-399. <https://doi.org/10.4067/S0718-07052021000300379>
- Sutherland, L., Howard, S., & Markauskaite, L. (2010). Professional identity creation: examining the development of beginning preservice teachers' understanding of their work as teachers. *Teaching and Teacher Education*, 26(3), 455-465. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2009.06.006>
- Taylor, L. A. (2017). How teachers become teacher researchers: Narrative as a tool for teacher identity construction, *Teaching and Teacher Education*, 61, 16-25. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2016.09.008>
- Tezgiden, Y., A critical review of teacher education models. *International Journal of Educational Policies*, 10(2), 121-140 (2016), <https://hdl.handle.net/11511/85364>
- Thomas, L., & Beauchamp, C. (2011). Understanding new teachers' professional identities through metaphor. *Teaching and teacher Education*, 27(4), 762-769. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2010.12.007>
- Tonkaboni, F., Yousefy, A., & Keshtiaray, N. (2013). Description and Recognition of the Concept of Social Capital in Higher Education System. *International Education Studies*, 6(9), 40-50. <https://doi.org/10.5539/ies.v6n9p40>
- Torrents, D. (2015) La autopercepción de las capacidades: origen social y elecciones educativas. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 9(1), 78-93. <https://ojs.uv.es/index.php/RASE/article/view/8405>
- Undurraga Mackenna, G., Astudillo Castro, E., & Miranda Jaña, C. (2002). Desde la cultura individualista hacia la cultura colaborativa del centro educativo: una mirada desde la formación docente y la gestión. Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana (PEL), 31(2), 94-117. Recuperado a partir de <http://www.revistadisena.uc.cl/index.php/pel/article/view/26455>
- Urchaga Litago, J. D., & Mewenge Ngoie, J. P. (2018). Satisfacción con la vida en estudiantes de Camerún, su relación con las emociones y con factores familiares y sociales. *Cauriensa*, 13, 223-241. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.223>
- Urkidi Elorrieta P., Losada Iglesias D., López Ramos V. y Yuste Tosina R. (2020). El acceso a la formación inicial del profesorado y la mejora de la calidad docente. *Revista Complutense de Educación*, 31(3), 353-364. <https://doi.org/10.5209/rced.63476>
- Valdivia, P., & Carbonero, L. (2016). La formación inicial del educador/a social y la educación en el tiempo libre con el colectivo de jóvenes. Ámbitos de intervención.



- En Pere Soler (Eds.) *Pedagogía social, juventud y transformaciones sociales*. (pp. 509-517). Universidad de Girona.
- Valdivia Vizarreta, P. (2018). El capital social como fundamento para la evaluación de la sostenibilidad para los telecentros de Cataluña: la construcción del referente de buena práctica. <https://ddd.uab.cat/record/189654>
- Vanegas, C. (2016). *Procesos reflexivos de profesores de ciencias durante las prácticas pedagógicas de formación inicial* [Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile]. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/21508>
- Vanegas Ortega, C., & Fuentealba Jara, A. (2019). Identidad profesional docente, reflexión y práctica pedagógica: Consideraciones claves para la formación de profesores. *Perspectiva Educacional*, 58(1), 115-138.  
<http://dx.doi.org/10.4151/07189729-vol.58-iss.1-art.780>
- van der Wal, M., Oolbekkink-Marchand, H., Schaap, H., y Meijer, P. (2019) Impact of early career teachers' professional identity tensions. *Teaching and Teacher Education*, 80, 59-70 <https://doi.org/10.1016/j.tate.2019.01.001>
- Vela, G. & Cáceres T. (2019). Educación superior en los proyectos de vida de estudiantes en Arequipa, Perú. *Revista de ciencias sociales*, 25(1), 371-383.  
<https://doi.org/10.31876/rcs.v25i1.29628>
- Villaverde, D., Unda, S., Escotto, E. A., & Flores, R. (2019). Rasgos de personalidad predictores del Síndrome de Quemarse por el Trabajo en profesores mexicanos. *Propósitos y Representaciones*, 7(3), 41-56.  
<https://doi.org/10.20511/pyr2019.v7n3.346>
- Warner, C. K. (2016). Constructions of excellent teaching: Identity tensions in preservice English teachers. *National teacher education journal*, 9(1), 5-15.
- Yazan, B., & Peercy, M. (2018). “Pedagogically speaking, I’m doing the right things”: Three preservice ESOL teachers’ identity formation. *Teacher Learning and Professional Development*, 3(1), 1-18
- Zhu, G. (2017). Chinese student teachers’ perspectives on becoming a teacher in the practicum: emotional and ethical dimensions of identity shaping. *Journal of Education for Teaching*, 43(4), 491-495.  
<https://doi.org/10.1080/02607476.2017.1341162>

M<sup>a</sup> Pilar Rodrigo Moriche

Facultad de Formación de Profesorado y Educación

Universidad Autónoma de Madrid

C. Francisco Tomás y Valiente, 3, Fuencarral-El Pardo

28049 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6513-0899>

Paloma Valdivia-Vizarreta

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidad de Barcelona,

Pg. de la Vall d'Hebron, 171

08035 Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1499-5478>

Tamara Benito Ambrona

Facultad de Formación de Profesorado y Educación

Universidad Autónoma de Madrid

C. Francisco Tomás y Valiente, 3, Fuencarral-El Pardo

28049 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1940-7639>

Claudia Messina Albarenque

Facultad de Formación de Profesorado y Educación

Universidad Autónoma de Madrid

C. Francisco Tomás y Valiente, 3, Fuencarral-El Pardo

28049 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0002-0212-5320>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1367>

**ANÁLISIS DE LAS COMPETENCIAS SOCIOEDUCATIVAS  
DEL EDUCADOR DEPORTIVO QUE TRABAJA CON INFANCIA  
Y ADOLESCENCIA EN RIESGO A TRAVÉS DEL OCIO**

***ANALYSIS OF THE SOCIO-EDUCATIONAL COMPETENCES  
OF THE SPORTS EDUCATOR WHO WORKS WITH CHILDREN  
AND ADOLESCENTS AT RISK THROUGH LEISURE***

DIEGO GALÁN CASADO

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

MARÍA GARCÍA PÉREZ

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

ÁLVARO MORALEDA RUANO

*Universidad Camilo José Cela*

MARÍA DEL CARMEN ORTEGA NAVAS

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Recibido: 2-3-2024 Aceptado: 22-6-2024

RESUMEN

El ocio deportivo supone uno de los tipos de ocio más importantes y representativos en la sociedad actual para trabajar con infancia y adolescencia en riesgo de exclusión social. El presente artículo, analiza la autopercepción de las competencias del educador deportivo a partir de un programa socioeducativo que tiene como propósito mejorar la

formación y la práctica profesional. Participaron 78 individuos mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, todos ellos pertenecientes a diversas entidades y que desarrollan su papel en la intervención psicoeducativa a través del deporte. Se utilizó la prueba *Caratteristiche del professionista dello sport* que fue aplicado antes y después de la formación recibida. Los resultados obtenidos reflejan diferencias estadísticamente significativas en 12 de las 31 variables emparejadas, así como de la puntuación total, evidenciando la efectividad del programa en la mejora de las competencias de estos profesionales a la hora de trabajar con infancia y adolescencia en riesgo de exclusión social a través del deporte.

*Palabras clave:* adolescencia, educador deportivo, exclusión social, infancia, intervención socioeducativa, ocio.

#### ABSTRACT

Sports leisure is one of the most important and representative types of leisure in today's society for working with children and adolescents at risk of social exclusion. This article aims to analyze the self-perception of the competencies of the sports educator from a socio-educational program that aims to improve training and professional practice. A sample of 78 individuals was used by means of a non-probabilistic convenience sampling, all of them belonging to different entities and who develop their role in psychoeducational intervention through sport. The *Caratteristiche del professionista dello sport* test was used and was applied before and after the training received. The results obtained reflect statistically significant differences in 12 of the 31 paired variables, as well as in the total score, evidencing the effectiveness of the program in improving the competencies of these professionals when working with children and adolescents at risk of social exclusion through sport.

*Keywords:* adolescence, sports educator, social exclusion, childhood, socio-educational intervention, leisure.

## I. INTRODUCCIÓN

Desde la infancia hasta la adolescencia se producen una serie de cambios críticos en las personas que marcan su desarrollo como ser humano (Cortés-Cortés et al., 2019). Estos momentos de inflexión surgen de forma innata a través de un proceso de construcción de su ser social y a partir de los sentimientos de pertenencia al grupo. Es el inicio, también, del autoconocimiento personal y

el desarrollo de la personalidad, un proceso que conduce hacia a la transición hacia la vida adulta y la participación social. Así, en estas etapas, infancia-adolescencia, se producen una serie de cambios biológicos, psicológicos y sociales que marcan el futuro proceso vital, por lo que es necesario tener en cuenta su impacto en el bienestar personal y emocional (Crone, 2019).

Como señalan Fuentes y Lagos (2019), en estos momentos la persona busca adquirir mayor autonomía, intentando conseguir una mayor independencia de sus progenitores, pero a su vez, es un periodo crítico de construcción de su “yo” más íntimo, donde se produce la configuración de su identidad personal, grupal, sexual, vocacional y moral. En la infancia se inicia el proceso de toma de conciencia respecto a la imagen corporal y su rol en las relaciones sociales. Sin embargo, es en la adolescencia el momento en que se establecen plenas relaciones con los iguales, que, varían en duración e intensidad dependiendo de las diferencias de personalidad y la educación recibida en su contexto (Andrade y Márquez, 2020).

De manera más concreta, los jóvenes en dificultad social, ya sean infantes o adolescentes, se encuentran expuestos a una situación de vulnerabilidad por diversas variables y factores de riesgo (De-Juanas Oliva et al., 2020). Así, mientras que se encuentran inmersos en el proceso de crecimiento personal, cognitivo y relacional, se ven afectados por momentos de crisis que les exponen a una mayor exclusión social (Trzesniewski et al, 2006), lo que conduce a niveles más significativos de estrés y/o ansiedad que pueden derivar en otro tipo de problemas, como, por ejemplo, adicción, violencia, aumento de la actividad delincuencia, desarraigo, entre otros. Esta situación se relaciona directamente con una reducción de oportunidades personales y sociales, mientras que el aumento de la desigualdad les hace más vulnerables en comparación con su grupo de iguales (Shaeffer, 2019).

Como señalan Sanz et al. (2019), el ocio es uno de los valores más respetados y valorados, especialmente para menores y jóvenes, además de ser entendido como un derecho en sí mismo. En la sociedad actual se considera un pilar fundamental, una necesidad para el bienestar de la persona y un requisito indispensable para la mejora de la calidad de vida que favorece el desarrollo personal y social en todas sus formas. En este sentido, desde la infancia, y especialmente en la adolescencia, es cuando “los procesos de socialización y las relaciones interpersonales adquieren gran importancia, y el ocio se convierte en el medio y el espacio principal para desarrollarlos” (Mateo et al., 2019, p.85). De ahí que el ocio se convierta en uno de los elementos que intervienen de manera decisiva en el desarrollo de aspectos fundamentales para la adquisición de habilidades,

destrezas, competencias y actitudes que influyen de manera directa en la configuración de la personalidad y las relaciones con los iguales (Goig et al., 2022). De hecho, Codina et al. (2018) sostienen que “las intervenciones sociales basadas en la promoción de la actividad deportiva como estrategia para prevenir o superar situaciones de vulnerabilidad” (p. 61) ayudan a reducir las posibilidades de exclusión social donde participan, además, jóvenes de toda clase social.

Cabe destacar que una de las principales carencias de los infantes y adolescentes socialmente vulnerables radica en una ocupación del tiempo libre muy empobrecida, consumista y carencial, centrada en el barrio, en el aquí y ahora, y siempre con sus amigos más cercanos (López-Noguero et al., 2016), por lo que el empleo del tiempo de ocio es una de las claves que contribuyen a la consecución de las metas vitales y al desarrollo de las capacidades para desenvolverse con garantías en los diferentes entornos sociales.

Asimismo, Sanz et al. (2019) argumentan la necesidad de facilitar actividades de ocio que favorezcan de forma integradora la participación activa de este colectivo, ya que como afirman De Valenzuela et al. (2018), el ocio es una oportunidad para mediar entre la exclusión y la inclusión social, potenciando la configuración de trayectorias exitosas.

Por tanto, la educación del ocio en menores vulnerables se convierte “en un área de trabajo ineludible que debe ser obligatoriamente atendida desde las entidades que trabajan en el campo de intervención-acción socioeducativa”(De Juanas et al., 2018, p. 50). Con el propósito de favorecer actividades significativas adecuadamente organizadas que eviten, como establece Díaz-Esterri et al. (2021), mayores dificultades para el desarrollo satisfactorio en las actividades de ocio por parte de los jóvenes vulnerables respecto a sus iguales.

En definitiva, es fundamental promover, desde una edad temprana, hábitos de ocio saludables para que los posibles efectos derivados de la situación económica y social no repercutan en el desarrollo integral del menor (Rodríguez-Bravo et al., 2018).

## II. EL PAPEL DE LOS EDUCADORES DEPORTIVOS EN LOS CONTEXTOS NO FORMALES: COMPETENCIAS Y FUNCIONES

El ocio deportivo, dentro de los tipos de ocio existentes, constituye un factor determinante para la inclusión social y conducente al desarrollo integral de la persona (De-Juanas et al., 2020). La realización de actividades de ocio vincula-

das al deporte, como instrumento de promoción del bienestar e integración social, pueda constituir un efecto compensador que reduzca las posibles carencias de los menores que forman parte de entornos disruptivos.

El papel de la necesaria intervención socioeducativa, que se realiza a través del ocio deportivo, recae sobre la figura del educador deportivo, un profesional caracterizado por tener una formación tanto técnica como psicopedagógica (De Valenzuela et al., 2018). Según Miñana-Signes y Monfort-Pañego (2020) una de las competencias del educador deportivo se centra en conocer la estructura formal de los deportes, sus modelos y métodos de enseñanza actuales para que contribuyan a la educación integral de la persona. En el caso de los colectivos vulnerables, el rol de estos profesionales requiere de conocimientos deportivos y socioeducativos, además de las competencias transversales necesarias que contribuyan a la identificación de fortalezas y debilidades para el fortalecimiento de las relaciones humanas, la autonomía y el desarrollo de valores y compromisos sociales (Fraguela et al., 2018).

Para Maulini y Di Palma (2020), la importancia de la formación del educador deportivo en el ámbito de la educación formal se centra fundamentalmente en adquirir estrategias que les capaciten para llevar a cabo sus funciones propias del ámbito de acción, como dirigir las sesiones de entrenamiento. Sin embargo, como afirma Cruz (2017), los educadores deportivos de los entornos no formales precisan de una serie de habilidades y herramientas diferentes a aquellos que se encuentran en instituciones formales, ya que requieren de un mayor compromiso social por encima de otras competencias instrumentales que les permitan construir las bases del desarrollo socio-personal y deportivo de los menores.

Según Maulini et al. (2022), el educador deportivo en contextos no formales, debe saber crear un clima positivo y de confianza en el grupo, motivar y comprometer a los menos activos, acompañar y facilitar el aprendizaje de los menores para que sean personas más autónomas y responsables, apoyar a los jóvenes dentro y fuera del grupo, facilitarles las herramientas necesarias para relacionarse con sus iguales, analizar las actuaciones o comportamientos propios y relacionados con el grupo, y tener una actitud de continua superación y actualización, entre otras, para el logro de un desarrollo físico, cognitivo, afectivo y social desde una perspectiva integral.

En la reciente Ley 39/2022, de 30 de diciembre, del Deporte (2022) se afirma que

En los programas formativos de los técnicos deportivos y demás titulaciones relacionadas con la salud en el deporte se incluirán determinaciones específicas para asegurar que las personas docentes tengan los conocimientos necesarios en

el plano de la fisiología, la higiene, la biomecánica, la nutrición, las ciencias sociales y demás áreas que tengan relación con la salud, incluida la aplicación de la actividad física y el deporte en el tratamiento y prevención de enfermedades, con especial referencia a las necesidades específicas de mujeres y hombres, menores de edad, personas mayores y personas con discapacidad (p. 193340).

Como se puede observar, en dicha ley ya se tiene en consideración, no solo esos conocimientos básicos que los educadores deportivos deben poseer (conocimientos de biomecánica, nutrición, entre otros), sino que, además, se reconoce su labor preventiva y de intervención social con aquellos colectivos que puedan encontrarse en situaciones de especial vulnerabilidad.

### III. UNA CANCHA LLAMADA MADRID: FORMACIÓN PARA EDUCADORES DEPORTIVOS

Como hemos podido comprobar en los epígrafes anteriores, el papel de los educadores deportivos resulta fundamental para conseguir que la actividad física sea una herramienta socioeducativa orientada al desarrollo integral de la persona. En este sentido, existe un proyecto denominado “Una cancha llamada Madrid” que está diseñado y aplicado por la fundación NAIF y que tiene como propósito la utilización del fútbol como herramienta para conseguir un proceso de transformación comunitaria en la ciudad de Madrid. Dentro de este proyecto, se planteó una formación específica con el objetivo de fomentar la profesionalización de la intervención educativa a través del deporte entre las personas participantes. Para ello, se diseñó un plan formativo dividido en 8 bloques temáticos con una duración total de 80 horas y dirigido a profesionales que trabajan con menores y adolescentes que pueden encontrarse en situación de vulnerabilidad. A continuación, se define brevemente cada uno de los bloques que componen la formación (NAIF, 2023):

1) El valor del fútbol. En este primer bloque se aborda el potencial educativo del fútbol y está pensado como un espacio de descubrimiento y fortalecimiento personal y grupal que pretende transmitir la idea del fútbol como medio al servicio del desarrollo social que va más allá del deporte.

2) El educador y la educadora de fútbol. Este segundo bloque está enfocado y dirigido hacia los profesionales que desarrollan intervenciones a través del fútbol, partiendo de la idea de que es necesario concebir a estos agentes como referentes educativos para poder mejorar y potenciar sus cualidades y desarrollar áreas de mejora. Cada participante se plantea sus retos y metas tras el análisis de sus habilidades.



3) Planificación educativa. Este tercer bloque se centra en cómo incluir el enfoque educativo en la práctica a través de herramientas tales como las fichas de análisis individual y grupal. Asimismo, pone el acento en la importancia de la planificación en la intervención educativa, formulación de objetivos y herramientas de evaluación con el propósito de ayudar a entender la importancia de la profesionalización de la intervención educativa en este ámbito.

4) Las habilidades del entrenador y entrenadora. Este cuarto bloque se centra en dos habilidades básicas dentro de este tipo de intervención: la motivación y el cuidado personal y grupal. Además, se aportan un conjunto de habilidades, destrezas y competencias que darán a los y las participantes herramientas útiles a la hora de no perder de vista el enfoque educativo tanto en los entrenamientos como en los partidos.

5) Principios tácticos y técnicos básicos. Este quinto bloque se centra en mejorar los principios tácticos y técnicos sin perder de vista la perspectiva educativa.

6) Fútbol y género. En este sexto bloque se analizan cuestiones relativas a la construcción del género a lo largo de la historia y como gracias a la intervención a través del fútbol se pueden reformular y mejorar las diferentes realidades sociales. Todo ello a través de espacios igualitarios orientados a desafiar estereotipos y prejuicios.

7) Regulación de conflictos. Este séptimo bloque, está orientado al análisis de cómo y porqué surgen los conflictos para entender la importancia de la regulación y resolución de los mismos. Además, se aportan herramientas orientadas a potenciar la figura del educador/a como protagonista a la hora de gestionar los conflictos grupales e individuales dentro del equipo.

8) Vínculo personal. En este último bloque, se analiza la importancia del vínculo como herramienta de intervención que permite nuevos márgenes de mejora, tanto a nivel deportivo como desde una perspectiva individual y grupal.

Por último y partir el proyecto descrito, el presente estudio tiene dos objetivos diferenciados. En primer lugar, determinar las posibles diferencias estadísticamente significativas en la autopercepción de las competencias del educador deportivo entre dos momentos determinados, antes y después, de la formación orientada a mejorar la práctica profesional con menores que desarrollan actividades de ocio deportivo. En segundo lugar, analizar en los resultados del pretest la existencia de relación de variables temporales (edad cronológica y el tiempo desempeñando la profesión y trabajando con menores de edad) con la autopercepción de las competencias del educador deportivo.

IV. MÉTODO Y MATERIALES

2. DISEÑO

El diseño que se ha llevado a cabo cumple con las características de un estudio cuantitativo descriptivo pretest posttest sin grupo control (Campbell y Stanley, 1963; Fox, 1981; Kerlinger, 1987).

3. MUESTRA

Se ha utilizado una muestra de 78 individuos mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, todos ellos pertenecientes a diversas entidades y que desarrollan su papel de educador deportivo mediante la intervención socio-educativa a través del deporte. Los análisis estadísticos descriptivos, véase Tabla 1, han indicado una media de edad (M) de 25,96 y desviación típica (DT) de 10,10, con un rango comprendido entre los 15 y los 55 años.

Tabla 1. *Estadísticos descriptivos de edad de la muestra dicotomizada por sexo*

|      |        | M     | DT    | N  | %       |
|------|--------|-------|-------|----|---------|
| Sexo | Hombre | 25,31 | 9,85  | 55 | 70,51%  |
|      | Mujer  | 27,49 | 10,72 | 23 | 29,49%  |
|      | Total  | 25,96 | 10,10 | 78 | 100,00% |

Nota. Elaboración propia.

4. INSTRUMENTO

Se utilizó la prueba *Caratteristiche del professionista dello sport* (Mau-lini, 2012), validada en juicio crítico emitido por un grupo de expertos y en test preliminar a un grupo piloto del Grado en Actividades Motoras y De-por-tivas de la Facultad de Ciencias Motoras de la Universidad Foro Itálico de Roma con Alfa de Crobach,  $\alpha =,859$ . En este caso, se ha aplicado la traducción al castellano, realizada por los propios investigadores, cuyos re-sultados mostraron una fiabilidad  $\alpha$  de Cronbach de ,956, para la muestra de estudio.

Los datos se recopilaron mediante la plataforma en línea Google Forms. En cuanto a su estructura, son 31 ítems que se han respondido mediante el uso de una escala 1 – 5, de carácter ascendente y siendo el 3 el factor neutro. El

instrumento también refleja una puntuación general sobre la autopercepción del desarrollo de las características que el educador deportivo tiene.

## 5. PROCEDIMIENTO

Cabe destacar que la recogida de la información se ha basado en el principio de no intervención, a través del cual se buscó la completa independencia de la población a analizar, dando así total libertad para contestar a la encuesta. Asimismo, a estos educadores deportivos que colaboraron por su propia voluntad en el programa formativo, también se favoreció que tuvieran una participación voluntaria al estudio, con ausencia de compensación económica por haber formado parte del estudio y respetando el carácter anónimo y confidencial de los participantes.

En esta misma línea, se aseguró con el consentimiento informado de cesión de los datos, el tratamiento únicamente con fines investigativos, buscando respetar los principios éticos en cuanto a investigaciones científicas se refiere y recogidos en la Declaración Ética de Helsinki.

## 6. ANÁLISIS DE DATOS

Antes de la exploración de datos, el supuesto de normalidad fue verificado por Kolmogorov-Smirnov ( $p < .001$ ). De acuerdo con los resultados, para el análisis de los datos se utilizó estadística no paramétrica, específicamente el coeficiente de correlación de Spearman ( $r_{ho}$ ) y la prueba de rangos con signo de Wilcoxon para muestras apareadas con la correlación biserial de rango ( $r_{bis}$ ) utilizada como estimador del tamaño del efecto (López-Martín y Ardura-Martínez, 2022), utilizando la versión 26.0 del software de análisis estadístico SPSS (Statistical Package for Social Sciences).

## V. RESULTADOS

Los análisis estadísticos de los ítems objeto de estudio en cuanto a la autopercepción de las competencias del educador deportivo, tanto en las mediciones del pretest y del posttest, han dado lugar a los datos presentes en la Tabla 2.

Tabla 2. *Estadísticos descriptivos de los ítems de la prueba Caratteristiche del professionista dello sport (N=78)*

| Ítem  | M       |         | DT      |         |
|---|---------|---------|---------|---------|
|   | Pretest | Postest | Pretest | Postest |
| 1. Tengo habilidades organizativas  | 3,69    | 4,09    | 1,036   | 0,840   |
| 2. Motivo a los deportistas   | 4,21    | 4,38    | 0,972   | 0,810   |
| 3. Soy objetivo en mis elecciones   | 3,92    | 4,10    | 0,977   | 0,815   |
| 4. Fomento la participación de los deportistas                                  | 4,19    | 4,35    | 0,884   | 0,787   |
| 5. Se construir metas   | 3,62    | 4,03    | 1,035   | 0,911   |
| 6. Respeto a los demás  | 4,49    | 4,58    | 0,639   | 0,730   |
| 7. Soy un buen líder  | 3,81    | 4,10    | 0,981   | 0,847   |
| 8. Soy reflexivo en mis decisiones  | 4,12    | 4,22    | 0,911   | 0,784   |
| 9. Tengo una visión realista de la capacidades y necesidades de los deportistas | 3,88    | 4,14    | 0,897   | 0,864   |
| 10. Uso un lenguaje correcto con los deportistas                                | 4,05    | 4,23    | 1,080   | 0,939   |
| 11. Se comunicar de forma eficaz  | 3,83    | 4,04    | 1,156   | 0,889   |
| 12. Tengo honestidad con los deportistas  | 4,17    | 4,41    | 0,918   | 0,813   |
| 13. Promuevo la autonomía de los deportistas                                    | 3,77    | 4,12    | 1,194   | 0,868   |
| 14. Soy coherente con mis decisiones  | 4,10    | 4,32    | 0,891   | 0,830   |
| 15. Soy justo en mis decisiones   | 4,13    | 4,21    | 0,985   | 0,888   |
| 16. Fomento la colaboración entre los deportistas                               | 4,05    | 4,31    | 1,068   | 0,857   |
| 17. Se observar   | 4,05    | 4,33    | 0,924   | 0,816   |
| 18. Tengo preparación técnica   | 3,69    | 4,05    | 1,282   | 1,005   |
| 19. Creo un clima de confianza en el grupo                                      | 4,28    | 4,51    | 0,938   | 0,698   |
| 20. Soy creativo a la hora de preparar las sesiones                             | 3,91    | 4,04    | 1,153   | 0,946   |
| 21. Tengo capacidad para resolver problemas de manera crítica                   | 4,01    | 4,23    | 1,122   | 0,772   |
| 22. Demuestro el gesto técnico correcto a los deportistas                       | 4,14    | 4,18    | 0,908   | 1,003   |

|   |        |        |        |        |
|---|--------|--------|--------|--------|
| 23. Tengo habilidades para la gestión de conflictos   | 3,82   | 4,17   | 1,066  | 0,903  |
| 24. Trabajo en equipo   | 4,26   | 4,55   | 0,918  | 0,784  |
| 25. Utilizo las nuevas tecnologías a la hora de programar entrenamientos, actividades deportivas... | 3,64   | 3,45   | 1,338  | 1,296  |
| 26. Utilizo diferentes formas de enseñar y nuevas herramientas didácticas                           | 3,67   | 3,74   | 1,326  | 0,986  |
| 27. Promuevo la reflexión en el grupo   | 3,86   | 4,15   | 1,159  | 0,807  |
| 28. Soy empático  | 4,32   | 4,47   | 0,798  | 0,697  |
| 29. Promuevo la participación de los deportistas en la organización de actividades                  | 3,90   | 4,09   | 1,076  | 0,871  |
| 30. Fomento la asunción de responsabilidades en los deportistas                                     | 4,13   | 4,23   | 0,958  | 0,772  |
| 31. Tengo habilidades para escuchar a los deportistas   | 4,28   | 4,65   | 0,992  | 0,661  |
| Total   | 123,99 | 130,47 | 16,867 | 19,611 |

*Nota.* Elaboración propia

Una vez extraídos estos datos, en respuesta al primer objetivo de investigación, se procedió a aparear el análisis de dichas variables para conocer entre cuales de ellas existían diferencias estadísticamente significativas (véase Tabla 3).

Tabla 3. *Prueba de rangos con signo de Wilcoxon (N=78)*

| Ítem | Rango promedio |         | Suma de rangos |         | W de Wilcoxon | p valor | TE <i>r<sub>bis</sub></i> |
|------|----------------|---------|----------------|---------|---------------|---------|---------------------------|
|      | Pretest        | Postest | Pretest        | Postest |               |         |                           |
| 1    | 22,710         | 25,240  | 318,0          | 858,0   | 1016          | ,009*   | 0,341                     |
| 2    | 19,760         | 23,460  | 336,0          | 610,0   | 318           | ,004*   | 0,459                     |
| 3    | 21,090         | 28,190  | 464,0          | 761,0   | 336           | 0,075   | 0,290                     |
| 4    | 20,950         | 25,460  | 419,0          | 662,0   | 464           | 0,116   | 0,242                     |
| 5    | 22,500         | 27,600  | 360,0          | 966,0   | 419           | 0,159   | 0,225                     |
| 6    | 23,130         | 19,640  | 370,0          | 491,0   | 360           | ,003*   | 0,457                     |

|       |        |        |        |        |     |       |       |
|-------|--------|--------|--------|--------|-----|-------|-------|
| 7     | 20,150 | 25,470 | 342,5  | 738,5  | 370 | 0,399 | 0,141 |
| 8     | 20,000 | 21,860 | 380,0  | 481,0  | 343 | ,025* | 0,366 |
| 9     | 19,960 | 22,270 | 279,5  | 623,5  | 380 | 0,498 | 0,117 |
| 10    | 17,500 | 20,950 | 280,0  | 461,0  | 280 | ,020* | 0,381 |
| 11    | 24,860 | 27,700 | 547,0  | 831,0  | 280 | 0,175 | 0,244 |
| 12    | 20,870 | 22,610 | 313,0  | 633,0  | 547 | 0,185 | 0,206 |
| 13    | 23,420 | 28,130 | 421,5  | 956,5  | 313 | ,042* | 0,338 |
| 14    | 22,040 | 20,460 | 308,5  | 552,5  | 422 | ,011* | 0,388 |
| 15    | 21,470 | 19,780 | 365,0  | 455,0  | 309 | 0,099 | 0,283 |
| 16    | 18,380 | 20,080 | 239,0  | 502,0  | 365 | 0,528 | 0,110 |
| 17    | 20,670 | 20,430 | 248,0  | 572,0  | 239 | 0,051 | 0,355 |
| 18    | 25,090 | 31,460 | 552,0  | 1101,0 | 248 | ,024* | 0,395 |
| 19    | 19,000 | 18,250 | 228,0  | 438,0  | 552 | ,024* | 0,332 |
| 20    | 25,410 | 25,570 | 559,0  | 716,0  | 228 | 0,091 | 0,315 |
| 21    | 23,540 | 29,650 | 541,5  | 889,5  | 559 | 0,438 | 0,123 |
| 22    | 23,210 | 23,740 | 487,5  | 593,5  | 542 | 0,110 | 0,243 |
| 23    | 22,940 | 25,280 | 367,0  | 809,0  | 488 | 0,554 | 0,098 |
| 24    | 20,550 | 19,790 | 226,0  | 554,0  | 367 | ,020* | 0,376 |
| 25    | 33,330 | 24,520 | 966,5  | 686,5  | 226 | ,016* | 0,421 |
| 26    | 28,600 | 30,400 | 829,5  | 881,5  | 967 | 0,260 | 0,169 |
| 27    | 23,630 | 24,190 | 378,0  | 750,0  | 830 | 0,839 | 0,030 |
| 28    | 20,750 | 21,160 | 332,0  | 529,0  | 378 | ,043* | 0,330 |
| 29    | 22,880 | 25,760 | 480,5  | 695,5  | 332 | 0,174 | 0,229 |
| 30    | 26,220 | 28,600 | 655,5  | 829,5  | 481 | 0,258 | 0,183 |
| 31    | 13,150 | 19,310 | 131,5  | 463,5  | 656 | 0,440 | 0,117 |
| Total | 37,630 | 40,490 | 1016,0 | 2065,0 | 132 | ,004* | 0,558 |

Nota. \*  $p < ,050$

Una vez realizada la prueba de rangos con signo de Wilcoxon, se encontraron diferencias estadísticamente significativas en 12 de las 31 variables emparejadas, siempre con valores superiores en las mediciones del postest y con un tamaño del efecto moderado ( $r_{bis} > ,300$ ) o fuerte ( $r_{bis} > ,500$ ). En concreto, son las siguientes variables: 1. Tengo habilidades organizativas ( $W = 1016$ ,  $p < ,05$ ,  $r_{bis} = ,341$ ), 2. Motivo a los deportistas ( $W = 318$ ,  $p < ,05$ ,  $r_{bis} = ,459$ ), 6. Respeto

a los demás ( $W = 360, p < ,05, r_{bis} = ,457$ ), 8. Soy reflexivo en mis decisiones ( $W = 343, p < ,05, r_{bis} = ,366$ ), 10. Uso un lenguaje correcto con los deportistas ( $W = 280, p < ,05, r_{bis} = ,381$ ), 13. Promuevo la autonomía de los deportistas ( $W = 313, p < ,05, r_{bis} = ,338$ ), 14. Soy coherente con mis decisiones ( $W = 422, p < ,05, r_{bis} = ,388$ ), 18. Tengo preparación técnica ( $W = 248, p < ,05, r_{bis} = ,395$ ), 19. Creo un clima de confianza en el grupo ( $W = 552, p < ,05, r_{bis} = ,332$ ), 24. Trabajo en equipo ( $W = 367, p < ,05, r_{bis} = ,376$ ), 25. Utilizo las nuevas tecnologías a la hora de programar entrenamientos, actividades deportivas... ( $W = 226, p < ,05, r_{bis} = ,421$ ), 28. Soy empático ( $W = 378, p < ,05, r_{bis} = ,330$ ), así como en la puntuación total ( $W = 132, p < ,05, r_{bis} = ,558$ ).

De la misma forma, como respuesta al segundo objetivo de investigación, con la intención de diferenciar por variables determinantes temporales, se analizó la relación de la puntuación general de las mediciones del pretest con la edad cronológica y el tiempo desempeñando la profesión y trabajando con menores de edad, con la prueba de correlación de Spearman ( $r_{ho}$ ) (Tabla 4).

Tabla 4. *Matriz de correlaciones*

|                                 |           | (1)   | (2)    | (3)    | (4)   |
|---------------------------------|-----------|-------|--------|--------|-------|
| (1) Total pretest               | $r_{ho}$  | 1,000 |        |        |       |
|                                 | $p$ valor | -     |        |        |       |
| (2) Edad                        | $r_{ho}$  | -,081 | 1,000  |        |       |
|                                 | $p$ valor | ,480  | -      |        |       |
| (3) Años exp. en profesión      | $r_{ho}$  | -,054 | ,867   | 1,000  |       |
|                                 | $p$ valor | ,636  | < ,001 | -      |       |
| (4) Años exp. en trab. con men. | $r_{ho}$  | ,066  | ,658   | ,713   | 1,000 |
|                                 | $p$ valor | ,569  | < ,001 | < ,001 | -     |

*Nota.* Elaboración propia.

Tras dicha prueba, puede apreciarse como los resultados no muestran correlación con ninguna de las variables cronológicas, como la edad ( $r_{ho} = -,081, p > ,50$ ), los años de experiencia en dicha profesión ( $r_{ho} = ,054, p > ,50$ ) y los años de experiencia trabajando con menores de edad ( $r_{ho} = -,066, p > ,50$ ). Cabe destacar que las tres variables cronológicas correlacionan entre sí ( $r_{ho} > ,650, p < ,001$ ), una realidad que era de esperar.

## VI. DISCUSIÓN

La actividad física y el ocio se caracterizan por ser dos realidades que ayudan de manera significativa en el trabajo con menores y jóvenes, donde el papel de los educadores deportivos, desde una perspectiva pedagógica, es fundamental (Fraguela et al., 2018). Los resultados obtenidos en el estudio manifiestan que la formación aplicada a estos profesionales, mejora de manera global las competencias para su desarrollo profesional, lo que permite superar los conocimientos orientados, exclusivamente, a una preparación técnico-deportiva (Maulini et al., 2015).

Por su parte, centrándonos en aspectos concretos que mejoran la formación aportada a los educadores, las habilidades organizativas resultan una de las competencias que se ven favorecidas. En este sentido, el informe desarrollado por UNICEF (2019), centrado en la actividad física con infancia y adolescencia como práctica necesaria para la vida, establece que el deporte tiene importantes beneficios cuando está bien organizado y es conducido por profesionales con una formación de calidad que ayudan al desempeño de un rol positivo. Asimismo, autores como Smith et al. (2022) hacen alusión a los resultados positivos en jóvenes cuando la participación se produce en actividades adecuadamente organizadas y estructuradas.

Por otra parte, la motivación es otro de los aspectos que han sido mejorados con la formación aplicada a los educadores. Esta realidad resulta significativa para la consecución de los objetivos socioeducativos pretendidos con las actividades de ocio desde una perspectiva físico-deportiva, ya que, a través del conocimiento de las necesidades individuales, las capacidades personales y las expectativas de los menores y jóvenes, se conseguirá una mayor predisposición y participación efectiva (Mateo et al., 2019). Además, como establecen Haudenhuyse et al. (2012) o Danish et al. (2005), proporcionar un clima motivador por parte del profesional deportivo, potencia el desarrollo de habilidades orientadas a la reducción de la vulnerabilidad.

Tal y como aportan los resultados obtenidos en el estudio, la capacidad reflexiva en la toma de decisiones y la coherencia, también son aspectos que se ven potenciados con la formación aportada. Autores, como Fraile et al. (2011), hacen hincapié en la importancia de la formación del profesional deportivo como herramienta para estimular un pensamiento reflexivo y crítico que favorece el autoconocimiento para conseguir una mayor coherencia entre su práctica y sus creencias, haciéndoles más sensibles en la búsqueda de soluciones y responsables en su forma de actuar. A su vez, esta realidad es todavía más significativa si se trabaja con menores y jóvenes en riesgo de exclusión social, ya que



las acciones que se apliquen deben ir orientadas a fomentar hábitos deportivos asociados a aspectos tan significativos como la mejora de los procesos de socialización, la contención afectivo-social, el cuidado de la salud... (Martínez, 2016; Ruiz, 2022).

La promoción de la autonomía de los menores y jóvenes es otra de las variables destacadas en el estudio. Investigaciones como la desarrollada por Ramis et al. (2013), resaltan la importancia del contexto y el apoyo a la autonomía de los agentes sociales en el entorno deportivo, donde, de manera concreta, el apoyo a la autonomía de los entrenadores predice la regulación autónoma y, a su vez, tiene una influencia mayor que la de otros agentes, como es el caso de las familias. Estos datos, tiene más sentido si se tiene en cuenta los hallazgos de Inguglia et al. (2015) donde se percibe la autonomía como una dimensión fundamental en la configuración del bienestar psicológico de los adolescentes que correlaciona de manera negativa con la soledad y el aislamiento auto-percibido.

La empatía y la creación de un clima de confianza en el grupo con el que se trabaja desde una óptica deportiva, también son dos aspectos que han resultado estadísticamente significativos. Desde esta perspectiva, no se debe olvidar que el deporte no es educativo *per se* y que, en muchas ocasiones, cuando entra en juego la variable competición o se enfatiza en el valor del éxito (Molina et al., 2018; Rivera- Mancebo, 2020), los resultados pueden ser contrarios a los esperados, potenciando la aparición de conductas disruptivas. Por todo ello, la empatía y la generación de un clima de confianza son fundamentales para el trabajo con infancia y adolescencia, donde, además, se ha demostrado que la educación deportiva resulta una herramienta didáctica útil para mejorar variables tan importantes como la asertividad (García-López y Gutiérrez, 2015) o el desarrollo de capacidades transferibles a otros ámbitos de la vida (Ramos et al., 2010).

Por último, el trabajo en equipo y la utilización de las nuevas tecnologías para la programación de las sesiones deportivas, son otros dos elementos que se mejoran con la formación aplicada. En este sentido, como establece Maulini et al. (2015), saber trabajar en equipo junto a otros profesionales es fundamental para el desarrollo de procesos educativos sistémicos, mientras que si a ello se suma la utilización de diferentes herramientas, aplicaciones u otros medios para planificar las sesiones, adaptando las mismas a las circunstancias y necesidades concretas, se está aprovechando el potencial transformador que posibilitan las nuevas tecnologías en el trabajo con este colectivo (Díaz, 2020).

## VII. CONCLUSIONES

La figura del educador deportivo, es fundamental para conseguir tanto la organización, como el correcto desarrollo de determinadas actividades físico-deportivas. Asimismo, si los colectivos con los que se trabaja se encuentran en situación de exclusión social o en riesgos de ello, las necesidades socioeducativas cumplen un papel más importante, evidenciando, como se ha puesto de manifiesto, la importancia de adquirir competencias concretas que ayuden a desarrollar adecuadamente estos procesos participativos e inclusivos. Por todo ello, es necesario un mayor número de acciones formativas que ayuden a los educadores deportivos a mejorar su práctica profesional orientada al cambio social. Además, es fundamental que estas acciones formativas, superen el enfoque destinado, exclusivamente, a los meros conocimientos técnicos y tengan en cuenta la realidad personal y el contexto en el que se desenvuelven los destinatarios.

## VIII. LIMITACIONES

Las principales limitaciones del estudio son el escaso tamaño muestral, con un proceso de selección discreto, así como un escaso conocimiento de la muestra en cuanto a variables sociodemográficas, académicas y profesionales. Asimismo, el estudio no presenta un grupo control que pueda ser utilizado para contrastar con el grupo experimental y determinar el efecto del programa formativo.

## IX. AGRADECIMIENTOS

Se agradece el trabajo realizado por Gonzalo Muñoz Gutiérrez-Gamero en el proyecto “Una cancha llamada Madrid” ya que, sin su esfuerzo, ilusión y ayuda, este artículo no habría sido posible. También se quiere agradecer el trabajo de Elena Fernández, que continuó el apoyo brindado por Gonzalo. Por último, no queremos olvidarnos de la Fundación NAIF, que ha sido el paraguas en el que se ha enmarcado esta investigación, destacando su dedicación constante para mejorar la vida de los menores y sus familias de los Distritos de Puente de Vallecas y Retiro a través de la intervención socioeducativa. La investigación no ha recibido ningún tipo de financiación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade Sánchez, A.I. y Márquez Cabellos, N.G. (2020). Percepción del apoyo social y función familiar en adolescentes con y sin aptitudes sobresalientes. *Revista Panamericana de Pedagogía*, 29, 15-36.  
<https://scripta.up.edu.mx/handle/20.500.12552/5725>
- Boletín Oficial del Estado. *Ley 39/2022, de 30 de diciembre, del Deporte*.  
<https://www.boe.es/eli/es/l/2022/12/30/39>
- Campbell, D.T. y Stanley, J.C. (1963) Experimental and Quasi-Experimental Designs for Research on Teaching. En N.L. Gage (Ed.). *Handbook of research on teaching*. (pp. 171-246). Rand McNally.
- Codina, N., Pestana, V. y Ponce de León, A. (2018). Tiempos dedicados al ocio físico-deportivo y perspectivas temporales. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 59-69. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.05](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.05)
- Cortés-Cortés, M. E., Alfaro Silva, A., Martínez, V. y Veloso, B. C. (2019). Desarrollo cerebral y aprendizaje en adolescentes: Importancia de la actividad física. *Revista médica de Chile*, 147(1), 130-131.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872019000100130>
- Crone, E. A. (2019). *El cerebro adolescente: Cambios en el aprendizaje, en la toma de decisiones y en las relaciones sociales*. Narcea.
- Cruz, A. (2017) Sport Coaches Learn to Coach in Hong Kong. *Advances in Physical Education*, 7, 425-443. <https://doi.org/10.4236/ape.2017.74036>
- Danish, S.J., Forneris, T. y Wallace, I. (2005). Sport-based life skills programming in the schools. *Journal of Applied School Psychology*, 21, 41-62.  
[https://doi.org/10.1300/J370v21n02\\_04](https://doi.org/10.1300/J370v21n02_04)
- De Valenzuela, A.L., Gradaílle, R. y Caride, J.A. (2018). Las prácticas de ocio y su educación en los procesos de inclusión social: un estudio comparado con jóvenes (ex) tutelados en Cataluña, Galicia y Madrid. *Pedagogía social: Revista Universitaria*, 31, 33-47. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.03](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.03)
- De-Juanas Oliva, Á., García-Castilla, F. J. y Ponce de León Elizondo, A. (2020). El tiempo de los jóvenes en dificultad social: utilización, gestión y acciones socioeducativas. *Revista Española de Pedagogía*, 78(277), 477-495.  
<https://doi.org/10.22550/REP78-3-2020-05>
- De-Juanas Oliva, A., García-Castilla, F.J., y Rodríguez-Bravo, A.E. (2018). Prácticas de ocio de los jóvenes vulnerables: implicaciones educativas. En A. Madariaga y A. Ponce de León (Eds.), *Ocio y participación social en entornos comunitarios* (pp. 39-60). Universidad de La Rioja.
- De-Juanas, A. y García-Castilla, F. J. (2018). Presentación del monográfico “Educación y ocio de los jóvenes vulnerables”. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 13-177. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.01](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.01)
- Díaz Barahona, J. (2020). Retos y oportunidades de la tecnología móvil en la educación física. *RETOS. Nuevas tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, 37, 763-773. <https://doi.org/10.47197/retos.v37i37.68851>

- Díaz-Esterri, J., Goig-Martínez, R. y De-Juanas, Á. (2021). Espacios intergeneracionales de ocio y redes de apoyo social en jóvenes egresados del sistema de protección. *Psychology, Society & Education*, 13(3), 39-53.  
<https://doi.org/10.25115/psye.v13i3.4820>
- Fox, D. (1981). *El proceso de Investigación en Educación*. EUNSA.
- Fraguela, R., De-Juanas, A. y Franco, R. (2018). Ocio deportivo en jóvenes potencialmente vulnerables: beneficios percibidos y organización de la práctica. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 49-58.  
[https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.04](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.04)
- Fraile Aranda, A., de Diego Vallejo, R. y Boada i Grau, J. (2011). El perfil de los técnicos del deporte escolar en un contexto europeo. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte*, 11(42), 278-297. <https://cdeporte.repositorio.es/revista/revista42/artperfil205.htm>
- Fuentes, G. y Lagos, R. (2019). Motivaciones hacia la práctica de actividad física-deportiva en estudiantes de La Araucanía. *Revista Ciencias de la Actividad Física UCM*, 20(2), 1-13. <http://doi.org/10.29035/rcaf.20.2.3>
- García-López, L.M. y Gutiérrez, D. (2015). The effects of a sport education season on empathy and assertiveness. *Physical Education and Sport Pedagogy*, 20(1), 1-16.  
<https://doi.org/10.1080/17408989.2013.780592>
- Goig Martínez, R., De Juanas Oliva, A. y Díaz-Esterri, J. (2022). Ocio y prevención para el consumo de sustancias en jóvenes en riesgo social. Revisión sistemática. En A. Madariaga Ortuzar y P. Rodrigo Moriche (Coords.), *Ocio saludable y construcción de ciudadanía* (pp. 147-161). Thomson Reuters Aranzadi.
- Haudenhuyse, R.P., Theeboom, M. y Coalter, F. (2012). The potential of sports-based social interventions for vulnerable youth: implications for sport coaches and youth workers. *Journal of Youth Studies*, 15, 437-454.  
<https://doi.org/10.1080/13676261.2012.663895>
- Inguglia, C., Ingoglia, S., Liga, F., Coco, A. L. y Cricchio, M. G. L. (2015). Autonomy and relatedness in adolescence and emerging adulthood: Relationships with parental support and psychological distress. *Journal of Adult Development*, 22(1), 1-13.  
<https://doi.org/10.1007/s10804-014-9196-8>
- Kerlinger, F. N. (1987). *Investigación del Comportamiento. Técnicas y Metodología*. Interamericana.
- López-Martín, E. y Ardura-Martínez, D. (2022). El tamaño del efecto en la publicación científica. *Educación XXI*, 26(1), 9-17. <https://doi.org/10.5944/educxx1.36276>
- López-Noguero, F., Sarrate, M.L. y Lebrero M.P. (2016). El ocio de los jóvenes en situación de vulnerabilidad. Análisis discursivo. *Revista Española de Pedagogía*, 263, 127-145. <https://revistadepedagogia.org/lxxiv/no-263/el-ocio-de-los-jovenes-en-situacion-de-vulnerabilidad-analisis-discursivo/101400009796/>
- Martínez, M. E. (2016). *Deporte, integración y políticas sociales en contextos de vulneración*. Editorial Académica Española.

- Mateo Vázquez, J., Alonso Sáez, I., y Garagarza Cambra, A. (2019). Jóvenes en situación de vulnerabilidad y ocio. Una oportunidad para la acción socioeducativa. *Educació Social. Revista d'Intervenció Socioeducativa*, 73, 83-99.  
<https://www.raco.cat/index.php/EducacioSocial/article/view/361298/456345>
- Maulini, C. (2012). *Las competencias de los educadores deportivos para la promoción del bienestar en los jóvenes*. [Tesis doctoral, Universidad de Valladolid].  
<https://doi.org/10.35376/10324/2753>
- Maulini, C. y Di Palma, D. (2020). Self-directed learning: a training model for the development of pedagogical skills in sports operators. *Sport Science*, 13 (1) 87-96.  
<https://www.sposci.com/PDFS/BR13S1/04%20CL%2013%20CM.pdf>
- Maulini, C., Fraile Aranda, A. y Cano, R. (2015). Competencias y formación universitaria del educador deportivo en Italia. *Estudios Pedagógicos*, XLI(1), 167-182.  
<https://doi.org/10.4067/S0718-07052015000100010>
- Maulini, C., Laterza, E., Fazio, A., Migliorati, M., Sánchez Pato, A. y Isidori, E. (2022). When Life and Job Skills Meet: Towards a Model for the Development of Sports Sciences Students' Career. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Educatio Artis Gymnasticae*, 67, 31-38. [https://doi.org/10.24193/subbeag.67\(1\).03](https://doi.org/10.24193/subbeag.67(1).03)
- Miñana-Signes V. y Monfort-Pañego, M. (2020). Justificación del valor educativo de la Educación Física y el docente. ¿Qué profesional del deporte debe impartir la materia de Educación Física? ¿El Maestro/a y Profesor/a de Educación Física o el Monitor/a deportivo/a?. *Retos*, 38, 852-867. <https://doi.org/10.47197/retos.v38i38.74722>
- Molina, P., Valenciano, J., Muñoz, D. y Úbeda, J. (2018). Redefiniendo la competitividad desde el fair play y la justicia social. *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, 20(1), 115-132. <https://doi.org/10.24197/aefd.1.2018.115-132>
- NAIF. (2023). *Educador/a de fútbol como herramienta de cambio social*. NAIF
- Ramis, Y., Torregrosa, M., Viladrich, C. y Cruz, J. (2013). El apoyo a la autonomía generado por entrenadores, compañeros y padres y su efecto sobre la motivación autodeterminada de deportistas de iniciación. *Anales de Psicología*, 29(1), 243-248.  
<https://doi.org/10.6018/analesps.29.1.124011>
- Ramos, R., Ponce de León, A. y Sanz, E. (2010). *El ocio físico-deportivo en adolescentes*. Universidad de La Rioja.
- Rivera-Mancebo, M. C., Gutiérrez, D., Segovia, Y. y Valenciano, J. (2020). Efecto del modelo de Educación Deportiva sobre la conducta prosocial en escolares de Educación Primaria. *Cultura, Ciencia y Deporte*, 15(46), 561-574.  
<https://ccd.ucam.edu/index.php/revista/article/view/1626/521>
- Rodríguez-Bravo, A. E., López-Noguero, F. y González-Olivares, A. L. (2018). El ocio de los jóvenes vulnerables: importancia, satisfacción y autogestión. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 81-92.  
[https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.07](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.07)
- Ruiz Omeñaca, J.V. (2022). El aprendizaje servicio. En J. Garduño Durán (Coord.), *Pedagogía y didáctica en la formación del educador físico* (pp. 75-110). Qartuppi.
- Sanz Arazuri, E., Valdemoros San Emeterio, M<sup>a</sup>. Á., Duque Palacios, C. y García-Castilla, F. J. (2019). Ocio cultural juvenil, indicador subjetivo del desarrollo humano.

- Revista Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14, 491-511.  
<https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.491>
- Shaeffer, S. (2019). Inclusive education: A prerequisite for equity and social justice. *Asia Pacific Education Review*, 20(2), 181-192. <https://doi.org/10.1007/s12564-019-09598-w>
- Smith, K.L., Bélanger, M., Chittle, L., Dixon, J.C., Horton, S. y Weir, P.L. (2022). Does Relative Age Influence Organized Sport and Unorganized Physical Activity Participation in a Cohort of Adolescents? *Sports*, 10(7), 97.  
<https://doi.org/10.3390/sports10070097>
- Trzesniewski, K. H., Donnellan, M. B., Moffitt, T. E., Robins, R. W., Poulton, R. y Caspi, A. (2006). Low self-esteem during adolescence predicts poor health, criminal behavior, and limited economic prospects during adulthood. *Developmental Psychology*, 42(2), 381-390. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.42.2.381>
- UNICEF. (2019). *La actividad física en niños, niñas y adolescentes. Prácticas necesarias para la vida*. UNICEF.  
<https://www.unicef.org/uruguay/media/2276/file/La%20actividad%20f%C3%ADsica%20en%20niños,%20niñas%20y%20adolescentes.pdf>

Diego Galán Casado

Dep. de Teoría de la Educación y Pedagogía Social

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

C/ Juan del Rosal, 14

28049 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-9836-1426>

María García Pérez

Dep. de Teoría de la Educación y Pedagogía Social

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

C/ Juan del Rosal, 14

28049 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0002-4173-0267>

Álvaro Moraleda Ruano

Facultad de Educación

Universidad Camilo José Cela

C. Castillo de Alarcón, 49

Villafranca del Castillo

28692 Madrid. (España)

<https://orcid.org/0000-0002-3638-8436>

María del Carmen Ortega Navas

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia, UNED

España

[cortega@edu.uned.es](mailto:cortega@edu.uned.es)

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5651-1262>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1387>

## **PARTICIPACIÓN EN ACTIVIDADES DE OCIO VALIOSO Y SU IMPACTO POSITIVO EN EL BIENESTAR EMOCIONAL EN LA JUVENTUD**

### ***PARTICIPATION IN VALUABLE LEISURE ACTIVITIES AND THEIR POSITIVE IMPACT ON EMOTIONAL WELLBEING IN YOUNG PEOPLE***

MIGUEL URRA CANALES

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA

*Universidad Nacional de Educación a  
Distancia*

ANA HORCAJO CASTILLO

*Centro de Estudios Superior Don Bosco*

ROSA MARÍA GOIG MARTÍNEZ

*Universidad Nacional de Educación a  
Distancia*

HOSSEIN HOSSEIN MOHAND

*Universidad Nacional de Educación a  
Distancia*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

#### **RESUMEN**

Este estudio parte de la hipótesis de que las personas que participan en actividades de ocio valioso perciben un mayor bienestar emocional en sus vidas que aquellas que no participan en éstas. Para el abordaje de esta cuestión, se empleó una metodología no experimental, cuantitativa y transversal, utilizando un diseño descriptivo e inferencial.

Se contó con una muestra incidental de 1.949 participantes de entre 18 y 35 años, que contestó un cuestionario electrónico que incluía hacer deporte, salir con amigos, leer e ir al cine o al teatro como actividades de ocio valioso, así como nueve dimensiones de bienestar emocional (satisfacción con la historia de vida, expresión libre de opiniones, sentimientos de positividad y seguridad, satisfacción con el pasado y perspectivas de futuro, cumplimiento de objetivos vitales, satisfacción la personalidad propia, autoconfianza, claridad en la dirección y objetivos de la vida y sentimiento de orgullo con uno mismo). Los resultados del estudio apuntan a que salir con amistades y la práctica deportiva tienen un fuerte impacto en la autopercepción del bienestar emocional, mientras que leer o ir al cine y al teatro no tienen influencia en este aspecto. Se concluye que las actividades de mayor impacto en el bienestar emocional de la juventud están relacionadas con valores como la responsabilidad, la solidaridad, el trabajo en equipo o la cooperación entre iguales, que no están conectadas con la individualidad o el sedentarismo. Se propone diseñar y evaluar las políticas públicas de ocio juvenil de acuerdo con los hallazgos, así como profundizar de manera cualitativa en próximas investigaciones, para conocer los significados que otorga la juventud a las prácticas de ocio valioso que más impactan en su percepción de bienestar emocional.

*Palabras clave:* Ocio valioso, bienestar emocional, juventud, impacto positivo.

#### ABSTRACT

This study is based on the hypothesis that people who participate in valuable leisure activities perceive greater emotional well-being in their lives than those who do not participate in. To address this issue, a non-experimental, quantitative and cross-sectional methodology was used, using a descriptive and inferential design. An incidental sample of 1,949 young people between 18 and 35 years of age was used, who answered an electronic questionnaire that included doing sports, going out with friends, reading and going to the cinema or theatre as valuable leisure activities, as well as nine dimensions of emotional well-being (satisfaction with life history, free expression of opinions, feelings of positivity and security, satisfaction with the past and future prospects, fulfillment of life goals, satisfaction with one's own personality, self-confidence, clarity in life direction and goals and feeling of pride in oneself). The results of the study indicate that going out with friends and playing sports have a strong impact on self-perception of emotional well-being, while reading or going to the cinema and theatre have no impact on this aspect. It is concluded that the activities with the greatest impact on the emotional well-being of young people are related to values such as responsibility, solidarity, teamwork or cooperation among equals, which are not related to individuality or sedentary lifestyle. It is proposed to design and evaluate public youth leisure policies in accordance with the findings, as well as to delve deeper in a qualitative way in future research, to



learn the meanings that young people give to the valuable leisure practices that have the greatest impact on their perception of emotional well-being.

*Keywords:* Valuable leisure, emotional well-being, youth, positive impact.

## I. INTRODUCCIÓN

### 1. OCIO VALIOSO

En la sociedad actual, el ocio tiene una gran importancia para el ser humano, que no dedica su vida únicamente a trabajar y a producir, sino que busca el disfrute y dirige todos sus esfuerzos a alcanzarlo. El ocio deja de ser una mera ocupación del tiempo libre que queda entre los periodos de trabajo y comienza a ser entendido como un concepto valioso que contribuye a la mejora de la calidad de vida y a la felicidad del ser humano. No es únicamente el tiempo libre exento de obligaciones, sino que debe favorecer en la persona la autorrealización y diversión (Horcajo et al., 2024). Debemos entenderlo como una experiencia humana compleja, que ha sido elegida libremente y que posee un fin en sí misma (Martínez-García y Caballo, 2022). Cuenca (2013, 2014), en la investigación realizada sobre el ocio valioso en tiempos de crisis, afirma que el ocio tiene una finalidad de disfrute y no tiene por qué perseguir la obtención de un producto útil, ya que las actividades consideradas de ocio tienen valor por sí mismas. La propia experiencia de ocio conduce a la satisfacción personal sin que sea un medio para conseguir ningún otro objetivo.

Un aspecto importante es la visión del ocio como un derecho y como una necesidad. Cuenca (2009) considera el ocio como un derecho indiscutible del ser humano y una necesidad a partir de la cual, la persona es consciente de sus beneficios o carencias, tanto en el plano personal, como en el social. La persona necesita experiencias gratificantes de ocio, que sean elegidas de manera voluntaria y libre facilitando su calidad de vida y fortaleciendo sus relaciones personales (Álvarez- Muñoz et al., 2021).

El ocio tiene múltiples beneficios para la persona que lo realiza. Varela-Crespo y Maroñas-Bermúdez (2019) aseguran que contribuye a mejorar la sociedad ya que ayuda a los individuos a desarrollar habilidades de colaboración y trabajo en equipo que contrarrestan el individualismo del momento actual. Por su parte, Martínez-García y Caballo (2023) afirman que el ocio permite una mejora del desarrollo y favorece la estabilidad emocional y el bienestar psicológico. Al ser una actividad elegida con libertad, la autodeterminación tiene un gran

peso en la medida en la que la persona elige aquellas actividades que le producen satisfacción y que le agradan y, en definitiva, contribuye a la mejora de su calidad de vida.

Pero no todas las actividades de ocio son iguales. Álvarez-Muñoz y colaboradores (2023) aluden a la existencia de diversas tipologías de ocio relacionadas con diferentes intereses y destacan la realizada por Cuenca (2000), en la que establece cinco dimensiones: lúdica, que incluye las actividades vinculadas con el juego; creativa que recoge las relacionadas con la cultura y la creatividad (prácticas musicales, dramáticas, literarias, artesanales, etc.); ambiental-ecológica: vinculada con la naturaleza; festiva; y, solidaria, donde prima la ayuda desinteresada.

Sin embargo, el ocio que elegimos no es siempre adecuado y positivo para la persona, ya que, en ocasiones, no favorece el desarrollo social y personal del individuo. García-Castilla (2014) afirma que podemos encontrarnos con experiencias de ocio nada enriquecedoras y poco saludables para el que las practica debido a una relativa normalización del riesgo al asumir determinados patrones de consumo (consumo de sustancias, dependencia de la tecnología, excesiva preocupación por la imagen, etc.). Por esta razón, y para que el ocio sea realmente considerado como una verdadera contribución a la propia persona y a la comunidad es importante tener en cuenta el papel de la educación en el ocio, para mejorar la propia experiencia de las actividades y que sea beneficiosa (Martínez-García y Caballo, 2023).

Esta educación debe estar presente en las primeras etapas de la vida. La adolescencia y la juventud son un colectivo vulnerable al experimentar gran cantidad de cambios físicos, emocionales y sociales (Martínez-Sánchez et al., 2024). Educar en el ocio supone formar a la persona en una serie de conocimientos, habilidades, destrezas, valores, etc. (Hutchinson y Shannon, 2020; Tiberius, 2015) que contribuyan a su autorrealización.

Resulta fundamental, en este periodo vital, que las experiencias de un ocio valioso (Cuenca, 2000, 2004) permitan avanzar, aprender, desarrollarse y poder enfrentarse a situaciones relativamente novedosas. Además de adquirir tres valores inherentes como la libertad, satisfacción y gratuidad, entendida esta última como hacer algo de balde. Los contextos de ocio van a facilitar espacios de aprendizaje y crecimiento personal en los que la juventud comienza a descubrir su propia identidad, identificar sus intereses, y fortalecer sus vínculos desarrollando y entrenando habilidades sociales. Estas nuevas adquisiciones, juegan un importante papel en la edad adulta. Les permite, además, desarrollar un sentido

de pertenencia al grupo y mejorar habilidades de comunicación y trabajo en equipo (Varela-Crespo y Maroñas-Bermúdez, 2019).

## 2. BIENESTAR EMOCIONAL

Cuando hablamos de bienestar nos referimos a lo que es intrínsecamente valioso para cada persona, lo que es bueno para ella, lo que le interesa (Crips, 2017). Es el conjunto de cosas necesarias para vivir bien. Es el “estado de la persona en el que se hace sensible el buen funcionamiento de su actividad somática y psíquica” (RAE, 2023).

El concepto de bienestar y las investigaciones sobre esta temática se han potenciado en los últimos años, a pesar de que la OMS, en su preámbulo en 1948, ya definió la salud como “un estado de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Este concepto se ha revisado recientemente, definiéndose de la siguiente manera: “la salud mental es un estado de bienestar en el cual cada individuo desarrolla su potencial, puede afrontar las tensiones de la vida, puede trabajar de forma productiva y fructífera, y puede aportar algo a su comunidad” (OMS, 2022).

El interés por las investigaciones del desarrollo personal se produjo en 1998, cuando Seligman propuso una nueva perspectiva psicológica, la psicología positiva, centrándose no tanto en las patologías, sino en los individuos sanos:

“Hemos descubierto que existe un conjunto de fuerzas humanas que constituyen las mejores defensas contra las enfermedades mentales: coraje, optimismo, competencias relacionales, ética del trabajo, esperanza, honestidad, perseverancia. Para prevenir las enfermedades mentales, vamos a crear una ciencia que trate estas fuerzas humanas, con la misión de promover sus virtudes, especialmente entre los jóvenes” (Seligman, 2014, p.29).

En la actualidad, se considera el bienestar como un estado de la mente. El bienestar es el estado en el que “una persona puede realizar sus propias habilidades y puede hacer frente a factores que pueden perturbarla” (OMS, 2023). Se entiende como un constructo que se puede investigar de forma cualitativa y cuantitativa ya que, según Seligman (2011, 2014), el bienestar está formado por cinco elementos: emoción positiva, compromiso, sentido, relaciones positivas y logro. El bienestar no es subjetivo, sino que es la combinación de sentirse bien, de tener buenas relaciones, logros, y objetivos en la vida. Por ello, si maximizamos estos elementos alcanzaremos el rumbo y el sentido de nuestra vida (Seligman, 2011, 2014).

Apoyándonos en esta idea, podemos entender que a menudo se hable de diferentes tipos de bienestar, como puede ser el bienestar físico, psicológico, social, laboral, económico, emocional o espiritual (SAMHSA, 2016). Concretamente, el bienestar emocional, es la capacidad para gestionar de manera correcta las emociones, de ser flexible ante los cambios, ser capaz de resolver los conflictos y hacer frente a las situaciones difíciles que se puedan presentar. Podemos considerarlo como un estado de ánimo en el que estamos tranquilos, y nos sentimos bien para hacer frente al día a día (Universidad de La Rioja, 2020). Está relacionado con la capacidad de adaptación y supone un factor de protección frente a los problemas de salud mental (Diener y Tay, 2015).

En el momento en el que vivimos es fundamental sensibilizar, informar, concienciar y educar sobre la importancia de la salud mental y del bienestar emocional. Algunas de las recomendaciones que se recogen para alcanzar este objetivo y gozar de bienestar emocional son: aprender a hablar de ti a las demás personas, conocerte, regular tus emociones, quererse, buscar actividades con las que disfrutar, fijarse propósitos en la vida, relacionarse, conectarse, tener un estilo de vida saludable, aceptar los reveses de la vida y pedir ayuda cuando la situación nos supera o nos desborda (Universidad de La Rioja, op. cit.).

Mayordomo y colaboradores (2016) aseguran que existe una relación entre la edad y el bienestar emocional, en la medida en la que el individuo es capaz de adaptarse a los diferentes contextos con éxito será más probable que obtenga un adecuado bienestar emocional. Durante la juventud, el individuo se relaciona con su entorno enfrentándose a diferentes retos propios de esta etapa vital, lo que le lleva a evolucionar en su bienestar emocional (Gómez-López et al., 2019).

Esto nos lleva a considerar el concepto de resiliencia, entendiéndolo como la capacidad de adaptarse y superar las condiciones adversas (Liebenberg et al., 2015). Esta capacidad estará determinada por el entorno social y físico en el que se desarrolle el individuo (Díaz-Esterri et al., 2022). Por ello debemos considerar la resiliencia como un elemento fundamental del bienestar emocional.

### 3. RELACIÓN ENTRE LA PRÁCTICA DE ACTIVIDADES DE OCIO VALIOSO Y EL BIENESTAR EMOCIONAL

Según Cuenca (2009), “el ocio que se vive como experiencia satisfactoria tiene un efecto beneficioso que va más allá de su propia vivencia, incidiendo en nuestra vida y en nuestras relaciones con el entorno” (p. 16). Debemos considerar, además, que el ocio tiene beneficios en las tres dimensiones del ser humano: cognitiva, emocional y conductual.

Si hablamos de los beneficios que se atribuyen al ocio, podemos destacar los siguientes: relajación y reducción del estrés; bienestar emocional: mayor satisfacción, mejora del estado de ánimo y aumento de la autoestima; creatividad y desarrollo personal; incrementa las relaciones sociales; enriquece la salud física; estimulación mental y equilibrio y calidad de vida (Claro, 2023).

Viendo la multitud de beneficios que aportan las actividades de ocio, en sociedades anglosajonas, se acuña el concepto de ocio terapéutico, entendiéndolo como el ámbito de intervención profesional que se preocupa por la relación entre el ocio y la salud como promotora de la mejora de la calidad de vida (Gorbeña, 2000).

En la sociedad actual, somos conscientes de los beneficios del ocio y, en definitiva, de la importancia que tiene para nuestra calidad de vida. Por ello nos preocupamos de cómo gestionarlo y organizarlo de la forma más adecuada para favorecer y potenciar nuestro bienestar emocional (Lazcano y Madariaga, 2017). Muchas personas manifiestan sentirse insatisfechas por carecer de tiempo suficiente para dedicarlo a actividades de ocio, debido a las demandas y obligaciones del día a día, a la falta de habilidades para la gestión correcta del tiempo y de las oportunidades para su práctica (Horcajo et al., 2024). En otras ocasiones, como ya hemos apuntado, las personas realizan actividades de ocio que pueden resultar nocivas o poco beneficiosas para los que lo practican (consumo de drogas, uso excesivo de las pantallas, etc.).

Para mejorar la calidad de vida es fundamental tener un ocio sano y satisfactorio que potencie un adecuado desarrollo personal y social, favoreciendo tanto los aspectos físicos y conductuales, así como las relaciones sociales y el sentido de pertenencia al grupo (De-Juanas y García-Castilla, 2023), lo que nos lleva a mejorar nuestro bienestar emocional y aumentar nuestro sentimiento de felicidad. El impacto que tiene el ocio en nuestro aspecto emocional es tan alto que nos ayuda a regular nuestra vida, provocando en las personas sentimientos de plenitud y satisfacción.

El ocio humanista, o también llamado valioso, es un ocio que abarca los aspectos positivos y que promueve la salud y el bienestar físico y mental tanto para la propia persona como para la sociedad (García- Pérez et al., 2024). Estas actividades tienen un valor transformador favoreciendo el crecimiento personal y social. Realizar actividades de ocio satisfactorias favorece, sin duda, el crecimiento personal de aquellos que las realizan contribuyendo a mejorar su calidad de vida y su contacto con el resto de la cultura y de la sociedad (Sanz et al., 2019).

Aunque el ocio es importante a lo largo de todo el ciclo vital, demostrando tener beneficios y fines terapéuticos para la persona (Chacón y Codina, 2021), no tiene el mismo efecto en todas las etapas vitales (De-Juanas et al., 2023). Las personas jóvenes son fácilmente influenciables por los iguales y presentan una gran necesidad de aceptación y pertenencia al grupo, por lo que se encuentran en un momento crítico de su desarrollo personal y social siendo por ello fundamental la educación en gestión del tiempo y en ocio saludable. Timonen y colaboradores (2021), han demostrado, en un reciente estudio, la importancia del ocio en la etapa adolescente como medida preventiva de la aparición de trastornos mentales y afectivos.

El ocio negativo se convierte para la juventud en un elemento nocivo para su desarrollo personal que les puede generar deficiencias o dificultades tanto físicas como mentales y sociales (Lazcano y De-Juanas, 2020). Por ello se ha de favorecer situaciones de ocio valioso y significativo para los jóvenes (Cuenca, 2014; De-Juanas y García-Castilla, 2023), según sus gustos o estilos de vida: museos, cines, deporte, pintura, voluntariado comunitario, etc.

Dentro de toda la diversidad de actividades que engloba el ocio valioso, existen muchos estudios sobre la relación entre la actividad físico-deportiva y el bienestar emocional, (García-Castilla et al., 2016; Biddle, 2016; Chekroud et al., 2018; Estévez et al., 2023; White et al., 2017). Estos estudios coinciden en que la actividad física está relacionada con un adecuado bienestar emocional, mientras que la inactividad física, se asocia con niveles bajos de felicidad (Cerin et al., 2009; Harris, 2018; Mason et al., 2016; Ponce de León et al., 2015; Zhang y Chen, 2019).

Como la actividad física se elige libremente y resulta gratificante para quien la realiza, se observa que repercute en la mejora de nuestro bienestar emocional (Novoa-López et al., 2024; Teychenne et al., 2020; White et al., 2018). Además, proporciona oportunidades para favorecer la autoestima y mejorar habilidades y metas, ambos componentes del bienestar emocional (Paluska y Schwenk, 2000; Teychenne et al., 2020).

En consecuencia, el ocio valioso se encuentra *“asociado a un sentimiento de valoración de nuestro bienestar físico, psicológico y social a través de la práctica físico-deportiva, adoptando medidas preventivas y rehabilitadoras identificando riesgos para su fin”* (Valdemoros-San Emérito et al., 2013, p. 122).

Otro tipo de ocio referido en las últimas investigaciones es el ocio cultural, que tiene como objetivo el crecimiento personal, el aprendizaje y el disfrute con diversas experiencias culturales: visitas a museos, teatros, galerías de artes, conciertos, cines (Jephcott, 2023). Sanz y colaboradores (2019) aseguran que el ocio

cultural contribuye al desarrollo de habilidades cognitivas y neuropsicoafectivas tales como la creatividad, la empatía y la comprensión hacia los demás. Asquith y colaboradores (2022) se centran en el fomento de la interacción social que favorece el intercambio de ideas y experiencias. Por último, Roberts (2019) considera que mejora el bienestar emocional y la salud mental al promover la expresión de las emociones.

Otros estudios se focalizan en los beneficios educativos, emocionales y cognitivos que ofrece una actividad de ocio valioso, como la lectura. Así, Locher y Pfof (2020) argumentan que la lectura mejora competencias lingüísticas a lo largo de la vida, así como el desarrollo cognitivo al permitir evaluar y formar opiniones sobre lo leído. Por otro lado, facilita que la juventud se conecte emocionalmente con los personajes, experimentando diferentes emociones y perspectivas (Martínez-Sánchez et al., 2024). Piasta y colaboradores (2012) concluyen que la lectura repercute en la construcción de las relaciones personales al mejorar la expresión oral y escrita.

Tras este análisis podemos afirmar que el ocio repercute activamente en la salud mental y puede contribuir a la mejora del bienestar emocional y a la disminución de la percepción de sentimientos y emociones nocivas para la persona. El ocio valioso se convierte, por tanto, en un apoyo social fundamental para impulsar la calidad de vida de las personas (Horcajo et al., 2024).

Dada la diversidad de actividades de ocio que existen, será importante identificar cuáles son más beneficiosas para la juventud de cara a mejorar su calidad de vida. En consecuencia, debemos posibilitar elementos educativos para modificar rutinas, percepciones o ideas previas sobre el ocio saludable y adecuado, diseñando medidas de actuación que contribuyan a ello (Sanz et al., 2019).

Estos planteamientos nos llevan a plantear la hipótesis de que las personas que participan en actividades de ocio valioso perciben un mayor bienestar emocional en sus vidas que aquellas que no participan en esas actividades.

## II. MÉTODO

Se empleó una metodología cuantitativa, a través de un cuestionario aplicado en un único momento. La variable dependiente estudiada fue la percepción de bienestar emocional y la variable independiente fue la práctica de actividades de ocio valioso.

La operacionalización de la variable dependiente se realizó desde las siguientes dimensiones:

- a) Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas.
- b) No tengo miedo de expresar mis opiniones, incluso cuando son opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente.
- c) En general, me siento positivo y seguro conmigo mismo.
- d) Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro.
- e) Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí.
- f) Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad.
- g) Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general.
- h) Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida.
- i) En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo.

Por su parte, la operacionalización de la variable independiente se articuló desde estas otras dimensiones:

- a) Ir al cine, al teatro
- b) Leer: libros, comic, periódicos, revistas
- c) Practicar deporte
- d) Salir o reunirse con amigos

Estas dimensiones forman parte de los cuestionarios aplicados en los proyectos “Gestión autorregulada del tiempo en la juventud: ocio, bienestar y apoyos sociales”, financiado por el MCIN PID2022-14227OB-I00 y del contrato de investigación “Melilla, Ciudad Social. Estudios sobre el efecto de la COVID-19 en los jóvenes y profesionales de los servicios sociales”.

### III. PARTICIPANTES

La población objeto de estudio fue de 21493 jóvenes pertenecientes a la Ciudad Autónoma de Melilla con edades comprendidas entre los 18 y los 35 años. Se estimó una muestra representativa de 647 participantes para un margen de error del 5%. Si bien, dado que no se pudo hacer un muestreo aleatorio, se contó con 1949 participantes que tomaron parte de incidental por criterios de acceso y disponibilidad. La edad media de los participantes fue de 25.7 años, con una desviación típica de  $\pm 4.87$ . De los cuáles, el 47,5% fueron hombres y el 52,5% fueron mujeres. El 92,4% de los participantes declararon tener nacionalidad española, mientras que el 5,9% manifestó tener nacionalidad marroquí y el 1,7% se distribuyó entre otras nacionalidades.



#### IV. INSTRUMENTOS

En este estudio se evidencian resultados parciales de una investigación sobre la gestión autorregulada del tiempo en la juventud. Para ello, se empleó un cuestionario elaborado *ad hoc* sobre el ocio de la juventud. Este instrumento fue validado por seis jueces expertos, todos ellos profesores universitarios con amplia trayectoria en investigación sobre el ocio en la juventud.

El cuestionario estaba formado por tres bloques: *datos sociodemográficos* (edad, sexo, nacionalidad y ocupación), *prácticas de ocio* y valoración sobre la *autopercepción de bienestar*. Las actividades de ocio valioso “Ir al cine, al teatro”, “Leer: libros, comic, periódicos, revistas”, “Practicar deporte” o “Salir o reunirse con amigos” se instrumentalizaron desde la pregunta “A continuación, indica la/s actividad/es de ocio en la/s que participas”, que ofrecía una respuesta dicotómica: “Sí” o “No”, posteriormente codificadas como “Ausencia” o “Presencia” de la actividad en la vida de la juventud encuestada. En este último bloque, los encuestados tenían que responder utilizando una escala valorativa gradual tipo Likert cuyas puntuaciones fueron 1 (totalmente en desacuerdo), 2 (bastante en desacuerdo), 3 (algo en desacuerdo), 4 (algo de acuerdo), 5 (bastante de acuerdo) y 6 (totalmente de acuerdo). La consistencia interna de este bloque de preguntas se calculó mediante el coeficiente de estimación de fiabilidad Alpha de Cronbach. La confiabilidad para este bloque del cuestionario se consideró buena con un valor de 0.83.

#### V. PROCEDIMIENTO

El instrumento fue aplicado por un equipo de 27 encuestadores de forma individual a cada uno de los participantes mediante un formulario digital realizado en la aplicación *Google Form*. Previamente, se informó a los participantes de los objetivos de la investigación y se solicitó su participación voluntaria en el estudio. Se garantizó el anonimato respetando la confidencialidad en las respuestas de acuerdo con el protocolo establecido por la Declaración de Helsinki (64.<sup>a</sup> AMM, Brasil, octubre de 2013). Asimismo, se contó con la aprobación del Comité de Ética de la Investigación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Una vez recogidos los datos se procedió al volcado de las respuestas en una base de datos para su posterior tratamiento estadístico, a través del programa IBM-SPSS Statistics versión 29.

VI. RESULTADOS

1. ESTADÍSTICOS DESCRIPTIVOS SOBRE LA PRÁCTICA DE OCIO VALIOSO Y BIENESTAR EMOCIONAL

En la Tabla 1 se aprecia que las actividades de ocio valioso más practicadas por la muestra de jóvenes encuestados son “salir o reunirse con amigos” (80.3%) y practicar deporte (62.4%). Con porcentajes inferiores al 50% encontramos “Ir al cine, al teatro” o “Leer”, con un 40.2% y un 40.8%, respectivamente.

Tabla 1. *Porcentaje de presencia o ausencia de los encuestados en actividades de ocio valioso*

|   | Ausencia | Presencia |
|---|----------|-----------|
| Ir al cine, al teatro                     | 59.8%    | 40.2%     |
| Leer: libros, comic, periódicos, revistas | 59.2%    | 40.8%     |
| Practicar deporte                         | 37.6%    | 62.4%     |
| Salir o reunirse con amigos               | 19.7%    | 80.3%     |

*Fuente:* Elaboración propia a partir de los datos del estudio

En cuanto a la percepción de bienestar emocional de los encuestados, se aprecia que, con carácter general, es buena, con todas las dimensiones por encima de un promedio de 4.5 sobre 6. Destacan las puntuaciones en las dimensiones “en su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo” (5.11), “me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad” (5.07), “tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general” (5.03) y “en general, me siento positivo y seguro conmigo mismo” (5.00).

Tabla 2. Estadísticos descriptivos de los componentes de la variable “Bienestar emocional” (escala 1 completamente en desacuerdo – 6 completamente de acuerdo)

|   | Media | DT    |
|---|-------|-------|
| Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas                            | 4.76  | 1.302 |
| No tengo miedo de expresar mis opiniones, incluso cuando son opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente | 4.69  | 1.537 |
| En general, me siento positivo y seguro conmigo mismo   | 5.00  | 1.189 |
| Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro                 | 4.74  | 1.270 |
| Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí                     | 4.69  | 1.319 |
| Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad  | 5.07  | 1.122 |
| Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general                                  | 5.03  | 1.190 |
| Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida   | 4.89  | 1.270 |
| En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo   | 5.11  | 1.146 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del estudio

## 2. PRUEBA U DE MANN-WHITNEY

Se realizó la prueba U de Mann-Whitney, tomando como variable de agrupación las actividades de ocio y los grupos “Ausencia” y “Presencia”. Las variables de prueba fueron los valores de cada una de las dimensiones de la variable dependiente “bienestar emocional”.

Los resultados muestran que la presencia de actividades de ocio valioso impacta positivamente en la percepción del bienestar emocional de los jóvenes encuestados. Existe una diferencia estadísticamente significativa ( $p < .01$ ) en todas las dimensiones del bienestar emocional en cuanto a la presencia de la actividad “salir o reunirse con amigos” (Tabla 3). De manera similar, existe una diferencia

estadísticamente significativa ( $p < .01$ ) en todas las dimensiones, excepto una, del bienestar emocional en cuanto a la presencia de la actividad “practicar deporte” (Tabla 4). En el lado contrario, existe una diferencia estadísticamente significativa ( $p < .01$ ) en solo una dimensión del bienestar emocional en cuanto a la presencia de la actividad “ir al cine, al teatro” (Tabla 5) y ninguna diferencia estadísticamente significativa ( $p > .05$ ) en la percepción del bienestar emocional en cuanto a la presencia de la actividad “leer: libros, comic, periódicos, revistas” (Tabla 6).

Tabla 3. *Diferencias de rangos promedios para el bienestar emocional en función de la variable “salir o reunirse con amigos”.*

|   |           | N    | Rango promedio | U          | Z     | Sig.  |
|---|-----------|------|----------------|------------|-------|-------|
| Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas                            | Ausencia  | 385  | 833.53         | 246604.000 | -     | <.001 |
|   | Presencia | 1571 | 1014.03        |            | 5.858 |       |
| No tengo miedo de expresar mis opiniones, incluso cuando son opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente | Ausencia  | 385  | 839.39         | 248861.500 | -     | <.001 |
|   | Presencia | 1571 | 1012.59        |            | 5.671 |       |
| En general, me siento positivo y seguro conmigo mismo   | Ausencia  | 385  | 847.09         | 251824.500 | -     | <.001 |
|   | Presencia | 1571 | 1010.70        |            | 5.418 |       |
| Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro                 | Ausencia  | 385  | 832.03         | 246026.500 | -     | <.001 |
|   | Presencia | 1571 | 1014.39        |            | 5.907 |       |
| Mis objetivos en la vida han sido más   | Ausencia  | 385  | 835.30         | 247286.000 | -     | <.001 |
|   |           |      |                |            | 5.765 |       |

|  |           |      |         |            |         |       |
|--|-----------|------|---------|------------|---------|-------|
| una fuente de satisfacción que de frustración para mí                          | Presencia | 1571 | 1013.59 |            |         |       |
| Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad                     | Ausencia  | 385  | 822.14  | 242220.500 | - 6.484 | <.001 |
|  | Presencia | 1571 | 1016.82 |            |         |       |
| Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general | Ausencia  | 385  | 841.45  | 249655.000 | - 5.679 | <.001 |
|  | Presencia | 1571 | 1012.09 |            |         |       |
| Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida                              | Ausencia  | 385  | 855.34  | 255002.000 | - 5.038 | <.001 |
|  | Presencia | 1571 | 1008.68 |            |         |       |
| En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo        | Ausencia  | 385  | 794.04  | 231398.500 | - 7.734 | <.001 |
|  | Presencia | 1571 | 1023.71 |            |         |       |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Tabla 4. *Diferencias de rangos promedios para el bienestar emocional en función de la variable “practicar deporte”.*

|  |           | N    | Rango promedio | U          | Z       | Sig.  |
|--|-----------|------|----------------|------------|---------|-------|
| Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas | Ausencia  | 736  | 921.12         | 406730.500 | - 3.638 | <.001 |
|  | Presencia | 1220 | 1013.11        |            |         |       |
| No tengo miedo de expresar mis opiniones. incluso cuando son                         | Ausencia  | 736  | 940.82         | 421229.000 | - 2.410 | .016  |
|  | Presencia | 1220 | 1001.23        |            |         |       |

|   |           |      |         |            |         |       |
|---|-----------|------|---------|------------|---------|-------|
| opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente  |           |      |         |            |         |       |
| En general, me siento positivo y seguro conmigo mismo   | Ausencia  | 736  | 882.70  | 378452.000 | - 6.197 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1036.29 |            |         |       |
| Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro | Ausencia  | 736  | 920.89  | 406560.000 | - 3.645 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1013.25 |            |         |       |
| Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí     | Ausencia  | 736  | 912.29  | 400227.500 | - 4.182 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1018.44 |            |         |       |
| Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad                                      | Ausencia  | 736  | 922.58  | 407802.500 | - 3.639 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1012.24 |            |         |       |
| Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general                  | Ausencia  | 736  | 930.98  | 413986.000 | - 3.090 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1007.17 |            |         |       |
| Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida   | Ausencia  | 736  | 886.13  | 380974.500 | - 5.928 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1034.23 |            |         |       |
| En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo                         | Ausencia  | 736  | 911.14  | 399386.500 | - 4.431 | <.001 |
|   | Presencia | 1220 | 1019.13 |            |         |       |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

**Tabla 5.** *Diferencias de rangos promedios para el bienestar emocional en función de la variable “Ir al cine, al teatro”.*

|   |                | N    | Rango<br>promedio | U          | Z          | Sig.  |
|---|----------------|------|-------------------|------------|------------|-------|
| Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas                            | Ausen-<br>cia  | 1169 | 961.29            | 439883.000 | -<br>1.712 | <.001 |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 1004.06           |            |            |       |
| No tengo miedo de expresar mis opiniones, incluso cuando son opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente | Ausen-<br>cia  | 1169 | 975.20            | 456144.500 | -.331      | .116  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 983.40            |            |            |       |
| En general, me siento positivo y seguro conmigo mismo   | Ausen-<br>cia  | 1169 | 989.11            | 447594.500 | -<br>1.077 | .002  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 962.74            |            |            |       |
| Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro                 | Ausen-<br>cia  | 1169 | 955.11            | 432658.500 | -<br>2.322 | .003  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 1013.24           |            |            |       |
| Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí                     | Ausen-<br>cia  | 1169 | 972.16            | 452588.500 | -.628      | .007  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 987.92            |            |            |       |
| Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad  | Ausen-<br>cia  | 1169 | 990.40            | 446091.000 | -<br>1.215 | .699  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 960.82            |            |            |       |
| Tengo confianza en mis opiniones  | Ausen-<br>cia  | 1169 | 996.55            | 438903.500 | -<br>1.841 | .339  |
|   | Presen-<br>cia | 787  | 960.82            |            |            |       |

|  |                |      |        |            |       |  |
|--|----------------|------|--------|------------|-------|--|
| incluso si son con-<br>trarias al consenso<br>general                            | Presen-<br>cia | 787  | 951.69 |            |       |  |
| Tengo clara la di-<br>rección y el objetivo<br>de mi vida                        | Ausen-<br>cia  | 1169 | 982.01 | 455894.000 | .002  |  |
|  | Presen-<br>cia | 787  | 973.28 |            | -.354 |  |
| En su mayor parte,<br>me siento orgulloso<br>de quien soy y la<br>vida que llevo | Ausen-<br>cia  | 1169 | 971.80 | 452173.500 | .002  |  |
|  | Presen-<br>cia | 787  | 988.45 |            | -.691 |  |

Nota. Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Tabla 6. *Diferencias de rangos promedios para el bienestar emocional en función de la variable “Leer: libros, comic, periódicos, revistas”.*

|   |                | N    | Rango<br>promedio | U          | Z     | Sig. |
|---|----------------|------|-------------------|------------|-------|------|
| Cuando repaso la<br>historia de mi vida<br>estoy contento con<br>cómo han resultado<br>las cosas                                      | Ausen-<br>cia  | 1158 | 938.53            |            | -     |      |
|   | Presen-<br>cia | 798  | 1036.50           | 415755.000 | 1.712 | .087 |
| No tengo miedo de<br>expresar mis opi-<br>niones, incluso<br>cuando son opues-<br>tas a las opiniones<br>de la mayoría de la<br>gente | Ausen-<br>cia  | 1158 | 962.65            | 443689.500 |       |      |
|   | Presen-<br>cia | 798  | 1001.50           |            | -.331 | .741 |
| En general, me<br>siento positivo y se-<br>guro conmigo<br>mismo  | Ausen-<br>cia  | 1158 | 947.15            | 425740.500 | -     | .281 |
|   | Presen-<br>cia | 798  | 1023.99           |            | 1.077 |      |
| Me siento bien<br>cuando pienso en lo   | Ausen-<br>cia  | 1158 | 948.47            | 427268.000 | -     | .020 |
|   |                |      |                   |            | 2.322 |      |



|   |           |      |         |            |       |  |
|---|-----------|------|---------|------------|-------|--|
| que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro                                | Presencia | 798  | 1022.08 |            |       |  |
| Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí | Ausencia  | 1158 | 950.83  | 430002.000 | .530  |  |
|   | Presencia | 798  | 1018.65 |            | -.628 |  |
| Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad                                  | Ausencia  | 1158 | 974.67  | 457606.500 | -.224 |  |
|   | Presencia | 798  | 984.06  |            | 1.215 |  |
| Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general              | Ausencia  | 1158 | 969.02  | 451060.000 | .066  |  |
|   | Presencia | 798  | 992.26  |            | 1.841 |  |
| Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida   | Ausencia  | 1158 | 947.59  | 426253.500 | .723  |  |
|   | Presencia | 798  | 1023.35 |            | -.354 |  |
| En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo                     | Ausencia  | 1158 | 947.48  | 426125.500 | .489  |  |
|   | Presencia | 798  | 1023.51 |            | -.691 |  |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

VII. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los resultados muestran el impacto positivo de algunas actividades de ocio valioso en la percepción de bienestar emocional de los jóvenes, confirmando, en parte, la hipótesis planteada. De las cuatro actividades analizadas, sólo dos (hacer deporte y salir con amigos) tienen un impacto positivo estadísticamente significativo. Mientras, actividades como leer o ir al cine y al teatro, no muestran ese mismo impacto en el bienestar emocional (esto no significa, por supuesto,

que sean importantes e influyan positivamente en otras características de la persona).

Esta diferencia entre unas actividades y otras puede explicarse desde los valores y mecánicas que promueven y desarrollan las prácticas de ocio valioso analizada. Algunos estudios (De-Juanas et al., 2018, 2024) indican que las actividades de ocio que más impactan positivamente en la juventud son aquellas que representan valores como la responsabilidad, la solidaridad, el trabajo en equipo o la cooperación entre iguales y aquellas que incluyen mecanismos de competitividad, diversión, esparcimiento y fluir de emociones, lo que conlleva una mejora en el bienestar emocional. Estas premisas permiten resaltar, coincidiendo con numerosos estudios, la relación existente entre la actividad físico-deportiva y el bienestar emocional (García-Castilla et al., 2016; Biddle, 2016; Chekroud et al., 2018; Estévez et al., 2023; White et al., 2017; Novoa-López et al., 2024; Teychenne et al., 2020; White et al., 2018).

Esta sinergia entre actividad físico-deportiva y bienestar emocional proporciona oportunidades para favorecer la autoestima y mejorar habilidades y metas, ambos componentes del bienestar emocional (Paluska y Schwenk, 2000; Teychenne et al., 2020). Así, la práctica deportiva y salir con los amigos favorecen estos factores frente aquellas otras actividades de carácter más individual y sedentario, como leer o ir al cine y al teatro. Sin embargo, las actividades enfocadas al ocio cultural contribuyen más al crecimiento personal, el aprendizaje, el desarrollo de habilidades cognitivas y neuropsicoafectivas tales como la creatividad, según refleja el estudio de Sanz y colaboradores (2019).

En un nivel de política pública, los resultados indicarían la pertinencia de promover la práctica deportiva entre la juventud y los lugares de encuentros para grupos de amigos (bonos para actividades deportivas, deducciones fiscales, parques u otros espacios dotados de canchas deportivas públicas...). Además, el impulso a la práctica deportiva debe ir acompañado del posicionamiento del deporte como un medio para la creación de vínculos sociales que mejoran el bienestar emocional (Güemes-Hidalgo et al., 2017; Fraguela-Vale et al., 2018; Schmidt et al., 2019) y no sólo como la realización de rutinas de ejercicios que mejoran el estado de salud físico, algo que está presente en nuestra sociedad, sobre todo, después de la crisis de la COVID-19 (Díaz-Esterri et al., 2021).

Como principales limitaciones de la investigación, se identifican dos: el uso de una muestra incidental que puede limitar la generalización de resultados y la utilización de un cuestionario autoadministrado que puede generar sesgos en la comprensión de las preguntas por parte de los encuestados.

En futuras investigaciones, sería muy interesante contrastar los resultados obtenidos con entrevistas en profundidad, para conocer qué significados le otorgan los jóvenes a salir con los amigos y a practicar deporte y en qué acciones se concretan esas actividades. De igual manera ocurriría con leer e ir al cine y al teatro ya que, probablemente, generen discursos muy diferentes, con matices que nos permitirían indagar por qué unas actividades tienen impacto en el bienestar emocional y otras no. De igual manera, se podrían plantear un análisis del impacto de las políticas públicas de ocio juvenil, para ver si también existen diferencias entre las actividades de corte cultural que no requieren un alto grado de vinculación con otros y las de corte deportivo o de compartir con iguales, que conllevan una gran carga relacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez-Muñoz, J. S., Hernández-Prados, M. A., y Valero-Pérez, M. (2023). Adolescent leisure typologies according to school, family, and peer group context. *Espiral. Cuadernos del Profesorado*, 16(33), 41-53. <https://doi.org/10.25115/ecp.v16i33.9239>.
- Asquith, S. L., Wang, X., Quintana, D. S., y Abraham, A. (2022). The role of personality traits and leisure activities in predicting wellbeing in young people. *BMC psychology*, 10(1), 249-262.
- Biddle, S. (2016). Physical activity and mental health: Evidence is growing. *World Psychiatry*, 15(2), 176–177. <https://doi.org/10.1002/wps.20331>.
- Cerin, E., Leslie, E., Sugiyama, T., y Owen, N. (2009). Associations of multiple physical activity domains with mental well-being. *Mental Health and Physical Activity*, 2, 55–64.
- Chekroud, S. R., Gueorguieva, R., Zheutlin, A. B., Paulus, M., Krumholz, H. M., Krystal, J. H., y Chekroud, A. M. (2018). Physical Activity and Mental Health - Author's Reply. *The Lancet. Psychiatry*, 5(11), 874. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(18\)30354-7](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(18)30354-7).
- Claro, P. (2023). Importancia del ocio y el tiempo libre en los deportistas. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 27(298), 247-252.
- Crisp, R. (2017). Well-being. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de verano 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/well-being/>
- Cuenca, M. (2000). *Ocio humanista. Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio*. Universidad de Deusto.
- Cuenca, M. (2004). *Pedagogía del ocio: modelos y propuestas*. Universidad de Deusto.

- Cuenca, M. (2009). Perspectivas actuales de la pedagogía del ocio y el tiempo libre. En J.C. Otero-López, *La pedagogía del ocio: nuevos desafíos* (pp. 9-23). AXAC.
- Cuenca, M. (2013). Ocio valioso en tiempos de crisis. En S. Torio et al. (coords.), *La crisis y el Estado del Bienestar: la respuesta de la Pedagogía Social* (pp. 5-20). Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- Cuenca (2014). *Ocio valioso*. Deusto digital.
- Chacon, A. y Codina, N (2021). El papel del ocio en la intervención psicosocial de las víctimas de trata: una revisión sistemática. *Anuario de psicología*, 51(3), 147-156.
- De-Juanas, Á. y García-Castilla, J. (coords.) (2023). *Ocio para la inclusión*. Peter Lang.
- De-Juanas, Á., García-Castilla, F. J., Hossein-Mohand, H., y Hossein.Mohand, H. (2024). *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socio educativa para el bienestar integral*. Dykinson.
- De-Juanas, Á., García-Castilla, F. J., y Rodríguez-Bravo, A. E. (2018). Prácticas de ocio de los jóvenes vulnerables: implicaciones educativas. En A. Madariaga-Ortuzar y A. Ponce De Leon (Coords.). *Ocio y participación social en entornos comunitarios*, (pp. 39-60). Universidad de La Rioja.
- Díaz-Esterri, J., De-Juanas, Á., Goig-Martínez, R. M., y García-Castilla, F. J. (2021). Time Inclusive Leisure as a Resource for Socio-Educational Intervention During COVID-19 Pandemic with Care Leavers trajectories. *Sustainability*, 13(16) (8851). 1-18. <https://doi.org/10.3390/su13168851>.
- Díaz-Esterri, J., De-Juanas, Á., y Goig-Martínez, R. M. (2022). Bienestar psicológico y resiliencia en jóvenes en riesgo social. *Revista internacional de cultura visual*, 12(5), 213.
- Diener, E. y Tay, L. (2015). Subjective well-being and human welfare around the world as reflected in the Gallup World Poll. *International Journal of Psychology*, 50(2), 135–149.
- Estévez, N., Ayllón, P., Villodres, G. C., y Callao, V. (2023). Relationship between physical activity and mental health: A literature review. *ESHPA - Education, Sport, Health and Physical Activity*, 7(1), 13-31. <http://doi.org/10.5281/zenodo.7548621>
- García-Castilla, F. J., De-Juanas, Á., y López, F. (2016). La práctica de ocio deportivo de los jóvenes en situación de vulnerabilidad. *Revista de Psicología del Deporte*, 25(2), 27-32.
- García-Castilla, F.J. (2014). El botellón: Consecuencias, riesgos y aceptación social de un espacio de ocio en adolescentes y jóvenes. *Revista Sistema*, 235, 81-98.
- García- Pérez, M., Mampaso, J., Ortega, M<sup>a</sup>. C., y Gil, M<sup>a</sup>.C. (2024). El ocio saludable. Revisión sistemática de programas propuestas educativas. En Á. De-Juanas, F.J. García-Castilla, H. Hossein y H. Hossein, *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp.121-136). Dykinson.
- Gómez-López, M., Viejo, C., y Ortega-Ruiz, R. (2019). Well-Being and Romantic Relationships: A Systematic Review in Adolescence and Emerging Adulthood.

- International Journal of Environmental Research and Public Health, 16(13), 2415.  
<https://doi.org/10.3390/ijerph16132415>
- Gorbeña, S. (Coord.). (2000). *Modelos de intervención en ocio terapéutico*. Instituto de Estudios de Ocio.
- Güemes-Hidalgo, M., Ceñal González-Fierro, M. J., y Hidalgo-Vicario, M. I. (2017). Desarrollo durante la adolescencia. Aspectos físicos, psicológicos y sociales. *Pediatría integral*, 21(4), 233-244.
- Fraguela-Vale, R., De-Juanas, Á., y Franco, R. (2018). Ocio deportivo en jóvenes potencialmente vulnerables: Beneficios percibidos y organización de la práctica. *Pedagogía social. Revista universitaria*, (31), 49-58.  
[https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.04](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.04)
- Harris, M. A. (2018). The relationship between physical inactivity and mental well-being: Findings from a gamification-based community-wide physical activity intervention. *Health Psychology Open*. <https://doi.org/10.1177/2055102917753853> January-June, 1–8.
- Hutchinson, S. y Shannon, C. (2020). Innovations in leisure education: revisiting and re-imagining leisure education. *Leisure/Loisir*, 44(3), 307-316.  
<https://doi.org/10.1080/14927713.2020.1783754>
- Horcajo, A., García- Castilla, F.J., y Goig-Martínez, R.M. (2024). Ocio y salud mental en tiempos de pandemia. En Á. De-Juanas, F.J. García- Castilla, H. Hossein y H. Hossein. *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp.137-152). Dykinson S.L.
- Jephcott, P. (2023). *Time of one's own: Leisure and young people*. Taylor y Francis.
- Lazcano, I. y Madariaga, A. (2016). *El valor del ocio en la sociedad actual*. Universidad de Deusto.
- Lazcano, I. y De-Juanas, Á. (2020). *Ocio y juventud, sentido, potencial y participación comunitaria*. UNED.
- Locher, F. y Pfost, M. (2020). The relation between time spent reading and Reading comprehension throughout the life course. *Journal of Research in Reading*, 43(1),57-77.
- Liebenberg, L., Theron, L., y Ungar, M. (2015). *Youth Resilience and Culture - Commonalities and Complexities*. 10.1007/978-94-017-9415-2.
- Martínez-García, R. y Caballo, B. (2023). Educar el ocio en la sociedad apresurada. El ocio como horizonte. *Revista Ciencias Pedagógicas e Innovación* 10 (2), 159-169.
- Martínez-Sánchez, I., Reglero, M., y Quintanal, J. (2024). Intervención en el ocio cultural y animación a la lectura. En Á. De Juanas-Oliva, F.J. García- Castilla, H. Hossein y H. Hossein, *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral* (pp.231-241). Dykinson.

- Mason, P., Curl, A., y Kearns, A. (2016). Domains and levels of physical activity are linked to adult mental health and wellbeing in deprived neighbourhoods: A cross-sectional study. *Mental Health and Physical Activity*, 11, 19–28.
- Mayordomo, T., Sales, A., Satorres, E., y Meléndez, J. (2016). Bienestar psicológico en función de la etapa de vida, el sexo y su interacción. *Pensamiento Psicológico* 14, 101-112. <https://doi.org/10.11144/Javerianacali.PPSI14-2.bpfe>
- Novoa-López, J.A. De-Juanas, Á., Hossein, H., y Moya- Díaz, I. (2024). Ocio deportivo e intervención socioeducativa en la juventud. En Á. De-Juanas, F.J. García- Castilla, H. Hossein y H.Hossein, *Juventud y autorregulación del tiempo. Intervención socioeducativa para el bienestar integral*, (pp.213-230). Dykinson S.L.
- Organización Mundial de la Salud (2022). *Lograr el bienestar*. World Health Organization (WHO).
- Organización Mundial de la Salud (2023). *Por qué la salud mental debe ser una prioridad al adoptar medidas relacionadas con el cambio climático*. World Health Organization (WHO).
- Paluska, S. A. y Schwenk, T. L. (2000). Physical activity and mental health. *Sports Medicine*, 29, 167–180. <https://doi.org/10.2165/00007256-200029030-00003>.
- Piasta, S. B., Justice, L.M., McGinty, A. S., y Kaderavek, J. N. (2012). Increasing your children's contact with print during shared reading: Longitudinal effects on literacy achievement. *Child Development*, 83(3), 810-820.
- Ponce-de-León-Elizondo, A., Sanz-Arazuri, E., y Valdemoros-San-Emeterio, M.A. (2015). Ocio familiar y actividad física en estudiantes de bachillerato ¿alianza, rivalidad o independencia? *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 25, 51-68. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2015.25.3](https://doi.org/10.7179/PSRI_2015.25.3)
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2023). Diccionario de la lengua española, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>>
- Roberts, K. (2019). *Youth and leisure*. Routledge.
- SAMHSA (2016). *Creando una vida más saludable. Guía paso a paso para lograr el bienestar*. Departamento de salud y servicios humanos USA.
- Sanz, E., Duque, C., Valdemoros, M. A., y García-Castilla, F. J. (2019) Ocio cultural y juvenil, indicador subjetivo del desarrollo humano. *Cauriensia*, XIV. 491-511
- Schmidt, V., Celsi, I., Molina, M. F., Raimundi, M. J., García-Arabehty, M., Pérez-Gaido, M., y Gonzalez, M. A. (2019). Compromiso con el deporte y su relación con el consumo de alcohol en adolescentes y adultos jóvenes. *Cuadernos de Psicología del Deporte*, 19(3), 24-36.
- Seligman, M. (1998). Building human strength: Psychology's forgotten mission. *APA Monitor*, 29(1).
- <https://web.archive.org/web/20150326123456/http://www.apa.org/monitor/jan98/pc.aspx>

- Seligman, M. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Penguin Random House Australia.
- Seligman, M. (2014). *Floreecer: La nueva psicología positiva y la búsqueda del bienestar* (Primera edición; Traducción de Seligman, M). Penguin Random House Australia.
- Teychenne, M., White, R. L., Richards, J., Schuch, F. B., Rosenbaum, S., y Bennie, J. A. (2020). Do we need physical activity guidelines for mental health: What does the evidence tell us? *Mental Health and Physical Activity*, 18, 100315. <https://doi.org/10.1016/j.mhpa.2019.100315>.
- Tiberius, V. (2015). Prudential value. En I. Hirose y J. Olson (Eds.), *The Oxford handbook of value theory*. Oxford University Press.
- Timonen, J., Niemelä, M., Hakko, H., Alakokkare, A., y Räsänen, S. (2021). Associations between adolescents' social leisure activities and the onset of mental disorders in young adulthood. *Journal of youth and adolescence*, 50(9), 1757-1765. <https://doi.org/10.1007/s10964-021-01462-8>
- Universidad de La Rioja (2020). *Guía promoción del bienestar emocional*. Fundación BBVA
- Valdemoros-San Emeterio, M. Á., Ponce de León-Elizondo, A., Sanz-Arazuri, E., y Ramos-Echazarreta, R. (2013). El valor de la salud en las experiencias de ocio físico-deportivo de jóvenes y adolescentes: conceptualización y estado de la cuestión. *Contextos Educativos. Revista de Educación* 10, 117-132. <https://doi.org/10.18172/con.583>
- Varela-Crespo, L. y Maroñas-Bermúdez, A. (2019). El ocio familiar del alumnado de Educación Secundaria Obligatoria en Galicia. Bordón. *Revista De Pedagogía*, 71(4), 135–150. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2019.68380>
- White, R. L., Parker, P. D., Lubans, D. R., MacMillan, F., Olson, R., y Astell-Burt, T. (2018). Domain-specific physical activity and affective wellbeing among adolescents: An observational study of the moderating roles of autonomous and controlled motivation. *International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity*, 15, 85. <https://doi.org/10.1186/s12966-018-0722-0>.
- Zhang, Z. y Chen, W. (2019). A systematic review of the relationship between physical activity and happiness. *Journal of Happiness Studies*, 20, 1305. <https://doi.org/10.1007/s10902-018-9976-0>.

Miguel Urrea Canales  
Programa de Trabajo Social  
Facultad de Derecho

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Obispo Trejo, 2, 28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-7066-7220>

Francisco Javier García-Castilla  
Programa de Trabajo Social  
Facultad de Derecho  
Universidad Nacional de Educación a  
Distancia  
Obispo Trejo, 2,  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-3040-640X>

Rosa María Goig Martínez  
Dep. Métodos de Investigación y  
Diagnóstico en Educación I  
Facultad de Educación  
Universidad Nacional de Educación a  
Distancia  
C/ Juan del Rosal  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-7551-2949>

Ana Horcajo Castillo  
Área Psicología Evolutiva y de la Educación  
C.E.S. Don Bosco (UCM)  
Calle María Auxiliadora 9  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-0872-9096>

Hossein Hossein Mohand  
Centro Asociado de Melilla  
Universidad Nacional de Educación a  
Distancia  
Calle Lope de Vega 1  
52002 Melilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-7230-4711>





## **IMPORTANCIA Y BENEFICIOS DE LA ACTIVIDAD FÍSICA EN LA JUVENTUD: DIFERENCIAS SEGÚN GÉNERO, OCUPACIÓN Y USO DE TECNOLOGÍA\***

### ***IMPORTANCE AND BENEFITS OF PHYSICAL ACTIVITY IN YOUTH: DIFFERENCES BY GENDER, OCCUPATION AND USE OF TECHNOLOGY***

JULIO A. NOVOA-LÓPEZ

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

HASSAN HOSSEIN-MOHAND

*Universidad de Granada*

JORGE DÍAZ-ESTERRI

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

\* Este artículo es parte del proyecto I+D+i, Gestión autorregulada del tiempo en la juventud: ocio, bienestar y apoyos sociales, financiado por el MCIN PID2022-14227OB-I00 y “FEDER Una manera de hacer Europa”. Asimismo, es también resultado del contrato de investigación conveniado por el artículo 60 de la LOSU, titulado “Melilla, Ciudad Social. Estudios sobre el efecto de la COVID-19 en los jóvenes y profesionales de los servicios sociales” entre la UNED con la Consejería de Distritos, Juventud y Participación Ciudadana de la Ciudad de Melilla.

## RESUMEN

El ocio deportivo en personas jóvenes favorece su bienestar físico, psicológico y mental, refuerza valores personales y sociales y ejerce como factor de protección frente a conductas de riesgo, como es el consumo de drogas y alcohol. Este estudio tuvo como objetivo analizar la valoración de la importancia de la práctica de actividad física y/o deporte y sus beneficios percibidos entre las personas jóvenes de la Ciudad Autónoma de Melilla. Se plantearon objetivos secundarios, como comprender la relación entre las percepciones sobre la importancia de la actividad física y los beneficios psicológicos y sociales, así como evaluar el impacto de variables independientes como el género, la ocupación y el uso de tecnología y redes sociales en dichas valoraciones. Se empleó una metodología no experimental, cuantitativa y transversal, utilizando un diseño descriptivo, correlacional e inferencial. El estudio reclutó una muestra incidental que incluyó a 1.949 jóvenes de entre 18 y 35 años. Se utilizó un cuestionario elaborado *ad hoc* que fue aplicado como recurso en línea. Los resultados del estudio sugieren que para las personas jóvenes la actividad físico-deportiva tiene una importancia moderadamente alta en sus vidas y en su tiempo libre. Asimismo, la actividad física se percibe también como útil para olvidar problemas y para aumentar la seguridad en sí mismos. Sin embargo, se valora menos como una forma de socialización con amigos. A su vez, los resultados revelan diferencias estadísticamente significativas en cuanto al género, en la valoración de la importancia del deporte, siendo mayor en el género masculino. También se encontraron diferencias estadísticamente significativas en la valoración según la ocupación y el uso de tecnología y redes sociales. Los hallazgos subrayan la necesidad de estrategias inclusivas que consideren las diferencias de género y otros factores para promover la actividad física y el deporte entre las personas jóvenes y maximizar sus beneficios.

*Palabras clave:* Actividad física, Juventud, Deporte, Percepción, Beneficios psicológicos, Redes sociales.

## ABSTRACT

This essay explores elements of a solution to the crisis of the current degrading of Sports leisure among young people promotes their physical, psychological and mental well-being, reinforces personal and social values and acts as a protective factor against risky behaviors, such as drug and alcohol consumption. This study aimed to analyze the valuation of the importance of physical activity and/or sports practice and their perceived benefits among young individuals in the Autonomous City of Melilla. Secondary objectives included understanding the relationship between perceptions of the importance of physical activity and its psychological and social benefits, as well as evaluating the impact of independent variables such as gender, occupation, and the use of technology and social networks on these valuations. A non-experimental, quantitative, and cross-sectional

methodology was employed, utilizing a descriptive, correlational, and inferential design. The study recruited an incidental sample comprising 1,949 young people aged between 18 and 35 years. An ad hoc questionnaire was administered online. The results suggest that young people perceive physical activity and sports to hold moderately high importance in their lives and leisure time. Additionally, physical activity is perceived as beneficial for alleviating problems and enhancing self-confidence. However, it is less valued as a means of socializing with friends. The findings also reveal significant differences in terms of gender, in the valuation of the importance of sports, with men placing greater importance on it. Furthermore, significant differences were found in the valuation based on occupation and the use of technology and social networks. The findings underscore the need for inclusive strategies that consider gender differences and other factors to promote physical activity and sports among young people and maximize their benefits.

*Keywords:* Physical activity, Youth, Sports, Perception, Psychological benefits, Social networks.

## I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la importancia del ocio como eje fundamental en el desarrollo humano ha ido cristalizando hasta posicionarse como un elemento muy destacado en la inclusión y el desarrollo social (De-Juanas et al., 2020; Fraguela et al., 2020; Martín, 2018). El ocio contribuye positivamente en aspectos físicos, cognitivos, emocionales y conductuales tanto en el plano individual como en el social (Lazcano-Quintana & Madariaga-Ortuzar, 2018). Este fenómeno adquiere una especial relevancia en la infancia y la juventud donde una vivencia plena y satisfactoria del tiempo libre contribuye al desarrollo de la identidad, la autonomía, el sentimiento de logro o el compromiso social, siendo un estadio vital apropiado para descubrir nuevos intereses y afirmar los valores personales y los ideales sociales (Fraguela-Vale et al., op. cit.; Ureta, 2015).

El ocio debe procurar una experiencia completa y satisfactoria que facilite el descubrimiento de nuevos intereses y valores sociales (Roult et al., 2016). Para ello, resulta de gran relevancia promover una ocupación positiva del tiempo libre entre las personas jóvenes. Un "ocio valioso" materializado mediante actividades que proporcionen satisfacción, un sentido de logro y que sean coherentes con su bienestar físico, psicológico y mental (Cuenca, 2014).

En este sentido, la práctica de ocio valioso ha de estar acompañada de valores positivos que desemboquen en beneficios para las personas, los colectivos o las

comunidades (Cuenca, 2014). Por tanto, el ocio resulta beneficioso para cualquier joven si representa valores como la responsabilidad, la solidaridad, el trabajo en equipo, dinámicas de cooperación, aunque también se den mecánicas de competitividad, diversión, esparcimiento, de satisfacción y fluir de emociones (De-Juanas et al., 2018). Una de las actividades que aglutina estas características y que realiza la juventud en su tiempo libre es la práctica deportiva. Esta ocupa un lugar preferente (Valenzuela et al., 2018; Fraguela-Vale, 2018) teniendo reconocidos beneficios para la salud (Hirihara, 2018), el rendimiento académico (Parker et al., 2017) y el ámbito social (Monteagudo et al., 2017; Valdemoro San Emeterio et al., 2012). Asimismo, la participación regular en actividades físicas puede conllevar beneficios psicológicos sustanciales. Algunos autores indican que estas prácticas están vinculadas al aumento de la autoestima y del autoconcepto, así como a la reducción de niveles de ansiedad y estrés (Anderson, 2023; Estévez & Hoyos, 2021). Por consiguiente, resulta evidente que el estado físico de las personas jóvenes se presenta como un indicador esencial de su estilo de vida, y sugiere una asociación positiva significativa con la calidad de vida en términos de salud (Agostinis-Sobrinho et al., 2019).

Todos estos aspectos convierten al ocio deportivo en una actividad que ejerce como factor de protección frente a conductas de riesgo, como es el consumo de drogas y alcohol (Rodríguez-Bravo et al., 2020). Siendo esta una problemática muy presente en el ocio juvenil, sobre todo en el nocturno, que supone un riesgo considerable para la juventud (Pulgar Muñoz & Luna, 2019; Ruíz-Juan & Abad, 2010). En este sentido, como sugieren Torronen y colaboradores (2021), una buena salud física puede fomentar un patrón de consumo de alcohol más moderado. Como resultado, la práctica de actividades físicas y deportivas se ha convertido en un elemento primordial en la prevención del consumo de alcohol y drogas por parte de la juventud (Carver et al., 2017; Chartier et al., 2017; Fraguela-Vale et al., 2016).

En otro orden, sobre la práctica deportiva, como actividad de ocio, se caracteriza por ser intrínsecamente subjetiva, adquiriendo diversas interpretaciones y valoraciones (Durán-Vinagre, 2022). Por ello, conocer la importancia y los beneficios que la población joven percibe de la actividad deportiva es un paso imprescindible para que esta sea considerada como un eje vertebrador en el empoderamiento de los jóvenes en la gestión de su tiempo libre. Este proceso, que les permite asumir la iniciativa en la organización de actividades, está asociado, según Lazcano y colaboradores (2018), con una mayor satisfacción que repercute en un incremento de la importancia de la actividad en sus vidas.

Existen múltiples factores que pueden condicionar la percepción de una persona joven sobre la importancia y beneficios del deporte. De tal modo, si tenemos en cuenta que la cantidad y calidad del tiempo libre dependerá de la gestión realizada con el tiempo obligado (Benseney & Mantero, 2001) que queda monopolizado por nuestra ocupación, esta será un elemento que habrá que tener en consideración a la hora de indagar en la importancia otorgada a cualquier actividad que en este espacio de ocio se practique.

Asimismo, a la hora de caracterizar la valoración que la juventud realiza de cualquier actividad con la que ocupe su tiempo libre, también se debe de tener en cuenta la progresiva tecnologización en todas las facetas de nuestra vida y cuya expansión se ha visto considerablemente incrementada después de las restricciones derivadas por la COVID-19. Durante ese periodo de aislamiento, las alternativas de ocio que implicaban el contacto humano, como es caso del deporte se vieron drásticamente reducidas. Este fenómeno supuso un incremento del uso de las tecnologías de la información y la comunicación en diferentes ámbitos de nuestra vida, como el trabajo y la educación (Liang et al., 2020). Como consecuencia, no se puede obviar como una variable que condicione la valoración que la juventud tiene sobre la actividad física (Olanescu et al., 2022). Junto a ambos factores la consideración de la perspectiva de género es imprescindible. En consonancia con el objetivo 5 de la Agenda 2030 (Naciones Unidas, 2018), toda investigación y acción que busque contribuir a un desarrollo social sostenible debe de estar orientada hacia la igualdad y, por ello, ha de indagar teniendo en cuenta los sesgos sociales producidos por cuestiones de género.

Como queda señalado, la valoración que la juventud tiene de la actividad deportiva puede guiar a la administración y a la sociedad civil para establecer acciones de prevención y promoción de las personas jóvenes, sobre todo, en aquellos contextos geográficos cuyas características predisponen a una mayor exposición a situaciones de vulnerabilidad de quienes se encuentran en esta franja etaria.

En el contexto de esta investigación, Melilla presenta particulares características en los ámbitos territorial, jurídico, económico y demográfico, por su estatus de Ciudad Autónoma y ser una localidad que comparte frontera con Marruecos, que han puesto de manifiesto las situaciones de riesgo de distintos sectores de su población entre los que cabe destacar la juventud de la ciudad. Además, Melilla presenta una alta tasa de desempleo estructural y endémico, debido a la escasez de tejido industrial, que se agrava en la población joven. El difícil acceso a la vivienda, por su elevado precio y escasez de suelo, el aumento de la llegada de población extranjera vulnerable desde 2015 y la escasez de infraestructuras para

educación y salud suponen una serie de factores de riesgo que exponen a la juventud melillense a una alta vulnerabilidad (Cantón et al., 2021).

El presente trabajo muestra resultados parciales de un estudio cuyo objetivo general es analizar la valoración de la importancia de la práctica de actividad física y/o deporte y sus beneficios percibidos entre las personas jóvenes de la Ciudad Autónoma de Melilla. Asimismo, se plantean objetivos secundarios, como comprender la relación entre las percepciones sobre la importancia de la actividad física y los beneficios psicológicos y sociales, así como evaluar el impacto de variables independientes como el género, la ocupación y el uso de tecnología y redes sociales en dichas valoraciones.

## II. MÉTODO

Se empleó una metodología no experimental, basada en un diseño de corte cuantitativo transversal y de tipo descriptivo, correlacional e inferencial en el que no hubo manipulación de las variables independientes y los datos se recogieron en un único momento. La variable dependiente estudiada fue la valoración de la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos (véase Tabla 1).

Tabla 1. *Indicaciones de valoración de la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos*

---

|  |
|--|
| Considerar que el deporte y la actividad física es importante en sus vidas                     |
| Practicar actividad física y/o deporte para estar con sus amistades                            |
| Considerar que es importante practicar actividad física y deporte en su tiempo libre           |
| Considerar que practicar actividad física y/o deporte les ayuda a tener seguridad en sí mismos |
| Crear que la práctica de actividad física y/o deporte sirve para olvidar sus problemas         |

---

*Nota.* Elaboración propia.

Para la formulación de los indicadores de valoración de la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos se tuvieron en consideración los objetivos relacionados con el ocio deportivo de

las personas jóvenes establecidos en los proyectos Gestión autorregulada del tiempo en la juventud: ocio, bienestar y apoyos sociales, financiado por el MCIN PID2022-14227OB-I00 y del contrato de investigación “Melilla, Ciudad Social. Estudios sobre el efecto de la COVID-19 en los jóvenes y profesionales de los servicios sociales”. Estos cinco aspectos atienden a la valoración del deporte y la actividad física no solo por sus beneficios físicos sino también por su impacto en la vida social y emocional.

Por otro lado, para examinar la relación de la valoración de la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos se consideraron diferentes variables independientes como la variable género, de carácter sociodemográfico, para evaluar su influencia en las valoraciones de las personas jóvenes melillenses. Igualmente, se tuvo en consideración la ocupación de las personas jóvenes melillenses en función de si estudian, trabajan, estudian o trabajan y, finalmente, si se encuentran desempleados. También, se tuvo en consideración la influencia de si en su tiempo de ocio salen o no con amigos, así como la utilización de tecnologías y uso de redes sociales en su tiempo de ocio como variables independientes relevantes para los fines del estudio.

## PARTICIPANTES

La población objeto de estudio la componen 21493 jóvenes pertenecientes a la Ciudad Autónoma de Melilla con edades comprendidas entre los 18 y los 35 años. Se estimó una muestra representativa de 647 participantes para un margen de error del 5%. Si bien, dado que no se pudo hacer un muestreo aleatorio, se amplió la muestra hasta 1949 participantes y tuvo un carácter incidental basado en criterios de acceso y disponibilidad. La edad media de los participantes fue de  $25.7 \pm 4.87$ . De los cuáles, el 47,5% fueron hombres ( $N = 926$ ) y el 52,5% fueron mujeres ( $N = 1023$ ). De la muestra seleccionada, 1808 participantes fueron de nacionalidad española, representando el 92,4% del total, mientras que el 5,9% tiene nacionalidad marroquí y el resto se distribuye entre otras nacionalidades. Por otro lado, la tipología de en función de su ocupación abarca a desempleados (10,4%,  $N = 202$ ), estudiantes (32,7%,  $N = 637$ ), personas que estudian y trabajan simultáneamente (19,2%,  $N = 375$ ), aquellos que se dedican exclusivamente al trabajo (36,5%,  $N = 712$ ) y un grupo que se encuentra en una situación diferente no especificada (1,2%,  $N = 23$ ).

Además, en la Tabla 2 se presenta la distribución muestral en función del género y de si se practica actividad física o deporte.

Tabla 2. *Distribución del género en función de la práctica actividad física o deporte*

|                         |    | Mujeres | Hombres | Total |
|-------------------------|----|---------|---------|-------|
| Practica AF y/o Deporte | No | 492     | 240     | 732   |
|                         |    | 25,2%   | 12,3%   | 37,5% |
|                         | Sí | 531     | 686     | 1217  |
|                         |    | 27,3%   | 35,2%   | 62,5% |
| Total (N= 1949)         |    | 1023    | 926     | 1949  |
|                         |    | 52,5%   | 47,5%   | 100%  |

Nota. Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

De la Tabla 2 se desprende que, de un total de 1949 jóvenes, 732 de ellos (37,50%) no practican habitualmente actividad física o deporte, mientras que 1217 jóvenes (62,50%) sí participan en estas actividades. Al desglosar por género, se halla una diferencia estadísticamente significativa en la participación: el 25,20% de las mujeres y el 12,30% de los hombres no practican actividad física, mientras que el 27,30% de las mujeres y el 35,20% de los hombres están involucrados en estas actividades.

INSTRUMENTOS

En este estudio se muestran resultados parciales de una investigación sobre la gestión autorregulada del tiempo en la juventud. Para ello, se empleó un cuestionario elaborado *ad hoc* sobre el ocio de la juventud y la práctica de actividad física y/o deportiva. Este instrumento fue validado por seis jueces expertos, todos ellos profesores universitarios con amplia trayectoria en investigación sobre el ocio en la juventud. El cuestionario presentó un primer bloque donde se indicaba la edad, sexo, nacionalidad y ocupación de las personas jóvenes. Un segundo bloque sobre sus prácticas de ocio indicando las actividades en las que participan y si practican actividad fisico-deportiva. Asimismo, se preguntaba por la participación habitual en su tiempo de ocio en actividades basadas en tecnologías digitales y en redes sociales. Por último, en un tercer bloque, se les cuestionó sobre la valoración de la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos. Este bloque compuesto por cinco preguntas, en las que los encuestados tenían que responder utilizando una escala valorativa gradual tipo Likert cuyas puntuaciones fueron 1 (totalmente en desacuerdo), 2 (en desacuerdo), 3 (de



acuerdo) y 4 (totalmente de acuerdo). La consistencia interna de este bloque de preguntas se calculó mediante el coeficiente de estimación de fiabilidad Alpha de Cronbach. La confiabilidad para este bloque del cuestionario se consideró buena con un valor de 0,83.

### III. PROCEDIMIENTO

El instrumento fue aplicado por un equipo de 27 encuestadores de forma individual a cada uno de los participantes mediante un formulario digital realizado en la aplicación *Google Form*. Previamente, se informó a los participantes de los objetivos de la investigación y se solicitó su participación voluntaria en el estudio. Se garantizó el anonimato respetando la confidencialidad en las respuestas de acuerdo con el protocolo establecido por la Declaración de Helsinki (64.<sup>a</sup> AMM, Brasil, octubre de 2013). Asimismo, se contó con la aprobación del Comité de Ética de la Investigación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Una vez recogidos los datos se procedió a la codificación y ordenación informática de las respuestas en una base de datos para su posterior tratamiento estadístico. Seguidamente, se realizaron análisis estadísticos descriptivos, correlacionales y de inferencias empleando la aplicación informática IBM-SPSS Statistics versión 29. Para los análisis inferenciales se optó por el uso de métodos estadísticos no paramétricos dado que los tamaños de los grupos fueron diferentes y no pudieron ser balanceados. Además, para este análisis, es preciso indicar que se produjeron pérdidas de participantes por la ausencia de respuesta en los ítems que actúan como variables independientes del estudio.

### IV. RESULTADOS

#### 1. ANÁLISIS DESCRIPTIVOS

En la Tabla 3, se aprecia que las personas jóvenes consideran que la actividad físico-deportiva tiene una importancia moderadamente alta ( $M = 3,45$ ) en sus vidas, con una variabilidad relativamente baja en las respuestas. Seguidamente, la importancia de la actividad físico-deportiva en su tiempo libre también obtuvo la misma puntuación media. Esto refuerza la idea de que los jóvenes valoran consistentemente la actividad físico-deportiva como una parte significativa de su tiempo libre.

Tabla 3. *Estadísticos descriptivos sobre la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos*

|                                 | Media | DT    |
|---------------------------------|-------|-------|
| Importancia en sus vidas        | 3,45  | 0,753 |
| Estar con sus amistades         | 2,46  | 1,015 |
| Importancia en su tiempo libre  | 3,45  | 0,719 |
| Tener seguridad en sí mismos    | 3,31  | 0,801 |
| Útil para olvidar los problemas | 3,41  | 0,754 |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Respecto a la utilidad de la actividad físico-deportiva para olvidar los problemas, se obtuvo una puntuación media de 3,41 con una DT de 0,754. Además, en términos del valor de la actividad física y deportiva para otorgarles seguridad en sí mismos, la puntuación media fue de 3,31 con una DT de 0,801, indicando que los jóvenes perciben que la actividad físico-deportiva contribuye de manera notable a su autoconfianza, aunque con una variabilidad moderada en las respuestas. Finalmente, en relación con la práctica de actividad físico-deportiva con sus amistades, la puntuación media fue de 2,46 con una DT de 1,015. Este resultado sugiere que las personas jóvenes no consideran de manera predominante la actividad físico-deportiva como una forma de estar con sus amistades. Además, se muestra una mayor variabilidad en esta percepción comparado con las otras variables.

## 2. ANÁLISIS CORRELACIONAL

Se utilizó un diseño correlacional para analizar las percepciones de las personas jóvenes sobre la importancia y los beneficios de la actividad física y el deporte. Los datos se analizaron utilizando coeficientes de correlación de Pearson. Tal y como se muestra en la Tabla 4, se hallaron correlaciones estadísticamente significativas y positivas entre todas las variables del estudio.

La correlación más alta se observa entre la importancia de practicar actividad físico-deportiva en su tiempo libre y la consideración de que este tipo de ocio les sirve para tener mayor seguridad en sí mismos ( $r = 0,850$ ). Además, se encuentran otras correlaciones altas, como la existente entre considerar importante practicar actividad física y deporte en su tiempo libre y pensar que el deporte es importante

en su vida ( $r = 0,664$ ). También destaca la relación entre considerar que la práctica deportiva ayuda a estar seguro de sí mismo y la creencia de que la actividad física y el deporte sirven para olvidar los problemas ( $r = 0,597$ ).

Tabla 4. *Correlaciones sobre la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos*

|                                       | Importan-<br>cia en sus<br>vidas | Estar con<br>sus<br>amistades | Importancia<br>en su<br>tiempo<br>libre | Tener<br>seguridad<br>en sí<br>mismos | Útil para<br>olvidar los<br>problemas |
|---------------------------------------|----------------------------------|-------------------------------|---|---------------------------------------|---------------------------------------|
| Importancia<br>en sus vidas           |                                  | 0,174**                       | 0,664**                                 | 0,517**                               | 0,509**                               |
| Estar con sus<br>amistades            | 0,174**                          |                               | 0,254**                                 | 0,251**                               | 0,246**                               |
| Importancia<br>en su tiempo<br>libre  | 0,664**                          | 0,254**                       |   | 0,850**                               | 0,574**                               |
| Tener<br>seguridad en<br>sí mismos    | 0,517**                          | 0,251**                       | 0,591**                                 |                                       | 0,597**                               |
| Útil para<br>olvidar los<br>problemas | 0,509**                          | 0,246**                       | 0,577**                                 | 0,597**                               |                                       |

\*\* . La correlación es significativa en el nivel 0,01 (bilateral)

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

2. ANÁLISIS INFERENCIALES

Se realizó una comparación de diferencias en los rangos promedios de los grupos de hombres y mujeres en relación con diversas percepciones sobre la actividad física y el deporte (véase Tabla 5), mediante la prueba no paramétrica U de Mann-Whitney. Los resultados muestran que existe una diferencia estadísticamente significativa ( $p < ,01$ ) en la percepción de la importancia del deporte y la actividad física en sus vidas entre hombres (Rango promedio = 855,62) y mujeres (Rango promedio = 739,48) siendo mayor en los hombres. Igualmente,

se observó una diferencia significativa ( $p < ,01$ ) entre hombres y mujeres en la práctica de la actividad física y/o deporte para estar con sus amigos, con una tendencia mayor también en los hombres (Rango promedio=830,16) y mujeres (Rango promedio=756,13), siendo mayor en los hombres. Del mismo modo, se halló una diferencia estadísticamente significativa ( $p > ,01$ ) en la percepción de la importancia de practicar actividad física y deporte durante el tiempo libre entre hombres (Rango promedio = 837,82) y mujeres (Rango promedio = 748,24), siendo mayor en los hombres. Asimismo, se halló una diferencia significativa ( $p < ,05$ ) entre hombres (Rango promedio = 811,39) y mujeres (Rango promedio = 768,85) en la percepción de que practicar deporte les ayuda a estar seguros de sí mismos. Finalmente, se encontraron diferencias estadísticamente significativas ( $p < ,05$ ) en la percepción de que practicar actividad física y/o deporte sirve para olvidar los problemas, con una percepción superior en los hombres (Rango promedio = 812,99) comparada con la de las mujeres (Rango promedio = 772,22).

Tabla 5. *Diferencias de rangos promedios para la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos en función de la variable género.*

|                                 |        | N   | Rango promedio | U         | Z      | Sig.  |
|---------------------------------|--------|-----|----------------|-----------|--------|-------|
| Importancia en sus vidas        | Hombre | 767 | 855,62         | 269512,00 | -5,744 | <,001 |
|                                 | Mujer  | 816 | 739,48         |           |        |       |
| Estar con sus amistades         | Hombre | 767 | 830,16         | 283665,00 | -3,345 | <,001 |
|                                 | Mujer  | 816 | 756,13         |           |        |       |
| Importancia en su tiempo libre  | Hombre | 767 | 837,82         | 277091,00 | -4,405 | <,001 |
|                                 | Mujer  | 816 | 748,24         |           |        |       |
| Tener seguridad en sí mismos    | Hombre | 767 | 811,39         | 294228,50 | -2,036 | ,042  |
|                                 | Mujer  | 816 | 768,85         |           |        |       |
| Útil para olvidar los problemas | Hombre | 767 | 812,99         | 296837,50 | -1,988 | ,047  |
|                                 | Mujer  | 816 | 772,22         |           |        |       |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Seguidamente, mediante la prueba H de Kruskal-Wallis se compararon las diferencias en las puntuaciones medias en las puntuaciones de diversas percepciones sobre la actividad física y deporte entre diferentes grupos de

personas jóvenes clasificados según su ocupación: desempleados, estudiantes, estudiantes y trabajadores, trabajadores (véase Tabla 6). Los análisis evidencian que existe una diferencia estadísticamente significativa en la percepción de la importancia del deporte y la AF en sus vidas entre los diferentes grupos. De tal modo, las personas jóvenes que trabajan (Rango promedio = 825,64) muestran una valoración superior sobre la importancia que el deporte tiene en sus vidas frente a los que estudian (Rango promedio = 747,85) de un modo estadísticamente significativo en la comparativa entre ambos grupos ( $Z = -3,157$ ;  $p < ,01$ ). Por otro lado, también se presentan el grupo de aquellos que estudian y trabajan (Rango promedio = 844,90) presenta puntuaciones medias estadísticamente superiores frente a los desempleados (Rango promedio = 766,92;  $Z = -1,982$ ,  $p < ,05$ ) y los participantes que solo estudian (Rango promedio = 747,85;  $Z = -3,325$ ,  $p > ,01$ ).

Asimismo, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas entre los grupos en cuanto a la práctica de actividad física y/o deporte para estar amigos.

Por otro lado, existen diferencias estadísticamente significativas entre los grupos en la percepción de la importancia de practicar actividad física y deporte durante el tiempo libre. Los participantes que estudian y trabajan (Rango promedio = 826,19) presentan puntuaciones superiores y de manera estadísticamente significativa ( $p < ,01$ ) frente a los desempleados (Rango promedio = 714,93;  $Z = -2,817$ ,  $p < ,01$ ) y la juventud que únicamente estudia (Rango promedio = 762,73;  $Z = -2,692$ ,  $p < ,01$ ) dándole más importancia a la realización de actividad física y deporte durante su tiempo libre.

A su vez, también hay una diferencia estadísticamente significativa entre los grupos en la percepción de que practicar actividad física y/o deporte les ayuda a estar seguros de sí mismos. De tal manera, las personas jóvenes que estudian y trabajan (Rango promedio = 842,27) muestran una valoración superior al considerar que realizar deporte y la actividad física, les aporta mayor seguridad en sí mismos frente a los que solo estudian (Rango promedio = 749,98,  $Z = -3,140$ ,  $p < ,01$ ) y están desempleados (Rango promedio = 695,85,  $Z = -3,629$ ,  $p < ,01$ ). Asimismo, ocurre con los que únicamente trabajan (Rango promedio = 829,25) al valorar mayormente la ayuda que les ofrece el deporte y la actividad física para tener más seguridad en sí mismos frente a los que solo estudian ( $Z = -3,157$ ,  $p < ,01$ ) y a aquellos que están desempleados ( $Z = -3,538$ ,  $p < ,01$ ).

En relación con la consideración de la realización de actividad física y deporte y su utilidad para olvidar problemas, se observa que las personas que trabajan presentan un rango promedio superior al resto (822,64) y estadísticamente diferente al que muestran las personas desempleadas (Rango promedio = 736,69,  $Z = -2,348$ ,  $p < ,01$ ).

Tabla 6. *Diferencias de rangos promedios para la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos en función de la ocupación que tienen las personas jóvenes*

|                                       |                             | N   | Rango<br>promedio | H      | gl. | Sig.  | Comparaciones<br>múltiples |
|---------------------------------------|-----------------------------|-----|-------------------|--------|-----|-------|----------------------------|
| Importancia en<br>sus vidas           | Desempleados<br>(G1)        | 155 | 766,92            | 18,340 | 4   | ,001  |                            |
|                                       | Estudian (G2)               | 533 | 747,85            |        |     |       |                            |
|                                       | Estudian y<br>trabajan (G3) | 309 | 844,90            |        |     |       | G4>G2;<br>G3>G1y           |
|                                       | Trabajan (G4)               | 573 | 825,64            |        |     |       | G3>G2                      |
| Estar con sus<br>amistades            | Desempleados<br>G1)         | 155 | 756,59            | 4,365  | 4   | ,359  |                            |
|                                       | Estudian (G2)               | 533 | 813,65            |        |     |       |                            |
|                                       | Estudian y<br>trabajan (G3) | 309 | 761,57            |        |     |       |                            |
|                                       | Trabajan (G4)               | 573 | 800,23            |        |     |       |                            |
| Importancia en<br>su tiempo libre     | Desempleados<br>G1)         | 155 | 714,93            | 15,721 | 4   | ,003  |                            |
|                                       | Estudiantes<br>(G2)         | 533 | 762,73            |        |     |       | G3>G1;<br>G3>G2            |
|                                       | Estudian y<br>trabajan (G3) | 309 | 826,19            |        |     |       | G4>G1 y                    |
|                                       | Trabajan (G4)               | 573 | 828,52            |        |     |       | G4>G2                      |
| Tener<br>seguridad en sí<br>mismos    | Desempleados<br>G1)         | 155 | 695,85            | 25,549 | 4   | <,001 |                            |
|                                       | Estudian (G2)               | 533 | 749,98            |        |     |       | G3>G1;<br>G3>G2;           |
|                                       | Estudian y<br>trabajan (G3) | 309 | 842,27            |        |     |       | G4>G1; y                   |
|                                       | Trabajan (G4)               | 573 | 829,25            |        |     |       | G4>G2                      |
| Útil para<br>olvidar los<br>problemas | Desempleados<br>(G1)        | 155 | 736,69            | 6,645  | 4   | ,156  | G4>G1                      |
|                                       | Estudian (G2)               | 533 | 780,16            |        |     |       |                            |
|                                       | Estudian y<br>trabajan (G3) | 309 | 784,49            |        |     |       |                            |
|                                       | Trabajan (G4)               | 573 | 822,64            |        |     |       |                            |

Nota. Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Posteriormente, se realizó otro análisis de diferencias de rangos promedios en la percepción y práctica de la actividad física y el deporte entre jóvenes que valoran positivamente salir o reunirse con amigos frente a aquellos que no lo hacían (véase Tabla 7). Los resultados mostraron que las personas jóvenes que afirman salir o reunirse con sus amistades en su tiempo de ocio obtuvieron una puntuación media significativamente mayor (Rango promedio = 814,79), para una  $Z = -3,752$  ( $p < ,01$ ), en la importancia que tiene la actividad físico-deportiva en sus vidas, en comparación con aquellas personas que no lo consideran importante (Rango promedio = 720,99).

A su vez, aquellas personas que afirman salir o reunirse con sus amistades en su tiempo libre obtuvieron puntuaciones medias más altas y estadísticamente significativas ( $Z = -4,442$ ;  $p < ,01$ ) en la importancia que tiene la actividad física y el deporte en su tiempo libre (Rango promedio = 817,57) frente al grupo que no lo consideró importante (Rango promedio = 701,53).

En cuanto a la seguridad en sí mismos que les proporciona la realización de actividades físico-deportivas, el grupo que afirmó reunirse con sus amistades también mostró puntuaciones medias superiores (Rango promedio = 810,24) y estadísticamente significativas ( $Z = -3,900$ ;  $p < ,01$ ) en comparación con el grupo contrario (Rango promedio = 709,54).

Además, la utilidad de las actividades físico-deportivas para olvidar los problemas fue significativamente mayor ( $Z = -3,874$ ;  $p < ,01$ ) en aquellos que afirmaron salir y reunirse habitualmente con sus amistades (Rango promedio = 812,30) respecto a los que no (Rango promedio = 714,31).

Por otro lado, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas ( $Z = -1,090$ ;  $p = ,276$ ) en la consideración de las personas jóvenes sobre la práctica de actividad física deportiva para estar entre los dos grupos (Rango promedio = 785,83 para los que valoran salir o reunirse con amigos y Rango promedio = 815,53 para los que no). Estos resultados indican que, aunque la percepción general sobre la importancia de la práctica de actividad físico-deportiva es mayor en aquellos que valoran salir o reunirse con amigos, por lo que se desprende que la presencia de los amigos no parece ser un factor determinante por sí solo para realizar actividad física deportiva.

Tabla 7. *Diferencias de rangos promedios para la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos en función de salir o reunirse con amigos en su tiempo de ocio*

|                                    | Salir o<br>reunirse con<br>amigos | N    | Rango<br>promedio | U         | Z          | Sig.  |
|------------------------------------|-----------------------------------|------|-------------------|-----------|------------|-------|
| Importancia en<br>sus vidas        | Sí                                | 1263 | 814,79            | 182137,00 | -<br>3,752 | <,001 |
|                                    | No                                | 327  | 720,99            |           |            |       |
| Estar con sus<br>amistades         | Sí                                | 1263 | 785,83            | 198540,50 | -<br>1,090 | ,276  |
|                                    | No                                | 327  | 815,53            |           |            |       |
| Importancia en<br>su tiempo libre  | Sí                                | 1263 | 817,57            | 176275,00 | -<br>4,630 | <,001 |
|                                    | No                                | 327  | 701,53            |           |            |       |
| Tener seguridad<br>en sí mismos    | Sí                                | 1263 | 810,24            | 177625,00 | -<br>3,900 | <,001 |
|                                    | No                                | 327  | 709,54            |           |            |       |
| Útil para olvidar<br>los problemas | Sí                                | 1263 | 812,30            | 180338,50 | -<br>3,874 | <,001 |
|                                    | No                                | 327  | 714,31            |           |            |       |

*Nota.* Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

Finalmente, se realizó otro análisis de diferencias de rangos promedios en las puntuaciones obtenidas para la percepción y práctica de la actividad física y el deporte entre los grupos de personas jóvenes que afirman utilizar con frecuencia tecnología y el uso de redes sociales y aquellos que no, los resultados



mostraron diferencias estadísticamente significativas (véase Tabla 8). Las personas jóvenes que afirman utilizar habitualmente tecnología y redes sociales en su tiempo de ocio obtuvieron una puntuación media mayor (Rango promedio = 820,11), estadísticamente significativa ( $Z = -3,759$ ;  $p >,01$ ), en comparación con aquellas personas jóvenes que no suelen utilizar tecnologías y redes sociales en su tiempo de ocio (Rango promedio = 736,87).

Además, se encontraron diferencias estadísticamente significativas ( $Z = 3,244$ ;  $p >,01$ ) en la valoración de realizar actividad físico-deportiva con amistades entre los dos grupos. Existe una tendencia a que las personas jóvenes que utilizan tecnología y redes sociales en su tiempo de ocio no consideren tan importante la realización de actividad físico-deportiva con amistades físicamente, en comparación con los que afirman no utilizar tecnología y redes sociales en su tiempo de ocio. Así, los primeros obtuvieron una puntuación media (Rango promedio = 768,75) inferior a los que no (Rango promedio = 847,39).

Asimismo, se encontraron diferencias estadísticamente significativas en función de la valoración de la importancia de la realización de actividades físico-deportivas en su tiempo libre. Aquellas personas que afirman utilizar tecnología y el uso de redes sociales obtuvieron puntuaciones medias más altas (Rango promedio = 817,61) frente al grupo que no hace (Rango promedio = 736,42) para una  $Z = -3,901$  ( $p <,01$ ). En cuanto a la seguridad en sí mismos, el grupo que utiliza la tecnología y redes sociales en su tiempo de ocio también mostró puntuaciones medias superiores (Rango promedio = 806,68) y estadísticamente significativas ( $Z = -2,910$ ;  $p >,01$ ) en comparación con el grupo contrario (Rango promedio = 748,37).

Por último, aquellas personas que utilizan tecnologías y redes sociales durante su tiempo de ocio obtuvieron un rango promedio superior (Rango promedio = 811,30) en la consideración de que el deporte y la actividad física les resulta útil para olvidar los problemas, de manera estadísticamente significativa ( $Z = -2,910$ ;  $p >,05$ ), frente a los que no (Rango promedio = 745,89).

Tabla 8. *Diferencias de rangos promedios para la importancia de la práctica de actividad física y deporte y diferentes beneficios percibidos en función de la utilización de tecnología y uso de redes sociales en su tiempo de ocio*

|                                    | Utilización de<br>tecnología y<br>uso de redes<br>sociales | N    | Rango<br>promedio | U         | Z      | Sig.  |
|------------------------------------|--|------|-------------------|-----------|--------|-------|
| Importancia en sus<br>vidas        | Sí   | 1120 | 820,11            | 235642,00 | -3,759 | <,001 |
|                                    | No   | 470  | 736,87            |           |        |       |
| Estar con sus<br>amistades         | Sí   | 1120 | 768,75            | 234988,00 | -3,244 | ,001  |
|                                    | No   | 470  | 847,39            |           |        |       |
| Importancia en su<br>tiempo libre  | Sí   | 1120 | 817,61            | 239647,00 | -3,901 | <,001 |
|                                    | No   | 470  | 736,42            |           |        |       |
| Tener seguridad en sí<br>mismos    | Sí   | 1120 | 806,68            | 239647,00 | -2,546 | <,001 |
|                                    | No   | 470  | 748,37            |           |        |       |
| Útil para olvidar los<br>problemas | Sí   | 1120 | 811,30            | 239052,00 | -2,910 | ,011  |
|                                    | No   | 470  | 745,89            |           |        |       |

Nota. Elaboración propia a partir de los datos del estudio.

V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los resultados de este estudio destacan la importancia que las personas jóvenes de la Ciudad Autónoma de Melilla otorgan a la práctica de actividad físico-deportiva, valorando sus beneficios tanto físicos como psicológicos y sociales. De acuerdo con los hallazgos obtenidos, se evidencia que una parte considerable de la población juvenil que participó en la investigación se involucra en la práctica de actividad física o deporte. En términos generales, se

observa que la actividad físico-deportiva es considerada significativamente importante en sus vidas y tiempo libre, contribuyendo al bienestar emocional y la seguridad en sí mismos. Estos hallazgos concuerdan con estudios previos que subrayan la relevancia de la actividad física en el desarrollo integral de las personas jóvenes (Anderson, 2023; Hikihara et al., 2018; King & Church, 2020).

La diferencia de género en la valoración de la importancia del deporte es estadísticamente significativa, siendo los hombres quienes otorgan mayor importancia a estas actividades. Este hallazgo sugiere la necesidad de desarrollar estrategias específicas que fomenten la participación de las mujeres en actividades físico-deportivas, eliminando posibles barreras y promoviendo la igualdad de oportunidades (Beltrán Vásquez, 2023). Además, se encontraron diferencias estadísticamente significativas según la ocupación y el uso de tecnología y redes sociales, lo que indica que los contextos laborales y el entorno digital influyen en las percepciones y prácticas deportivas de las personas jóvenes. La juventud que estudia y trabaja, así como aquella que emplea frecuentemente tecnología y redes sociales, presenta una mayor valoración de la importancia de la actividad física, lo que sugiere que estos grupos podrían beneficiarse particularmente de programas que integren la actividad física en sus rutinas diarias (Fraguela-Vale et al., 2016).

Por otro lado, aunque la práctica deportiva se percibe como útil para olvidar problemas y aumentar la autoconfianza, se valora menos como una forma de socialización con amistades. Esto contrasta con otros estudios que enfatizan el papel del deporte en la creación de vínculos sociales (Güemes-Hidalgo et al., 2017; Schmidt et al., 2019). Es posible que la pandemia de COVID-19 haya alterado las dinámicas sociales y de ocio, reduciendo las oportunidades de interacción física y afectando la percepción de la actividad deportiva como un medio para socializar (Díaz-Esterri et al., 2021; Olanescu et al., 2022).

En cuanto a las limitaciones del estudio, es importante señalar que se utilizó una muestra incidental, lo que puede limitar la generalización de los resultados. Además, el uso de un cuestionario autoadministrado puede introducir sesgos de respuesta debido a la interpretación subjetiva de las preguntas por parte de las personas participantes. Asimismo, la transversalidad del estudio impide establecer relaciones causales entre las variables analizadas.

Para futuras investigaciones, sería beneficioso utilizar un diseño longitudinal que permita observar cambios en las percepciones y prácticas deportivas a lo largo del tiempo. También sería útil incluir muestras más diversas y representativas que abarquen diferentes contextos socioeconómicos y culturales, permitiendo una comprensión más amplia de los factores que

influyen en la valoración de la actividad físico-deportiva. Además, explorar en mayor profundidad la relación entre el uso de tecnología y redes sociales y la práctica deportiva podría proporcionar información valiosa para diseñar intervenciones efectivas que integren estos elementos en la promoción de estilos de vida saludables (Arango Paternina et al., 2022; Furzer et al., 2021). A su vez, futuras líneas de investigación, podría profundizar en la contribución de los videojuegos activos como una forma de promover la actividad física entre los jóvenes y su posible influencia en el rendimiento académico. También sería valioso explorar cómo las intervenciones en las redes sociales pueden impactar positivamente en los comportamientos relacionados con la actividad física y la dieta, y cómo estas intervenciones pueden mejorar la composición corporal y el peso.

Con todo, los resultados obtenidos del estudio destacan la necesidad de desarrollar estrategias inclusivas y adaptadas que fomenten la participación equitativa en actividades deportivas, considerando las diferencias de género, ocupación y uso de tecnología. Promover la actividad física contribuye al bienestar físico, mejora la salud mental y fortalece las habilidades sociales, necesarias para el desarrollo integral de las personas jóvenes.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostinis-Sobrinho, C., Ramirez-Velez, R., Garcia-Hermoso, A., Rosario, R., Moreira, C., Lopes, L., . . . Santos, R. (2019). The combined association of adherence to Mediterranean diet, muscular and cardiorespiratory fitness on low-grade inflammation in adolescents: a pooled analysis. *European Journal of Nutrition*, 58(7), 2649-2656. <https://doi.org/10.1007/s00394-018-1812-0>
- Anderson, S. A. (2023). *Grit, Perceived Stress, and Upper Extremity Injury in Adolescent Softball Players*. California State University.
- Arango Paternina, C. M., Cardona-Gómez, J., Arboleda-Serna, V. H. y Muñoz-Rodríguez, D. I. (2022). Friends, physical activity, and sedentary behavior in university students: A social network analysis. *Revista de la Facultad de Medicina*, 70(1), e91270. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v70n1.91270>.
- Arredondo, R., Palma-Garcia, M., & Olivares, S. (2017). Estudio sobre consumo en jóvenes de sustancias psicoactivas en las zonas de ocio nocturno de la ciudad de Málaga. *Trabajo Social Hoy*, 81, 29-48. <http://dx.doi.org/10.12960/TSH.2017.0009>
- Beltrán Vásquez, S. J. (2023). La satisfacción de la imagen corporal y la práctica del ejercicio físico en los adolescentes. *PODIUM - Revista De Ciencia Y Tecnología En La Cultura Física*, 18(2), e1485.

- <https://podium.upr.edu.cu/index.php/podium/article/view/1485>.
- Benseny, G., & Mantero, J. C. (2001). *Actividades de tiempo libre y espacios de recreación de jóvenes en Mar del Plata*. IV Jornadas Nacionales de Investigación y Extensión de Estudios en Turismo.
- Cantón, J. M., Mohamed Si Ali, M., Haz-Gómez, F., & Hernnández, M. (2021). Las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla ante las crisis. *Revista Latina de Sociología*, 11(1), 1-29. <https://doi.org/10.17979/relaso.2021.11.1.8558>
- Carver, H., Elliott, L., Kennedy, C., & Hanley, J. (2017). Parent-child connectedness and communication in relation to alcohol, tobacco and drug use in adolescence: An integrative review of the literature. *Drugs-Education Prevention and Policy*, 24(2), 119-133. <https://doi.org/10.1080/09687637.2016.1221060>
- Chartier, K. G., Thomas, N. S., & Kendler, K. S. (2017). Interrelationship between family history of alcoholism and generational status in the prediction of alcohol dependence in US Hispanics. *Psychological medicine*, 47(1), 137-147. <https://doi.org/10.1017/S0033291716002105>
- Cuenca, M. (2014). *Ocio valioso*. Documentos de Estudios de Ocio, 52. Universidad de Deusto. Deusto Digital.
- Díaz-Esterri, J., De-Juanas, Á., Goig-Martínez, R. M. y García-Castilla, F. J. (2021). Time Inclusive Leisure as a Resource for Socio-Educational Intervention During COVID-19 Pandemic with Care Leavers trajectories. *Sustainability*, 13(16) (8851). 1-18. <https://doi.org/10.3390/su13168851>.
- De-Juanas, Á., Garcia-Castilla, F. J., Galán-Casado, D., & Díaz-Esterri, J. (2020) Time management of young people in social difficulties: proposals for improvement in their life trajectories. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(23), 9070. <https://doi.org/10.3390/ijerph17239070>.
- De-Juanas, A., García-Castilla, F.J., & Rodríguez-Bravo, A.E. (2018). Prácticas de ocio de los jóvenes vulnerables: implicaciones educativas. En A. Madariaga-Ortuzar & A. Ponce De Leon (Coords.). *Ocio y participación social en entornos comunitarios*, (pp. 39-60). Universidad de La Rioja.
- Durán-Vinagre, M. A. (2022). Regulación motivacional y práctica deportiva en jóvenes universitarios. *Revista Iberoamericana de psicología del ejercicio y del deporte*, 17(3), 107-133.
- Estévez Gómez, E. F., & Hoyos Cuartas, L. A. (2021). Caracterización de las actividades de tiempo libre de los adolescentes del municipio del Valle de San José - Santander y las expectativas frente a los programas de actividad física. *Revista Digital: Actividad Física Y Deporte*, 7(1), 1-14. <https://doi.org/10.31910/rdafd.v7.n1.2021.1793>.

- Fraguela-Vale, R., De-Juanas, A., & Franco, R. (2018). Ocio deportivo en jóvenes potencialmente vulnerables: Beneficios percibidos y organización de la práctica. *edagogía social. Revista universitaria*, (31), 49-58.  
[https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.04](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.04)
- Fraguela-Vale, R., Varela, Garrote, L., & Sanz Arazuri, E. (2016). Ocio deportivo, imagen corporal y satisfacción vital en jóvenes españoles. *Revista de Psicología del Deporte*, 25(4), 33-38.
- Fraguela-Vale, R., Varela Garrote, L., & Varela Crespo, L. (2020). Sports leisure profiles in Spanish youth (15-20 years): a gender analysis. *Retos-Nuevas Tendencias En Educacion Fisica Deporte Y Recreacion* (37), 419-426.
- Furzer, B., Rebar, A., Dimmock, J. A., More, A., Thornton, A. L., Wright, K., . . . Jackson, B. (2021). Exercise is medicine... when you enjoy it: Exercise enjoyment, relapse prevention efficacy, and health outcomes for youth within a drug and alcohol treatment service. *Psychology of Sport and Exercise*, 52, 7, Article 101800.  
<https://doi.org/10.1016/j.psychsport.2020.101800>
- Güemes-Hidalgo, M., Ceñal González-Fierro, M. J., & Hidalgo Vicario, M. I. (2017). Desarrollo durante la adolescencia. Aspectos físicos, psicológicos y sociales. *Pediatría integral*, 21(4), 233-244.
- Hikihara, Y., Watanabe, M., Kawakatsu, S., & Ishii, K. (2018). Benefits of organized sports participation and voluntary outdoor play in children and adolescents based on evidence-related health outcomes. *Japanese Journal of Physicial Fitness and Sports Medicine*, 67(1), 83-98. <https://doi.org/10.7600/jspfsm.67.83>.
- King, K., y Church, A. (2019). Más allá de la transgresión: ciclismo de montaña, jóvenes y gestión de espacios verdes. *Annals of Leisure Research*, 23(2), 203–222.  
<https://doi.org/10.1080/11745398.2019.1571928>.
- Lazcano, I. Madariaga, A., Romero, S., & Douglas Kleiber (2022) The importance of self-management in the leisure activities of young people. *World Leisure Journal*, 64(1), 23-34. <https://doi.org/10.1080/16078055.2021.1937303>.
- Liang, L., Ren, H., Cao, R., Hu, Y., Qin, Z., Li, Ch., Mei, S. (2020). The Effect of COVID-19 on Youth Mental Health. *Psychiatry Q*, 91, 841–852.  
<https://doi.org/10.1007/s11126-020-09744-3>.
- Martin, J. (2020). Social support and leisure time physical activity in young black women. *College Student Journal*, 52(1), 139–149.
- Monteagudo, M. J., Ahedo, R., & Ponce de León, A. M. (2017). Los beneficios del ocio juvenil y su contribución al desarrollo humano. *Revista OBETS*, 12(3), 177–202.  
<https://doi.org/10.14198/OBETS2017.12.1.17>
- Naciones Unidas (2018), *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe* (LC/G. 2681-P/Rev. 3).

- Olanescu, M. A., Suciu, M. A., Scheuer, C., & Peris, M. (2022). COVID-19 Pandemic: Impediment or Opportunity? Considerations Regarding the Physical-Health Impact and Well-Being among Romanian University Students. *Applied Sciences-Basel*, 12(18), 13, Article 8944. <https://doi.org/10.3390/app12188944>
- Parker, S., Astell-Burt, T., & Lonsdale, C. Regular physical activity and educational outcomes in youth: a longitudinal study. *Journal of Adolescent Health* 62(3), 334-340.  
<https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2017.09.014>.
- Pulgar Muñoz, S., & Luna, Á. F. (2019). Práctica de actividad física, consumo de tabaco y alcohol y sus efectos en la salud respiratoria de los jóvenes universitarios. *Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación* (35), 130-135. <https://doi.org/10.47197/retos.v0i35.60603>
- Rodríguez-Bravo, A. E., De-Juanas, A., & Garcia-Castilla, F. J. (2020). Effect of Physical-Sports Leisure Activities on Young People's Psychological Wellbeing. *Frontiers in Psychology*, 11, 9, Article 543951.  
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.543951>
- Roult, R., Royer, C., Auger, D., & Adjizian, J.-M. (2016). Development of adolescents' leisure interests and social involvement: perspectives and realities from youth and local stakeholders in Quebec. *Annals of leisure research*, 19(1), 47-61. <https://doi.org/10.1080/11745398.2015.1031805>
- Ruiz-Juan, F., & Abad, J. R.-R. (2010). Ingesta de alcohol y práctica de actividad físico-deportiva en jóvenes. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y del Deporte/International Journal of Medicine and Science of Physical Activity and Sport*, 10(38), 302-322.
- Schmidt, V., Celsi, I., Molina, M. F., Raimundi, M. J., García-Arabehty, M., Pérez-Gaido, M., . . . Gonzalez, M. A. (2019). Compromiso con el deporte y su relación con el consumo de alcohol en adolescentes y adultos jóvenes. *Cuadernos de Psicología del Deporte*, 19(3), 24-36.
- Torronen, J., Samuelsson, E., Roumeliotis, F., Room, R., & Kraus, L. (2021). 'Social health', 'physical health', and well-being: Analysing with bourdieusian concepts the interplay between the practices of heavy drinking and exercise among young people. *International Journal of Drug Policy*, 91, 8, Article 102825. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2020.102825>
- Ureta, X. (2015) Estilos de vida y prácticas de ocio en estudiantes de la Licenciatura en Educación Física, Recreación y Deporte del IUACJ. *Revista Universitaria de la Educación Física y el Deporte*, 8, 49-58. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5826373>

- Valdemoros San Emeterio, M.A., Sanz Arazuri, E., & Ponce de León Elizondo, E. (2012). Educación informal y ocio juvenil. El influjo de los amigos en el abandono de la práctica físico-deportiva. *Pedagogía Social. Revista interuniversitaria* (20), 203-221.
- Valenzuela, A.L, Gradaílle, P., Caride, J. A. (2018). Las prácticas de ocio y su educación en los procesos de inclusión social: un estudio comparado con jóvenes (ex)tutelados en Cataluña, Galicia y Madrid. *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria*, 31, 33-47. [https://doi.org/10.7179/PSRI\\_2018.31.03](https://doi.org/10.7179/PSRI_2018.31.03).

Julio A. Novoa-López

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

C/ Juan del Rosal

28040 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-6754-7770>

Ángel De-Juanas Oliva

Departamento de Teoría de la Educación y

Pedagogía Social

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

C/ Juan del Rosal, 14

28040 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0103-7860>

Hassan Hossein-Mohand

Dep. de Didáctica de la Matemática

Universidad de Granada

Campus Universitario de Melilla

C/ Santander, nº 1

52071 Melilla (España)

<https://orcid.org/0000-0002-5766-767X>

Jorge Díaz-Esterri

Departamento de Teoría de la Educación y

Pedagogía Social

Facultad de Educación

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

C/ Juan del Rosal, 14

28040 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-5621-1120>





## RESEÑAS

### FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Javier BARRACA MAIRAL, *Vivir en la belleza. Ensayo para un reencuentro contemporáneo con lo bello*. Salamanca: UPSA Ediciones, 2024. 24 x 17 cm. 76 pp. ISBN 978-84-17601-74-4.

"Vivir en la Belleza. Ensayo para un reencuentro contemporáneo con lo bello" de Javier Barraca Mairal, profesor titular de Filosofía en la universidad Rey Juan Carlos y publicado por UPSA Ediciones en la colección "Bibliotheca Salmanticensis. Serie Filosofía 2", es realmente, como indica su propia extensión y el título, un ensayo profundo y enriquecedor sobre la belleza desde diversas perspectivas, las cuales se exploran con un enfoque filosófico, ético y estético. A través de los capítulos del libro, Barraca Mairal invita a una reflexión sobre cómo lo bello sigue siendo una fuerza vital, no solo en el arte, sino también en nuestra relación con el entorno, la sociedad y el futuro.

El primer capítulo del libro, titulado "El valor educativo de lo bello", aborda la capacidad formativa de lo bello en la educación humana. En este capítulo, el autor reflexiona sobre cómo el arte y la estética, desde tiempos antiguos hasta la actualidad, han sido esenciales para el desarrollo integral de la persona, tanto en su madurez moral como en su participación cívica. Cita a filósofos como Platón y Aristóteles, así como a pensadores contemporáneos como Alfonso López Quintás, quienes han subrayado la importancia de la sensibilidad estética en la educación.

Barraca Mairal enfatiza que lo bello no solo tiene un impacto en el individuo, sino que también juega un papel crucial en la cohesión social y la formación de una comunidad armoniosa. Según el autor, la belleza ayuda a superar el utilitarismo y otros reduccionismos, promoviendo valores como la creatividad, el asombro, y el respeto hacia la alteridad. El capítulo destaca que el encuentro con lo bello, ya sea a través del arte o de la naturaleza, tiene el poder de inspirar una actitud ética, cultivando la gratitud y la responsabilidad hacia los demás y el mundo en general.

El segundo capítulo –"La ética ambiental en clave de encuentro con la belleza"– explora la relación profunda entre la belleza y el medio ambiente, defendiendo una ética ambiental que valore la conexión con la naturaleza como un encuentro lleno de sentido. La belleza, en este contexto, se presenta como un medio para fomentar una relación más armónica y respetuosa con el entorno natural. Se rechaza la visión utilitaria de la naturaleza, argumentando que los seres vivos no son meros instrumentos para los fines humanos, sino que poseen un valor intrínseco que merece ser apreciado.

La belleza, según el autor, nos invita a establecer vínculos creativos y fecundos con la naturaleza, con un sentido de interdependencia entre todos los seres del cosmos. El capítulo también subraya la necesidad de un compromiso responsable y proactivo con la naturaleza, promoviendo el desarrollo sostenible y una cultura eco-sostenible que se aleje de los modelos de explotación.

Finalmente, el autor plantea que lo bello tiene un poder transformador, no solo en el ámbito individual, sino también en el colectivo, fomentando una cultura de fraternidad y conexión entre las personas, y un respeto renovado por el medio ambiente.

El tercer capítulo examina la relación entre la inteligencia artificial (IA) y la belleza. Comienza con una reflexión sobre si los artefactos de IA pueden ser sensibles a la belleza o si poseen creatividad artística propia. Se plantea que, aunque los sistemas de IA pueden reconocer y clasificar obras de arte según criterios previamente establecidos, esta capacidad no equivale a una percepción auténtica de lo bello. El capítulo también se pregunta si alguna vez podría existir una máquina calificada como "artista", capaz de generar arte de manera autónoma.

A lo largo del capítulo, se abordan dos capacidades esenciales del arte: la sensibilidad estética y la creatividad. Si bien los artefactos de IA pueden generar producciones que algunos consideran artísticas, estas son vistas más como herramientas que amplían las capacidades del artista humano en lugar de reemplazarlo. La IA puede ayudar en la creación artística, pero siempre desde el principio humanista, donde la tecnología está al servicio del ser humano, no al contrario.

El capítulo concluye con la afirmación de que la colaboración entre el arte y la IA, lejos de ser una amenaza, puede enriquecer la creatividad humana, permitiendo que los artistas expandan sus horizontes a través de nuevas herramientas tecnológicas. Sin embargo, la esencia del arte sigue siendo humana, basada en una subjetividad y originalidad que la máquina no puede replicar.

En el cuarto capítulo, "La belleza inasible", el autor se adentra en la reflexión filosófica sobre la belleza que no se puede captar completamente. Desde el comienzo, plantea la interrogante sobre la existencia de una belleza que no pueda ser aprehendida, uno de sus temas centrales. Este tipo de belleza es definida como "inaprensible" o "inasible", es decir, algo que no puede ser comprendido o retenido por la razón de manera completa, a pesar de que puede ser percibido de manera vaga, intuitiva o entrevisto.

Se menciona que los poetas, como perseguidores incansables de lo bello, ejemplifican esta búsqueda de la belleza fugaz, capturando momentos efímeros que, aunque no se puedan poseer de forma definitiva, dejan una huella profunda en el observador. El capítulo también aborda cómo esta belleza escurridiza conecta con lo misterioso, lo inalcanzable y lo espiritual, sugiriendo que la belleza puede ser una vía hacia lo trascendental, a pesar de que no podamos comprenderla plenamente.

Al final, la belleza inasible se describe como un misterio que, aunque no se pueda aprehender en su totalidad, sigue tocando profundamente a aquellos que la experimentan, dejándoles una alegría que emerge de la experiencia estética.

En su conjunto, el libro establece una relación entre lo bello y la necesidad humana de trascendencia, reflejando cómo la belleza no solo se limita a lo estéticamente agradable, sino que también es un medio de conexión espiritual, moral y social. El autor nos invita a reconocer la belleza en el mundo que nos rodea, a experimentar su poder transformador y a vivir con gratitud y responsabilidad, tanto con la naturaleza como con los demás.

A lo largo del texto, Barraca Mairal fusiona sus reflexiones filosóficas con experiencias personales y culturales, haciendo de este libro un llamado a la redescubierta de la belleza en tiempos de incertidumbre, invitando a todos a vivir una vida más profunda y conectada con lo bello en sus diversas formas.

Manuel Lázaro Pulido  
UPSA - UNIR

Rosa CALAFAT VILA. *El catalán y el español cara a cara: una aportación historiográfica. Mallorca y Menorca (siglos XVIII y XIX)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2024, 199 pp. ISBN: 978-84-9192-429-6.

La idea de territorios en los que se da una coexistencia de varias lenguas parece llevar implícitas ciertas ideas: convivencia, diversidad y, en ocasiones, conflicto. Las islas de Mallorca y Menorca no han sido ajenas a estas realidades. No obstante, es raro encontrar un estudio que aborde esta compleja cuestión, aún vigente en la sociedad balear, desde una perspectiva científica y sin emitir juicios de valor. Este es, precisamente, el enfoque del libro que me dispongo a reseñar. La profesora Rosa Calafat Vila, de la Universitat de les Illes Balears, nos presenta un mosaico cronológico, geográfico, político y cultural que explora la evolución de la realidad lingüística de las islas de Mallorca y Menorca en los siglos XVIII y XIX. La elección de estas centurias no es casual; todo lo contrario, durante este período se vivieron intensos debates sobre la naturaleza y el papel de las lenguas europeas en el contexto de procesos de unificación nacional y fortalecimiento de nacionalismos históricos. Estos debates impactaron directamente en el estatus de las tres lenguas que coexistían en las islas: catalán, latín y castellano.

En el primer capítulo, la profesora Calafat analiza la resistencia de la lengua catalana en la Europa de los siglos XVIII y XIX. En este período, se dio en la España borbónica una imposición lingüística castellana que emanaba de los Decretos de Nueva Planta y las políticas centralizadoras diseñadas por los sucesores de Felipe V. Mientras lenguas como el castellano y el francés asumían una fuerza vigorosa gracias a los impulsos estatales, el catalán se veía no solo amenazado, sino convertido en una lengua expulsada de las instituciones. Y todo ello, como afirma la autora, a pesar de que la administración local mallorquina era “poco proclive a los cambios” (p. 49). Calafat detalla también los mecanismos con los que contó la Corona, a través del Consejo de Castilla como brazo ejecutor, para imponer el castellano en todos los espacios lingüísticos, incluyendo los poderes político y religioso, la educación o incluso las doctrinas religiosas. Es particularmente interesante la dicotomía que se presenta entre las realidades lingüísticas de Mallorca y Menorca, dos islas geográficamente vecinas, pero que vivieron situaciones distintas. Mientras la primera se veía sometida a los impulsos castellanizadores de funcionarios reales y obispos, “Menorca vivió el Siglo de las Luces en catalán” (p. 78).

El segundo capítulo se centra en analizar la realidad de la lengua catalana en el siglo XIX en especial y las contradicciones entre los impulsos castellanizadores y la realidad propia de las islas de Mallorca y Menorca. A pesar de que la Corona llevaba décadas implantando medidas para conseguir una uniformización a todos los niveles, la profesora Calafat demuestra que la situación era mucho más compleja. En primer lugar, aquella planificación lingüística estatal no consiguió que la población catalana y balear sintieran menos propia su lengua autóctona. Además, los movimientos culturales de

reconocimiento lingüístico que surgieron en la Europa de los grandes movimientos nacionales, como fue la Renaixença, revitalizaron el interés y fomentaron una visión positiva hacia el catalán. No es casualidad que durante el siglo XIX proliferaran los escritos apoloéticos en su defensa. Asimismo, frente a la expansión del castellano, Mallorca experimentó una constante resistencia. La sociedad mallorquina no parecía proclive a adoptar tan rápidamente los mandatos de la Monarquía. Tenemos ejemplos paradigmáticos, como ocurrió en el ámbito de la formación médica, donde el claustro mostró una constante objeción lingüística ante las reformas impositivas que llegaban desde Madrid.

El tercer capítulo aborda un aspecto que no siempre se ha tenido presente en la historia lingüística de las islas de Mallorca y Menorca: el papel del latín. Como señala la autora, en estos territorios coexistían no dos, sino tres lenguas: “catalana, latina y castellana, esta última de manera forzada e irregular” (p. 150). La imposición del castellano desde la Corte también afectó a la enseñanza del latín, que fue progresivamente desplazado de las aulas en favor de las llamadas lenguas vivas. No obstante, también hubo resistencia a este cambio por parte de las autoridades locales y educativas. De hecho, en el siglo XIX se constata un esfuerzo por revitalizar el uso de los textos educativos conocidos como *Sempere latinos*, en detrimento de las gramáticas castellanas. Esta estrategia parecía tener una doble finalidad: por un lado, preservaba el latín, una lengua que había estado presente en la educación desde hacía demasiados siglos; por el otro, lo convertía en una barrera que protegía al catalán de la imposición del castellano en las islas.

En definitiva, este trabajo, escrito con un riguroso enfoque científico, busca revelar una realidad compleja que ha sido objeto de numerosos debates. Se trata de una obra que muestra el papel fundamental que las lenguas pueden desempeñar en la configuración histórica de ciertos territorios. Además, resulta significativo que el libro esté escrito en castellano, lo que permite acercarse no solo a la población catalanoparlante, sino también a un público castellanhablante. Con ello, la autora demuestra su compromiso con la historia de las lenguas y su influencia en el desarrollo lingüístico, cultural y político de las sociedades.

Francisco José García Pérez  
Universitat de les Illes Balears-IEHM

Paulino CAPDEPÓN VERDÚ (ed.). *Ramón Garay (1761-1823). Obra musical sacra en latín*, 2 volúmenes. Madrid: Fundación María Cristina Masaveu, 2023, 30 x 23'5 cm, 2652 pp. ISBN: 978-84-09-49585-6.

A juzgar por lo que vamos conociendo, Ramón Garay Álvarez (\*Avilés, 1761; † Jaén, 1823) se encuentra entre los compositores más relevantes de la España de su tiempo, en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX, junto a figuras como el algo mayor José Lidón o los un poco más jóvenes Ramón Cuéllar, Mariano Rodríguez Ledesma o Manuel Doyagüe. Pertenece a una generación que, asimiladas las novedades introducidas por músicos como Francisco Javier García Fajer, *el Españolito* (\*Nalda, 1730; † Zaragoza, 1809), y gracias sobre todo a la difusión en España de la música de Joseph Haydn, abraza por completo determinados elementos del lenguaje formal del clasicismo vienes, diseminado en toda Europa. Garay se había formado en la catedral de Oviedo con el organista vasco Juan Andrés Lombide y con el maestro turolense Joaquín Lázaro, que procedía de El Pilar de Zaragoza. Trasladado a Madrid en 1785, fue allí discípulo de José Lidón y seguramente tuvo oportunidad de conocer a fondo obras de Haydn, que en el ambiente de la corte circulaban con profusión, como también sucedería en catedrales y otros centros musicales hispanos. Dos años después, tras un proceso de oposiciones no exento de polémica, Garay obtuvo la plaza de maestro de capilla de la catedral de Jaén, puesto que ocuparía hasta su muerte, treinta y seis años después.

Durante su etapa al frente de la capilla de música jienense compuso un muy elevado número de obras. Una pequeña porción de las mismas había recibido ya cierta atención, y algunas obras habían sido editadas por Pedro Jiménez Caballé, e interpretadas e incluso grabadas. Destacan entre estas obras ya conocidas el *Compendio sucinto de la revolución española* (1815), gran cantata, drama músico u oratorio civil dedicado a la derrota de Napoleón en tierras españolas, y, sobre todo, las diez *Sinfonías*, que sitúan a Garay entre los escasos compositores españoles de su tiempo que cultivaron tal género orquestal. Sin embargo, el grueso de la producción de Garay, en función de su condición eclesiástica y sus obligaciones como maestro de capilla, consiste en música religiosa de diversos géneros, tanto litúrgica (misas, responsorios, lamentaciones, salmos, himnos, motetes...) como paralitúrgica (villancicos y similares).

Paulino Capdepón Verdú, catedrático de Historia de la Música en la Facultad de Letras de Ciudad Real y Director del Centro de Investigación y Documentación Musical (CIDoM), ha dedicado importantes y fructíferos esfuerzos a la recuperación, edición y difusión de la obra religiosa de Ramón Garay. En 2016 publicó, con el respaldo de la Fundación María Cristina Masaveu Peterson, dos volúmenes que contienen, además de un extenso apartado biográfico, un minucioso estudio crítico de fuentes y un análisis de las características estilísticas de Garay, una edición de sesenta obras religiosas en vulgar (en su mayor parte, villancicos). Ahora (en septiembre de 2023), y de nuevo con el mecenazgo de la Fundación María Cristina Masaveu Peterson, han salido a la luz dos

nuevos volúmenes, con más de 2.600 páginas, dedicados a la música litúrgica de Ramón Garay.

La gran novedad de esta edición de la obra litúrgica (en latín) de Garay reside en que se publica por primera vez un destacado repertorio musical que había permanecido inédito, y se pone al servicio tanto de los musicólogos, en una impecable edición crítica, como de los músicos interesados (cada vez más) en la recuperación de patrimonio musical histórico. Tanto la maquetación como la presentación de textos, las imágenes en color y la edición musical de las partituras son muy cuidadas. Los contenidos se articulan en una introducción de carácter metodológico a modo de presentación, un estudio sobre la música y el contexto musical de la época de Garay, una sucinta biografía del autor (pues una biografía más amplia se incluyó en la edición de 2016), y el análisis estilístico de las obras inéditas de Garay. La segunda parte del trabajo incluye los criterios editoriales y el aparato crítico de la edición, describiéndose las fuentes originales de cada obra y todo lo referente al orgánico vocal e instrumental y la estructura formal de las piezas, así como la edición de los textos latinos y su traducción al español. Por último, se publica la edición musical -siempre precedida del correspondiente *incipit* que permite tener la imagen de la fuente original- de las partituras inéditas, formada por misas, responsorios, salmos, cántico *Magnificat*, un *Stabat Mater* y dos *Te Deum*, en una transcripción musical modélica por su pulcritud y claridad, útil, como se ha dicho, tanto para estudiosos como para intérpretes.

Así pues, se trata de una edición monumental -más de 2.600 páginas-, que permite acceder a un repertorio musical desconocido de gran importancia. En tiempos en que, en ocasiones y desde los postulados de determinadas áreas de la musicología, se cuestiona la pertinencia de seguir publicando ediciones musicales, trabajos como éste demuestran que continuar con estos esfuerzos es una labor necesaria y urgente, sin la cual la recuperación de piezas de considerable valor cultural y musical, y la misma comprensión del alcance de nuestro patrimonio musical histórico, sería imposible.

Luis Antonio González Marín  
DCH Musicología, IMF-CSIC

Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA, Manuel LÁZARO PULIDO, y Víctor TALAVERO, *Derecho e interpretación. Temas de hermenéutica jurídica y filosofía del derecho*. Madrid, Reus, 2024. 24 x 17 cm, 348 pp. ISBN: 978-84-290-2818-8.

El libro que presentamos es una compilación de estudios que abordan cuestiones fundamentales sobre la hermenéutica jurídica, explorando su relación con la filosofía del derecho, la ética y la política. Se divide en tres partes que examinan diferentes enfoques del derecho desde una perspectiva hermenéutica. Veamos capítulo por capítulo:

*Norma, Estado y Modernidad: El Derecho como Imputación Formal.* El primer capítulo explora la evolución del derecho en la modernidad desde una perspectiva formalista, argumentando que la concepción moderna del derecho se aleja de las teorías sustantivas para enfocarse en un marco formal, que predomina en los sistemas jurídicos actuales. El autor, Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla, critica la prevalencia de la legislación como forma dominante de derecho y analiza la legitimidad del derecho en un contexto político, concluyendo con la necesidad de una politización del derecho que se distinga del positivismo normativo.

*Fundamento Ético de la Ley Positiva en el Idealismo Trascendental.* En este capítulo, Vicente Llamas Roig aborda el fundamento ético de las leyes positivas, apoyándose en el idealismo trascendental, particularmente en la ética kantiana. Llamas explora cómo la ley universal se construye a través de principios éticos formales, destacando la importancia de la autonomía y la libertad nouménica. El capítulo también revisa la transvaluación de conceptos universales y cómo el derecho se articula a través de estos principios, ofreciendo una profunda reflexión sobre la ley como un imperativo ético.

*Del Origen y Fundamentación de la Política al Sistema de Partidos.* Este capítulo, escrito por Esteban Anchústegui Igartua, ofrece una reflexión sobre la relación entre la política y el poder, desde su origen hasta su manifestación moderna en los sistemas de partidos. Anchústegui profundiza en cómo la política se configura como un proyecto de autonomía colectiva e individual, definiendo la política como un espacio en el que se construye la democracia. También analiza la formación del espacio público y la representación política, destacando el papel crucial de los partidos en la conformación de la política contemporánea.

*Hermenéutica Iuris y Hermenéutica Legis: La Hermenéutica Jurídica como Filosofía del Derecho y como Metodología Jurídica.* Juan Antonio Gómez García examina en este capítulo la hermenéutica como disciplina central para la interpretación jurídica. Se enfoca en la distinción entre hermenéutica legis (interpretación de la ley) y hermenéutica iuris (interpretación del derecho), proponiendo que la hermenéutica jurídica no solo sirve como una metodología para interpretar las leyes, sino también como una filosofía del derecho. Gómez García aborda el debate entre Emilio Betti y Hans-Georg Gadamer sobre la naturaleza de la interpretación jurídica y su relación con la filosofía.



*Hermenéutica del Derecho: Más Allá de la Norma.* Ángel Cubo Mayo, en este capítulo, extiende la visión del derecho más allá del normativismo clásico. Propone que el derecho no debe entenderse solo como un conjunto de normas, sino también como una experiencia jurídica que se vive y se interpreta. Se analiza la insuficiencia del normativismo y la necesidad de un enfoque hermenéutico que capture la acción humana y la creación de normas en su contexto social, político y cultural, sugiriendo que la hermenéutica ofrece una mejor comprensión del derecho como fenómeno dinámico.

*La revisión de la metodología jurídica desde la hermenéutica de los hechos.* Miguel Grande Yáñez argumenta que los hechos tienen una fuerza jurídica decisiva que, a menudo, es crucial para la aplicación del Derecho. El autor expone cómo las normas no siempre ofrecen una solución clara ante casos complejos, lo que requiere una interpretación profunda de los hechos involucrados. Destaca que la hermenéutica desempeña un papel fundamental al vincular hechos y normas, superando las limitaciones del método jurídico tradicional.

*La hermenéutica jurídica: un método para la construcción de razones.* El capítulo escrito por Liliana Ortiz Bolaños, explora la hermenéutica como una herramienta para construir razones en el contexto jurídico. La autora discute la importancia del diálogo en la hermenéutica filosófica y cómo la interpretación jurídica debe reconocer múltiples puntos de vista. Ortiz Bolaños subraya que el proceso de interpretación no solo depende de la norma, sino también del contexto pre-teórico y las razones que subyacen a las decisiones jurídicas.

*Repensar el Derecho desde la hermenéutica analógica.* Napoleón Conde Gaxiola propone repensar la aplicación del Derecho a través de la analogía. Este enfoque permite conectar distintos conceptos jurídicos y buscar soluciones apropiadas a través de patrones comunes. Conde Gaxiola sostiene que la hermenéutica analógica ayuda a entender y resolver situaciones complejas, proporcionando un marco interpretativo flexible y dinámico.

*Contribuciones de Emilio Betti a la hermenéutica jurídica.* escrito por Marcelino Agís Villaverde, destaca las aportaciones del filósofo Emilio Betti al campo de la hermenéutica jurídica. El autor analiza cómo Betti introdujo una aproximación al Derecho que subraya la importancia de la interpretación del texto normativo, considerando la relación entre el intérprete y el objeto interpretado. Agís Villaverde describe cómo Betti contextualiza la hermenéutica dentro de la filosofía contemporánea.

*La hermenéutica y los Derechos Humanos.* En este capítulo Mauricio Beuchot aborda la relación entre la hermenéutica analógica y los derechos humanos. Beuchot argumenta que la hermenéutica analógica ofrece un enfoque útil para interpretar y proteger los derechos humanos en un contexto jurídico, promoviendo una mayor comprensión y adaptación a los desafíos contemporáneos en la interpretación del Derecho.

*Hermenéutica jurídica: Interpretación originalista de la constitución de Estados Unidos.* Escrito por Manuel Lázaro Pulido y Víctor Talavera Cabrera, compara dos

enfoques interpretativos clave en la Constitución estadounidense: el originalismo y el no originalismo. Los autores exploran cómo ambos enfoques afectan la interpretación constitucional y su relación con la política, destacando las implicaciones de cada perspectiva para la práctica judicial y la evolución del derecho constitucional.

*Justicia ambiental y extra-ambiental en la teoría comunicacional del Derecho. Una mirada desde la ética judicial española.* Cristina Hermida del Llano examina dos perspectivas sobre la justicia: la justicia ambiental y la extra-ambiental, analizadas desde la ética judicial española. La autora explora cómo estas perspectivas ofrecen una visión más rica de la justicia, considerando tanto los contextos internos como los externos a los sistemas legales. Hermida del Llano propone que la Teoría Comunicacional del Derecho puede ser un motor para el cambio social a través de la ética judicial.

Por último, *El juez casacional, observador cuántico en su labor hermenéutica.* Culmina el libro Raul C Cancio quien presenta un enfoque innovador sobre el papel del juez en la interpretación jurídica. Cancio sugiere que, al igual que un observador cuántico, el juez desempeña un papel activo en la determinación de la interpretación de los casos, considerando tanto los hechos como las normas en un proceso de constante interacción y cambio.

Nos encontramos ante un libro que ofrece una reflexión profunda y crítica sobre la hermenéutica jurídica, un campo que se ha enriquecido considerablemente en los últimos años, especialmente después de la crisis del iuspositivismo. Cada capítulo contribuye con una perspectiva fresca y bien documentada, permitiendo al lector comprender los fundamentos filosóficos, éticos y políticos que sustentan la interpretación jurídica moderna. La obra es de gran valor para quienes estudian filosofía del derecho, derecho comparado y teoría constitucional, pues proporciona un enfoque integrador que va más allá de la mera técnica interpretativa.

La variedad de enfoques presentados, que van desde las perspectivas clásicas de la hermenéutica hasta las más contemporáneas, y su aplicación a áreas tan relevantes como los derechos humanos y el sistema judicial, hacen de este libro una contribución notable al debate académico. El uso de analogías innovadoras, como la física cuántica aplicada a la labor del juez, también resulta ser un recurso enriquecedor para aquellos interesados en los métodos interpretativos del derecho en el siglo XXI.

En resumen, *Derecho e interpretación. Temas de hermenéutica jurídica y filosofía del derecho* es una obra que no solo amplía el horizonte académico de la hermenéutica jurídica, sino que también invita a un replanteamiento profundo sobre el papel del derecho en la sociedad moderna, brindando herramientas para enfrentar los desafíos contemporáneos del derecho, la política y la ética.

Joaquín Martínez Serrats  
CEDEU - IMF

Francisco LA MONEDA DÍAZ y Manuel LÁZARO PULIDO, *Fundamentos filosóficos y jurídicos de los Derechos Humanos*. Madrid: Ed. Sínderesis, 2024, 24 x 17 cm, 271 pp. ISBN: 978-84-10120-72-3.

El libro “Fundamentos filosóficos y jurídicos de los derechos humanos” es una obra profunda y bien estructurada que aborda el complejo marco ético y jurídico que sostiene los derechos humanos en la actualidad. A lo largo de sus capítulos, la obra se sumerge en una reflexión detallada sobre la evolución, la fundamentación y los desafíos contemporáneos de los derechos humanos, desde perspectivas filosóficas y jurídicas diversas.

El primer capítulo, “Las causas del desprestigio actual de la ley natural” de José María Vázquez García-Peñuela, analiza cómo la ley natural ha sido desplazada por el positivismo jurídico en los últimos siglos, lo que ha erosionado su influencia como base para la moralidad y la justicia en la sociedad. Este análisis resalta la importancia de recuperar la ley natural como un fundamento ético esencial para mantener la cohesión social.

En “Las relaciones Iglesia-Estado de Guinea Ecuatorial y su incidencia en los derechos humanos”, Fernando Ignacio Ondo Ndjeng examina cómo la Iglesia ha jugado un papel crucial en la promoción de la dignidad humana en Guinea Ecuatorial, a pesar de las tensiones políticas y sociales que ha enfrentado a lo largo de la historia del país. Su investigación destaca cómo la Iglesia ha actuado como mediadora en conflictos y cómo sus relaciones con el Estado han influido en el contexto de los derechos humanos.

El capítulo de Esteban Anchústegui Igartua, “La banalización de la noción del derecho”, aborda cómo la proliferación de “nuevos derechos” ha llevado a la confusión y banalización de lo que debería ser un derecho fundamental, subrayando la necesidad de basarse en principios universales y no en demandas individuales.

Raúl C. Cancio, en su capítulo “Cuestiones procesales en torno a la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, ofrece una crítica detallada sobre el impacto del Convenio Europeo de Derechos Humanos y cómo las decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos influyen en los sistemas judiciales nacionales, especialmente en España, destacando los retos de garantizar la coherencia entre las decisiones supranacionales y la autonomía judicial nacional.

Juan Antonio Gómez García, en “Bases para una fundamentación de los derechos humanos desde una hermenéutica analógica”, propone una solución hermenéutica para fundamentar los derechos humanos en un contexto contemporáneo, superando los límites del relativismo y el nominalismo. Este enfoque busca evitar que los derechos sean interpretados de manera superficial, defendiendo una base ontológica que los haga realmente efectivos.

Eduardo Ibáñez-Ruiz del Portal, en “El pensamiento y la tradición jesuita en el contexto intercultural de las primeras reducciones en la América Hispana”, explora el impacto de las misiones jesuitas en la protección de las culturas indígenas y los derechos humanos en América Latina, mostrando cómo la tradición jesuita ha contribuido al respeto por la dignidad humana dentro del proceso colonial.

El capítulo de M<sup>a</sup> Idoia Zorroza, “Francisco de Vitoria: derechos y dignidad humana. Un nuevo enfoque sobre el tema”, examina cómo Francisco de Vitoria, precursor del derecho internacional moderno, sentó las bases para un concepto universal de dignidad humana, adelantándose a su tiempo al reconocer la igualdad esencial de todos los seres humanos.

En “Retos filosóficos inclusivos del derecho en ausencia de límites tecnológicos de la democracia digital”, Eduardo Fernández García analiza cómo la tecnología y la falta de una reflexión filosófica adecuada sobre el Derecho Digital están poniendo en riesgo los valores democráticos, destacando la necesidad urgente de una regulación ética en un contexto de creciente digitalización.

Juan Antonio Senent de Frutos, en su capítulo “Comunidad universal y razón de humanidad: presupuestos para un derecho cosmopolita desde Francisco Suárez”, plantea un derecho cosmopolita que, fundamentado en la tradición escolástica de Suárez, respeta la diversidad cultural y promueve una justicia global basada en principios universales.

El capítulo de Fatih Koraş, “Derechos humanos en el Islam”, explora las perspectivas islámicas sobre los derechos humanos, destacando cómo el Islam, desde sus inicios, ha defendido la dignidad humana y la igualdad, aunque con variaciones en su implementación práctica dependiendo de contextos culturales y políticos.

En “Tomando en serio el relativismo cultural. Una amenaza frente a la universalidad de los derechos humanos”, Cristina Hermida del Llano aborda cómo el relativismo cultural puede socavar la universalidad de los derechos humanos, proponiendo que los derechos fundamentales deben prevalecer como un límite ético universal frente a las tradiciones que los contradicen.

“Derechos humanos: derecho y persona. Una introducción”, de Manuel Lázaro Pulido y Víctor Talavera Cabrera, ofrece una reflexión filosófica y jurídica sobre la evolución y fundamentación de los derechos humanos, señalando la importancia de la dignidad humana como base para su universalidad.

Finalmente, el capítulo de Leonardo Rodríguez Duplá, “Derechos humanos y dignidad humana”, profundiza en la necesidad de una justificación sólida de los derechos humanos, defendiendo que la dignidad humana debe ser el fundamento de estos derechos para evitar que se conviertan en conceptos vacíos y relativistas.

En conjunto, el libro ofrece una reflexión multidimensional sobre los derechos humanos, explorando sus raíces filosóficas y jurídicas y desafiando a los lectores a reconsiderar los principios fundamentales que deben guiar su protección y promoción. Es una obra imprescindible para aquellos interesados en la filosofía del derecho y los derechos humanos en un contexto globalizado y diverso.

Joaquín Martínez Serrats  
CEDEU - IMF

Simona LANGELLA y Rafael RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la Segunda Escolástica?*. Madrid: Ed. Sínderesis, 2023. 17 x 24 cm. 534 pp. ISBN: 978-84-19199-67-6.

El libro “*¿Qué es la Segunda Escolástica?*” es un trabajo académico que recopila y amplía el fruto del trabajo desarrollado en un seminario dedicado a la reflexión sobre la escolástica renovada en el siglo XVI. Publicado en la colección del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad en la Editorial Sínderesis, está estructurado en seis bloques que abordan diferentes aspectos del fenómeno, desde sus raíces medievales hasta sus implicaciones filosóficas, teológicas, científicas y políticas.

El primer bloque se enfoca en la relación entre la *Segunda Escolástica* y la *Filosofía Medieval* y “afronta la relación entre la “segunda escolástica” y la herencia medieval” (p. 13). Aquí, Simona Langella –Catedrática de Historia de la Filosofía de la Universidad de Génova y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– examina el origen historiográfico de la noción de “Segunda Escolástica” y su conexión con la crisis del pensamiento medieval. Jacob Schmutz –Catedrático de Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)–, por su parte, argumenta que esta renovación fue una forma de “historiar” la tradición escolástica anterior, defendiendo una visión integradora y acumulativa del conocimiento.

En el segundo bloque se profundiza en la noción misma de la Segunda Escolástica. Rafael Ramis Barceló –Catedrático de Historia del Derecho de la Universitat de les Illes Balears y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– ofrece una propuesta de definición y periodización de este concepto, mientras que Marco Forlivesi –Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Gabriele d’Annunzio di Chieti-Pescara– discute la noción de “filosofía escolástica”, sugiriendo que su origen se remonta al Renacimiento tardío, lo cual le otorga un componente ideológico que supere dos observaciones: la primera es que la noción de ‘escolasticismo’ en general, la noción de ‘teología escolástica’ y la noción de ‘filosofía escolástica’ han tenido desarrollos históricos distintos; la segunda, que faltan investigaciones que se centren específicamente en la historia de la noción de ‘filosofía escolástica’. Manuel Lázaro Pulido –Catedrático de Filosofía del Derecho de la UNIR y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– intenta dar unas claves que puedan ayudar a conceptualizar, si es posible, qué es la Segunda Escolástica y para ello analiza los límites horizontales y verticales de la Segunda Escolástica, es decir, sus vínculos con otras corrientes teológicas y su declive temporal. José Ángel García Cuadrado –Profesor Ordinario (en excedencia) en la Facultad eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– aborda las causas de la renovación escolástica, particularmente a través de figuras como

Soto y Báñez, quienes contribuyeron a revitalizar la escolástica en un contexto de crítica racional y humanismo.

El tercer bloque se ocupa de aspectos más particulares de la Segunda Escolástica, especialmente en la interacción entre filosofía, teología y ciencia. Mauro Mantovani – Profesor Ordinario de Filosofía de la Universidad Pontificia Salesiana (Roma) y miembro del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– pretende ofrecer una respuesta a la pregunta “¿Qué es la “segunda Escolástica”?” resaltando la diversidad dentro de la relación entre estas disciplinas, mientras que Josep-Ignasi Saranyana –Profesor emérito de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra y miembro emérito del Pontificio Comité de Ciencias Históricas –explora, en un ejercicio de estudio de caso, las dificultades de Juan de Santo Tomás en adaptarse a los avances científicos de su tiempo. Daniel Heider –Profesor del Departamento de Filosofía y Ciencias Religiosas en la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia del Sur (České Budějovice)– analiza tres teorías sobre el origen de las especies inteligibles en autores clave de la Segunda Escolástica: Francisco Suárez, Hugh McCaghwell y Bartolomeo Mastri / Bonaventura Belluto.

El cuarto bloque se concentra en la moral, el derecho y la política, explorando temas diversos como los aspectos morales en Giacomo Garzi intérprete de Bartolomeo Mastri, en el caso de Alessandro Ghisalberti –Profesor emérito de Filosofía teórica de la Universidad Católica de Milán–, o el análisis de la noción de “estado de naturaleza” y su evolución desde Tomás de Vio hasta Étienne-Gabriel Morelly que proporciona Franco Todescan (Profesor emérito de Filosofía del Derecho de la Universidad de Padua). También se abordan temas como la justicia penal en la Segunda Escolástica, con ejemplos destacados como Gabriel Vázquez por parte de Cintia Faraco –Profesora (ricercatore) de Filosofía Política en la Universidad de Nápoles Federico II–, y la teoría política de Roberto Belarmino de León M. Gómez Rivas –Catedrático de Ética y Pensamiento Económico en la Universidad Europea de Madrid – quien se enfrenta a la nueva modernidad que emergía en su tiempo. Este bloque también incluye el trabajo de Jean-Paul Coujou –Profesor del ICT Institut Catholique de Toulouse y miembro del Institut Michel Villey y del Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)– sobre la orientación ontopolítica de la metafísica a través de Francisco Suárez.

El quinto bloque se centra en áreas geográficas concretas para particularizar los casos. Así Ulrich G. Leinsle –Profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Ratisbona – lo hace en los países católicos al norte de los Alpes. En el ámbito ibérico e iberoamericano los profesores Mário S. de Carvalho –Catedrático de Filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra– y Alfredo Culleton –Profesor Titular (Catedrático) de Filosofía la Universidad do Vale do Rio dos Sinos– presentan, el primero, el estado del arte de la Segunda Escolástica portuguesa, principalmente como una noción para ser discutida críticamente e invoca un punto de vista geocultural, como rasgo diferenciador. El segundo amplía las fronteras de lo que ordinariamente es

considerada segunda escolástica señalando las diversidades geográficas, pero también de género y estados en el caso de América Latina. Por su parte, Francesco Marrone – Profesor Asociado (Titular) de Filosofía de la Universidad de Bari Aldo Moro– intenta ofrecer una definición de la “segunda Escolástica” desde ciertos rasgos transversales que parecen caracterizar a la mayoría de los autores y textos que son reconducibles al pensamiento escolástico de la primera época moderna (p. 418). Por último, Igor Agostini –Profesor Asociado (Titular) de Historia de la Filosofía e Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad del Salento (Lecce)–, enfatiza el problema de la fragmentación del tomismo en el siglo XVII, a través del análisis de la intensificación de los comentarios impresos sobre la *Summa theologiae*.

Finalmente, el libro concluye en el bloque sexto dedicado a la Segunda escolástica y el pensamiento barroco, con un debate sobre el uso del término “Segunda Escolástica”, donde diversos académicos, como Daniel Novotný –Profesor del Departamento de Filosofía y Ciencias Religiosas en la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia del Sur (České Budějovice)– y Emanuele Lacca –Profesor del Departamento de Filosofía y Ciencias Religiosas en la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia del Sur (České Budějovice)–, presentan alternativas historiográficas y critican la designación de “escolástica barroca” como más adecuada para el siglo XVII, tal como culmina Costantino Esposito –Catedrático de Historia de la Filosofía e Historia de la Metafísica en la Universidad de Bari Aldo Moro–, indicando que la “filosofía barroca” como posible especificación categorial dentro del marco historiográfico y del sistema doctrinal de la llamada “segunda Escolástica”. El debate culmina con una reflexión sobre la utilidad de la noción, que, aunque aceptada por muchos, sigue siendo objeto de discusión: *A confronto sulla nozione di “Seconda Scolastica”. Il dibattito del 2 luglio 2022 (a cura di Sofia Torre)*.

En fin, en conjunto, “¿Qué es la Segunda Escolástica?” ofrece una visión multidisciplinaria y detallada sobre este fenómeno intelectual, subrayando tanto su continuidad con la tradición medieval como sus aportes innovadores en el contexto de la modernidad temprana. Es una obra indispensable para quienes desean entender la evolución del pensamiento escolástico en un periodo crucial de la historia intelectual europea.

José Félix Álvarez Alonso

Instituto Teológico de Cáceres – Universidad Francisco de Vitoria

José María SALVADOR GONZÁLEZ, Thalamus Dei. *The Bed in Images of Annunciation. Its Iconography and Doctrinal Explanation*. Madrid: Sindéresis, 2024. 24 x 17 cm. 185 pp. ISBN: 978-84-10120-23-5.

"Oh Rose, thou art sick; The invisible worm, That flies in the night, in the howling storm,  
Has found out thy bed of crimson joy, And his dark secret love Does thy life destroy".

El verme invisible se ha transfigurado. Suspendido en el tiempo, emerge de la aullante tormenta para descender al lecho carmesí, ahora tálamo nupcial. La metamorfosis se ha completado, herido por una luz sobrenatural, el verme ya no horada la vida de la rosa enferma dejando un aura vacía, exuvia rota de su inocencia confiada, extiende sus blandas alas sobre un mundo desfigurado en el que las enfermedades de los hombres se funden en un solo muro de sombra, una sola y desnuda noche llena de miedos finales. Una oscura sed le arrastra, sin nostalgia, a las gélidas orillas de la caída. De su inmóvil corazón, de la lejanía que queda en su muda carne melancólica, de los horrores con que pobló el silencio, brotó el arcángel, que exhalará su furioso aliento contra el aullido del huracán, aplastando gestos inútiles, ahogando los gemidos de pálidas almas que se pudren lentamente en sus nichos absorbidas por una tierra sin edad, sin Dios al que interpelar ... "¿Qué huerto quieres abonar con nuestra podredumbre? ¿Temes que se te sequen los grandes rosales del día, las tristes azucenas letales de tus noches?"<sup>1</sup>.

Reducida la casa de Nazaret a una sencilla estancia, la austera simetría del porche que acoge al arcángel se alía al secreto que custodia. El misterio verterá al mundo como la savia de un árbol mutilado o la fragancia de una flor perfecta, sofocando su hedor, pero antes, ningún testigo oculto, una hilandera que tratase de escuchar desde la habitación contigua mientras devana ausencias hasta completar su propia fosa (la muerte es una acumulación de ausencias que declaran la orfandad que nos consume), una niña enredada en rencores de pájaros y horas canónicas (de sus manos sólo salen límites, ansias desvalidas), ha de profanar la escena, violando la comunión central. Se arrodilla el mensajero bajo el haz de luz que envuelve a la paloma como un sudario radiante, reunido el *Lógos* diseminado, sus semillas originariamente dispersas por la creación, precedido por un susurro (ὁ Ευαγγελισμός της Θεοτόκου), para inseminar el vientre no mancillado.

La *conceptio per aurem* se ha consumado: el abismo que separa a Dios de la creación ha de salvarse mediante un "*Lógos* no seminal, sino total" (Justino, *Apología* II, 7, 3), la procesión interna sin segregación sustancial por la que el Padre ordenó lo creado, a través de la que se comunica al mundo, revelándose en su mediación, caracterización más cosmológica que soteriológica de la fuerza paterna (πάντων πατήρ). Latente en la razón de cada hombre una σπέρμα τοῦ λόγου (*Apología* I, 46, 2-3) en trance de germinación. El efluvio divino de la gnosis alejandrina no es una palabra muerta, atrapada en el pasado, *Lógos* inexpresado

<sup>1</sup> Las citas corresponden a los poemas: "The Sick Rose" (*Songs of Innocence and of Experience*, 1794) de William Blake e "Insomnio" (*Hijos de la ira*, 1944) de Dámaso Alonso.



que preexistiera impersonalmente en el Padre, sino *Lógos* dehisciente que recapitula la creación para restaurar la semejanza instituida a Dios, luz irradiada sobre un tálamo no hollado.

A través de verdades quebradas que se agitaron como sombras anónimas rigiendo ciudades enteras que escondían su vergüenza, sus fechas subterráneas, sus madrigueras, discuriendo bajo un manto de estéril belleza, entreabierta la muerte, memoria yerma de niños prematuros y lúgubres páramos, el *nasciturus* desciende del Padre al seno virgen como el alma del moribundo asciende de la tumultuosa tiniebla terrenal hacia el Verbo en las imágenes del *Ars bene moriendi*. El lecho se tiñe más intensamente de rojo, la luz condensa en una garba de lirios, ofrenda a la madre, mientras el cómplice de la *kénosis* (κένωσις) se retira de la cámara nupcial, ya no pertenece a la estancia. La metáfora visual de la *porta clausa* de Ezequiel, símbolo de la pureza virginal y la encarnación sobrenatural del Hijo, o la metáfora textual de la Deípara que atara con su fe lo que la contrafigura femenina desatara con su extravío (Θεοτόκος: "la muerte vino por Eva, la vida por María"), han sido trazadas. Todo acaece sin sucesión, eterno comienzo que es, a la vez, eterna consunción.

En ajustada simbiosis, el lenguaje literario y el figurativo del astillado laberinto medieval están saturados de imágenes de visiones, anuncios proféticos o manifestaciones de sobrenaturalezas vicarias con la temática subyacente de la gestación o la procreación. El *thalamus* es privilegiada metonimia de fecundidad, cargada de buenos presagios sobre la perpetuación del linaje, empañada a veces por la admonición de la unión incestuosa o sesgada por la severa advertencia de los peligros de la seducción sobrenatural, gozando de excepcional protagonismo en textos poéticos que tratan de articular mensajes doctrinales en símbolos connotativos que deslizan por la brecha entre el hecho y la invención. La imagen mítica del emparejamiento con benéficas o raptoras deidades paganas sirve de cauce a la recreación literaria y visual de episodios ficticios en forma de visitas angélicas o sueños premonitorios de concepción, con el icónico paradigma medieval de milagrosa maternidad, la más recurrente por su transcendencia de las imágenes de aviso y progénesis, momento cumbre en la vida de María, el insólito acontecimiento de la Anunciación inspirado en un pasaje del Evangelio de Lucas (1. 26-38):

"Angelus ad eam dixit: 'Ave gratia plena. Dominus tecum benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui' [...] et ait angelus ei: 'Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam apud Deum'".

Anunciación y Encarnación traspasan ciclos litúrgicos o artísticos colectivos, y el encuentro con el emisario divino de la receptora de la dádiva (el *λόγος σπερματικός*, la semilla esparcida, se reúne en un solo haz seminal que busca su vientre puro para anidar) es reproducido, a escala inferior, como aislado motivo devocional, una escena autónoma por su unidad compositiva y ritmo narrativo. El encuentro de impasible ángel y humilde virgen esboza un drama enigmático, intimista, por conjunción de figuras complementarias: antropomorfo ser asexuado de filiación celeste que desciende al *ubi* y pulcra mujer terrenal de velados atributos, vínculo de mágico cosmos suprasensible y convulso régimen sensible de mudanzas y latidos en el que lábiles seres esforzados albergan los gérmenes de su propia extinción.

El χωρισμός, hiato cósmico entre la constelación de inmutables *noetones* y sus frágiles reflejos sobre lágrimas, los ojos arrasados por la miseria ontológica que estraga los *vestigia Dei*, será vulnerado en un diálogo lacónico, imbuido de dramatismo: una imagen diáfana, tan controvertida y expresiva como las principales del Nuevo Testamento, idónea para difundir el compromiso esencial (Cristo-hombre engendrado toma de la madre mortal alma racional y por su entraña se aviene al sacrificio de la carne -credo niceano: "quod sacrum illud corpus anima intelligente perfectum ex ea traxerit, cui et Dei Verbum, secundum hypostasim unitum, secundum carnem natum dicitur"), se prestará a continua reelaboración en infinitad de representaciones de instrucción religiosa, públicas (frescos, arcos, retablos) o privadas (ilustraciones de códices, breviarios, libros de horas con sus salmos penitenciales, letanías y sufragios a los muertos).

La iconografía de la Anunciación sufre una acusada evolución en el transcurso de los siglos XIII-XIV. El estático teatro minimalista de la Alta Edad Media (dos hieráticas figuras en silencioso diálogo, replicadas sin modificaciones sustanciales, virgen y ángel, recortados sobre fondo de tonalidad uniforme -frescos- o pan de oro -retablos-, paisaje rígidamente delimitado en recurrente simulación de detención temporal con apenas esbozos arquitectónicos de edificio o bosquejos de urbe y alguna pieza decorativa marginal) cede a mediados del *Trecento* a un cuadro escénico más dinámico: figuras en acción, de plástica más sugerente y no tan apurada economía de gestos y movimientos, ganando complejidad por incorporación de enseres domésticos de prominente simbolismo o dotados de inusitada elocuencia dogmática, entre los que destaca el *thalamus* o *sponsus*, cuyo rigor alegórico es particularmente relevante para la comprensión de la maternidad virginal o en la metafórica revelación de la asunción del Verbo. Así lo testimonian la patristica latina y la greco-oriental, que aplicaron desde el siglo III su exégesis a pasajes evangélicos sobre el lecho o el cuarto nupcial en las evocaciones de la Anunciación. Frente al irreverente efecto apotropaico de lo grotesco, aun con la intención pedagógica que le asiste en capiteles y lienzos (circunloquios de huida, eufemismos que repelen maleficios o negativos impulsos, relieves eróticos en aleros que desafían la castidad, mágicos conjuros defensivos -ἀποτρέπειν-, formas obscenas de animación a la procreación o potenciación de la fertilidad, ...), el inagotable vigor del tálamo virginal insinúa fantasmas poderosos que desgarran sus mortajas en el crepúsculo como ácidas placentas, los dedos crispados aguardando la noche y sus blandas horas de nadie, demasiado turgentes para rumores de épocas vividas, para cosas que no tienen ya olor ni sexo, renuncian al simple gesto, a palabras que se pudren entre sus encías secas, los frutos se tornan ceniza en sus bocas corrompidas mientras la vida se vacía de penumbra en terca ascensión (*There are more things in Heaven and Earth ...* Cuán lejos las refacciones de Preetorius en la *Casa Colorada*, el lecho y la capilla de su monstruoso habitante, la especulación metafísica en el escenario onírico).

El *Quattrocento* redefinirá el ámbito de encuentro en su arquitectura esquemática, infundiendo mayor verosimilitud a los detalles narrativos, confiriendo mayor profundidad inquisitiva y fuerza dramática a la escena, anticipativa del πάθος al que está abocado el Hijo

tras su alumbramiento, consolidada una perspectiva espacio-temporal en la que el teatro mínimo se sostiene sobre objetos convertidos en activos sémicos de un acrónico ritual: metafísico lumen que desvela el *ubi* de la forma subsistente en descenso hacia María, incidiendo en su vientre para fecundarlo en ciertas obras, libro de oraciones abierto, recipientes transparentes, candeleros apagados, ramo de lirios, profusión de telas (cortinas, vestimentas, ...), y al fin, el lecho vacío, adornado con paramentos, reclamando ser ocupado.

La creación se ha vuelto un espejo empañado (el *espejo mohoso* de Teófilo de Antioquía que no refleja el rostro del hombre que se contempla en él o distorsiona unas facciones huecas), desvaído el eco de la Palabra primigenia, sólo recoge vestigios corrompidos, y el *Lógos* derramado sobre el mundo desde el origen para darle forma (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), la razón disgregada, más y más difuminada a medida que el mundo se expande con viciada inercia esparciendo su dolor y su ruina en curso hacia una estación opaca, deteniéndose siempre al borde de su pulso desquiciado, arraiga en una matriz humana para ungir lo deformado. La madre co-redentora tiende su himen inmenso sobre el mal que duerme en sótanos de hogares y sinagogas, aunque no logre borrarlo, apenas retraído, como el manto del pasado cubre las huellas de la infancia (el himen es sutil velo que preserva la sagrada entelequia del *páthos* mundano: el foco de la hierofanía excluido de la identidad). Extenderá después sobre la creación un velo fúnebre, el cuerpo yacente del cordero, antes de que el resto de hijos regresen a la noche, a la rosa enferma y sus abismos, a los frutos golpeados por el huracán, rasgando el manto que les oprimía (*carunculae myrtiformes*): la bestia ha olfateado el meconio, quisiera hacer aspirar sus primeras heces al nascituro, aprovechar la eternidad que no se ve en él para mancharlo por dentro. Fracasa, y se refugia en el mundo, acechante.

Todo sucede en un angosto recinto que cambia sin cesar para ser el único, aposento que imbuje a cada cosa una avidez sombría, todo en él herido por su transparencia, cercano y esquivo, habitándolo sin nombre como una sola desnudez que crece de sí misma o de la suma de instantes que tocan su centro inventando cuerpos de otros cuerpos enfrentados que son a veces piedra rota contra la noche, hecha de fiebre y espanto, a veces sequía que entra a los cuartos y anega voces, voces secas, quietas, sin sentido cuando murmuran lugares dañados entre la esencia y el descenso, cuando enuncian posesiones que se estiran hacia el cielo, miedos que acuden inútilmente a los corazones vacíos de los muertos, propagándose después a los pájaros, a las cuevas pobladas de alas que caen como hojas. Quietud y movimiento son la misma espera, en la que todo se agrupa anhelando una nueva desnudez, naciendo o muriendo bajo una nueva verdad abrasadora. La Encarnación es *Aleph*: el ave es de algún modo todas las aves, la alcoba es esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, el ángel tiene cuatro rostros que miran al alba y al ocaso, al septentrión y a los suburbios que desgarran el sur ... La enumeración parcial de las infinitas delaciones de la muerte y los turbios avatares del amor es vana (la hipermnesia de Ireneo Funes, incapaz de olvidar, de depurar recuerdos en su perpetuo insomnio; sus interminables ojos inmediatos escrutando hojas y umbrales cegados que huyen de la genericidad, consumiéndose en su

propia concreción bajo un designio de πάντα ῥεῖ que disuelve al *lógos* en el devenir, refutan la abstracción antes de hundirse en la oscuridad para no añadir más ínfimos detalles al voraz insomnio: el perdón es púdica concesión al olvido, su abstracción moral).

En la estancia, el todo no es mayor que las partes. El instante gigantesco de la concepción abarca millares de "actos deleitables y atroces", lo que sorben del fondo ilimitado retorna a su centro, todos confluyen, sin superposición, en un lecho que cambia constantemente para ser el que era antes. En él, cada cosa es infinitas cosas, visibles sin confusión desde los ángulos más recónditos del universo, aun las más oscuras ciénagas que habrá de redimir la Palabra, cuerpo místico y "conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres"<sup>2</sup> sin que ninguno acierte a pronunciarla completa, *Lógos* fracturado en desvirtuadas disonancias.

La cámara nupcial es punto de convergencia cósmica, en ella se disipan toda la dicha y el dolor humanos. El único mueble en la escenografía de Barna da Siena prefigura el milagroso acontecimiento ante las dos intrusas niñas de Giotto mientras inunda la tabla central del *Polittico dell'Annunciazione* como nexo entre Gabriel y María o desborda el estrecho recinto del *Retablo del Santo Espíritu*, vislumbrándose, a la vez, tras la puerta que deja entreabierta Tommaso del Mazza, y a través de las cortinas que Bici di Lorenzo ha desplegado. El lecho ornado en rojo de la *Annunciazione con committente* es el cárdeno tálamo sobre el que una mujer de actitud serena trata de proteger con ambas manos su seno grávido de lo que el mundo depara a su fruto, para reaparecer, en plácida quietud, junto al lecho guarnecido con colcha de damasco delicadamente bordada que Lippi le ofrece en el suntuoso palacio renacentista. La galería abovedada comunica con el *hortus conclusus*, tras él, una cama de desmesuradas proporciones domina el refinado ambiente burgués que propone Van der Weyden en su tríptico, aguardándola entre el exquisito mobiliario, preservada su intimidad por un baldaquino de cortinas que serán después ensangrentado sudario.

*Thalamus Dei* es una lúcida fábula de la intemporal *metamorfosis de lo mismo* que transluce el verdadero poder del arte: plasmar la virtud significativa de los objetos en fuga hacia el arcano. El *thalamus Virginis* es simbólica apología del triunfo de la ascesis sobre el deseo (mística y erótica, de naturaleza dispar, poseen ambas una radical intensidad fundada en la visión interior que desafía los sórdidos detalles cotidianos y el vértigo de la nada). Salvador-González es eminente espectador de una metamorfosis sigilosa y concéntrica, la que Gonzalo Rojas intuyera en su mapa de piedad para poder *oír al Padre*: la transfiguración del verme permite ahondar en la rosa sin dañarla, conjurar la epifanía de la inmediatez, las innumerables variaciones de la realidad basal, un vaivén del cuerpo devorado por el oscuro deseo que le acucia en todas partes a la luz terrible de las últimas raíces y la muerte, ascética pendular de lo abierto a lo críptico, del indumento al desollamiento. Los sentidos exacerbados no hallarán reposo en un éxtasis inverso, la circularidad es única solución de permanencia, conduciendo indefectiblemente al mismo habitáculo, al mismo lecho, que acoge *un solo*

---

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, *El Aleph* (Madrid: Alianza, 1984), 169.

*cuerpo*, "porque no hay mujer ni hay hombre sino un solo cuerpo: el tuyo [mi Dios], repartido en partículas fugaces de eternidad visible"<sup>3</sup>.

*The Bed in Images of Annunciation* está llamado a ser, sin duda, texto de referencia, una porción de futuro le pertenece en la estela de otros notorios trabajos de similar temática (David M. Robb, Joseph Manca, Mary J. Carruthers, o más recientemente, Katherine L. French y Sonia Kraemer D'Annunzio). Viaje hacia los secretos de una habitación que se repite sin cesar, porque en ella está congregada, al amparo del *Lógos* embrional, toda la creación en un turbulento *nunc fluens*, configuración de un presente eterno, trascendiendo allí cada objeto su apariencia, marginado del asedio de los días y el énfasis excesivo del lugar, convocado al ensimismamiento: cada lecho, infinitamente el mismo lecho, y el lecho infinito, nóúmeno.

Vicente Llamas Roig  
PUA (Murcia)

---

<sup>3</sup> Gonzalo Rojas, "Qué se ama cuando se ama?", en *Metamorfosis de lo mismo. Poesía completa* (Madrid: Visor, 2003).

## TEOLOGÍA

Christoph STROSETZKI, Isabel HERNANDO MORATA, y Christian WEHR (eds.). *El teólogo en la España de la temprana modernidad: Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético*. J.B. Metzler (Springer Nature) (Col. Prolegomena Romanica. Beiträge zu den romanischen Kulturen und Literaturen). Berlin: Heidelberg, 2023. 402 pp. ISBN: 978-3-662-67087-3. E-ISBN: 978-3-662-67088-0. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-67088-03>.

El libro *El teólogo en la España de la temprana modernidad: Formas de vida seculares y espirituales. Impacto político, social y estético* es una obra compleja y rica que aborda el papel del teólogo en la España del Siglo de Oro, destacando tanto las dimensiones religiosas como las seculares de su vida y su impacto en la sociedad. El volumen está compuesto por diversos capítulos que exploran la figura del teólogo desde distintas perspectivas, proporcionando un análisis integral y detallado de la época.

El primer capítulo, escrito por Rafael Ramis-Barceló, examina la formación universitaria del teólogo en el Siglo de Oro, destacando el impacto del Concilio de Trento y cómo las reformas de la Iglesia católica llevaron a la creación de universidades y seminarios, mejorando la formación teológica y filosófica del clero. A través de un análisis histórico, se exploran las diferencias entre los teólogos pretridentinos y los formados bajo la influencia de las reformas.

Manuel Lázaro Pulido, en su contribución sobre Alfonso de Castro, presenta al teólogo como defensor de la cristiandad, destacando su relevancia tanto en el ámbito eclesiástico como en el político. El teólogo de la temprana modernidad, como lo ejemplifica Castro, no solo tenía un rol religioso, sino también una influencia política significativa.

M<sup>a</sup> Soledad Gómez Navarro aborda el papel del bajo clero secular rural, destacando cómo estos teólogos vivían y trabajaban en comunidades rurales, con una vida más sencilla y cercana a las realidades sociales del pueblo. A través de un análisis de la parroquia de Palma del Río, se observa cómo estos clérigos influían en las estructuras sociales y religiosas locales.

En el capítulo de Folke Gernert, se explora el caso de un médico que se presenta como teólogo en la obra *Viaje de Turquía*, lo que abre la puerta a una discusión sobre las intersecciones entre la medicina y la teología. Este análisis se complementa con el capítulo de Christoph Strosetzki sobre la medicina clerical en el Quijote, que ilustra cómo la práctica médica de los clérigos influía en su rol dentro de la comunidad.

La predicación y la memoria, como parte esencial de la vida del teólogo, son exploradas por Luis Merino-Jerez en su análisis de Pedro Ciruelo y su obra *Opusculum brevissimum*. Ciruelo aborda el arte de la memoria como una herramienta crucial para

los predicadores y teólogos, reflejando cómo las técnicas pedagógicas y teológicas se entrelazaban en la formación del clero.

El libro también dedica capítulos a figuras como Bartolomé de las Casas y su labor con los indígenas, explorando su obra *Avisos para confesores*, que combina teología y ética pastoral. Paula Almeida Mendes y Jaume Garau, por su parte, abordan la santificación de la figura del teólogo y su representación en la hagiografía y la literatura de la época, con un enfoque particular en la relación entre el clero y los mártires.

El análisis de las mujeres y su relación con la teología, representado en capítulos como el de Julia Lewandowska sobre la mariología y el de Gemma Delicado Puerto sobre la figura de María Magdalena, ofrece una perspectiva innovadora sobre cómo las mujeres en la época temprana moderna interpretaron y transmitieron la fe.

El impacto de la Reforma y la Contrarreforma, y su influencia en la figura del teólogo, es uno de los temas clave de la obra. Los trabajos de Marina Ortrud M. Hertrampf y Wolfgang Matzat discuten cómo la Reforma protestante y la respuesta de la Contrarreforma influenciaron tanto la práctica teológica como la literatura, especialmente en el contexto de la obra Guzmán de Alfarache.

En resumen, este libro ofrece una mirada exhaustiva sobre el teólogo en la España de la temprana modernidad, no solo desde el punto de vista académico, sino también en su interacción con la política, la sociedad y la cultura. La obra es una excelente herramienta para entender la evolución del pensamiento teológico en España y su relación con los cambios sociales y políticos de la época.

José Félix Álvarez Alonso

Instituto Teológico de Cáceres – Universidad Francisco de Vitoria

Pavel SYSSOEV, *La paternidad espiritual y sus perversiones*. Salamanca: Sígueme, 2022, 19 x 12 cm, 142 pp. ISBN: 9788430121168 (original: *De la paternité spirituelle et de ses contrefaçons*. Paris; Cerf, 2020).

En los últimos años estamos encontrando numerosas publicaciones que, desde diversos puntos de vista, afrontan la terrible crisis de los abusos que está sacudiendo a la Iglesia desde hace más de dos décadas.

El dominico perteneciente a la provincia de Toulouse Pavel Syssoev (Vilnius, 1977) es converso y tiene amplios estudios en filosofía, teología y derecho canónico que lo habilitan para estudiar el tema desde una amplia perspectiva.

Como indica el título, se propone abordar los abusos tanto espirituales como sexuales cometidos en nombre de la paternidad, y a eso dedica la segunda mitad del libro (capítulos “Las patologías de la paternidad” y “Causas de las patologías y vías de curación”). Pero para Syssoev “si el dominio espiritual resulta tan monstruoso es porque parasita un bien” (p. 10), y a estudiar ese bien dedica la primera mitad del libro (capítulos “Qué es la paternidad espiritual” y “Los tipos de acompañamiento”).

Su estudio parte de la paternidad de Dios tal como aparece en el Antiguo Testamento y nos ha sido plenamente revelada por Cristo, el cual nos invita a participar como hijos adoptivos en su filiación natural mediante un “nuevo nacimiento” que es obra del Espíritu (cfr. Jn 1,12-13; 3,5-8). Esa paternidad divina es fundamento de cualquier paternidad humana (cfr. Ef 3,14-15), que queda así elevada.

Para Syssoev la paternidad biológica es la forma más evidente de paternidad humana pero no la única, pues, así como los padres están llamados también a educar a sus hijos, a insertarlos en una cultura, etc., existe una paternidad espiritual que consiste en engendrar hijos a una nueva vida, la divina. Ejemplos de esa paternidad son san José, algunos textos paulinos (cfr. 1Co 4,14; 1Ts 2,7-12; Ga 4,19) y varias figuras de la historia de la Iglesia que van desde los padres del desierto (la gran mayoría de los cuales no eran ministros ordenados) a los sacerdotes y obispos, sin olvidar a tantos hombres y mujeres laicos –padres, educadores, catequistas– que han contribuido a que otros descubrieran a Dios y avanzaran en su relación con Él. Ahora bien, añade el dominico lituano, el sacerdote recibe una especial configuración con Cristo (especialmente con su tria munera), de quien recibe una tarea pastoral al servicio de sus hermanos los hombres: engendrar hijos para Dios por medio de los sacramentos (sobre todo el bautismo), la predicación y el gobierno.

Sirviéndose del concepto típicamente tomista de la participación, Syssoev sostiene que el sacerdote participa de la paternidad de Dios, lo que cual explica algunas limitaciones que los hombres encuentran en su ejercicio, como la imperfección (solo Dios es Padre en sentido absoluto y completo), la multiplicidad (no es llevada a cabo por una misma persona durante toda la vida) y la complementariedad (no debe invadir terrenos que corresponden a otros, especialmente a Dios y a los padres biológicos).



Syssoev menciona tres modos de ejercitar la paternidad espiritual: la confesión, el consejo y el acompañamiento o dirección espiritual. Añade algunas precauciones para alejar el riesgo de abuso, como evitar todo lo que dé lugar a confusión entre fuero interno y fuero externo, distinguir entre consejo y mandato, no sustituir al acompañado en su discernimiento de la voluntad de Dios, y respetar –e incluso fomentar– que acuda a alguien más preparado o que le inspire más confianza. Pero para este dominico la paternidad espiritual va más allá de estas ayudas, pues supone un don de Dios que “no se programa, no se decreta, no puede controlarse ni provocarse” (p. 75). Se trata de un reconocimiento mutuo que es descubierto por el hijo más que por el padre, y que da lugar a una relación que es: “exigente, requiere una entrega recíproca, una atención y una disponibilidad inscrita en el tiempo. Todo lo que afecta a mi hijo espiritual me afecta, soy de él en todo momento. Estoy a su servicio, y mi alegría es verlo crecer. Puedo desear su agradecimiento y su amistad, pero ellos son también un don, no una obligación” (p. 75).

Por último, un padre espiritual sabe poner a su acompañado delante de Dios y retirarse: “Un padre no marca el inicio de la vida interior, y menos aún su centro. Lo decisivo –y vital– es lo que se juega entre Dios y el alma: entrar en la vida filial que Dios me ofrece. El padre espiritual está al servicio de esta realidad profunda. Le alegrará ir disminuyendo a medida que crezca la vida filial del hijo de Dios” (p. 78).

El abuso supone una traición a la paternidad, pues supone aprovecharse de la confianza depositada por el hijo espiritual para satisfacer el propio deseo de dominio o las pasiones más bajas. Syssoev menciona cinco características del abuso relacionadas con la paternidad espiritual (ya sea ejercida por sacerdotes o por laicos) y la arruinan. Las tres primeras, que considera “por defecto”, son la renuncia a ser padre (habitualmente por falta de convicciones o por no haber tenido un padre espiritual), el formalismo (acompañar sin poner el corazón ni involucrarse personalmente) y el diletantismo (voluntad de erigirse en padre sin estar capacitado, lo que generalmente esconde curiosidad malsana o deseo de poder). Las dos últimas patologías, llamadas “por exceso”, son el autoritarismo (que no consiste solo en tratar de imponer la propia voluntad sino en presentarse como la fuente de la vida divina) y la manipulación seductora (atraer al otro para sí para que lo ame, lo reconozca, lo admire y lo adore). Estas dos patologías, que revelan una gran inmadurez en el abusador, privan al acompañado de su libertad y son caldo de cultivo de los abusos de poder, de conciencia y sexuales.

El libro concluye con una propuesta de prevención y sanación de la paternidad espiritual que incluye la unión con Dios, la humildad, una gran disponibilidad interior (que es favorecida por el celibato), el respeto de la autonomía del otro, una vida virtuosa y el respeto a las normas canónicas.

En definitiva, nos encontramos ante un libro relativamente breve pero muy completo que ayudará a los superiores de instituciones eclesásticas, a quienes ejercitan

tareas de acompañamiento espiritual (sacerdotes, religiosos o laicos) y a los propios acompañados a realizar su tarea con un verdadero espíritu de servicio y en el respeto a la dignidad de los fieles.

Francisco Insa  
Pontificia Università della Santa Croce

David TORRIJOS CASTRILLEJO, *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa De auxiliis*. Salamanca: UPSA Ediciones, 2023. 24 x 17 cm, 128 pp. ISBN: 978-84-17601-60-7.

El libro que presentamos *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la Disputa de auxiliis*, de David Torrijos Castrillejo, profesor en la Universidad Eclesiástica San Dámaso, es una obra exhaustiva y meticulosamente organizada que documenta y analiza la vasta producción de manuscritos relacionados con la famosa disputa teológica sobre la gracia divina, conocida como la *Disputa de auxiliis*. Un libro breve pero de gran descripción que vemos a continuación capítulo por capítulo:

En la Introducción el autor ofrece una introducción fundamental que sitúa la controversia de *auxiliis* en su contexto histórico y teológico. La disputa se origina en el ámbito castellano, pero pronto se extiende a toda Europa y tiene una profunda repercusión en la historia de la teología, especialmente entre los dominicos y los jesuitas. Torrijos contextualiza la obra de manera clara y accesible, permitiendo al lector comprender la magnitud y relevancia de esta controversia.

El Capítulo 1 - Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV) inicia la catalogación con la descripción de los manuscritos conservados en la Biblioteca Apostólica Vaticana, uno de los centros más importantes para el estudio de la disputa. La obra proporciona una revisión detallada de los documentos, destacando la relevancia histórica y teológica de los mismos.

En el Capítulo 2 - Archivo Apostolico Vaticano (ASV), el autor profundiza en los manuscritos conservados en el Archivo Apostólico Vaticano. Aquí se incluyen valiosos escritos relacionados con la disputa, y Torrijos ofrece un análisis exhaustivo sobre su importancia para el estudio de la historia de la teología.

El Capítulo 3 - Biblioteca Casanatense (BC) es una descripción de los documentos en la Biblioteca Casanatense donde destaca la diversidad y el valor de los escritos en ella conservados, esenciales para comprender las posturas defendidas por los principales teólogos involucrados en la controversia.

El autor examina en el Capítulo 4 - Archivo della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) el material poco conocido pero significativo almacenado en el Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que incluye cartas y documentos clave para entender el conflicto doctrinal entre los dos bandos.

Capítulo 5 - Biblioteca Angelica (BA). Torrijos dedica un capítulo completo a los manuscritos conservados en la Biblioteca Angelica, una de las colecciones más ricas en cuanto a la disputa de *auxiliis*. El autor resalta la importancia de estos documentos, algunos de los cuales son inéditos.

Capítulo 6 - Archivo Storico della Pontificia Università Gregoriana (APUG) analiza los textos conservados en la Universidad Gregoriana, aportando nuevas perspectivas sobre los debates teológicos de la época, especialmente en cuanto a las posturas defendidas por los jesuitas.

Torrijos presenta en el Capítulo 7 - Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (BNCR) los manuscritos conservados en esta biblioteca, sugiriendo que muchos de ellos podrían aportar información adicional y valiosa, aún no suficientemente explorada.

El Capítulo 8 - Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (AGOP) es esencial, ya que el autor destaca los documentos originales de los dominicos, especialmente los de Tomás de Lemos, lo que resulta crucial para comprender su visión de la disputa y las publicaciones relacionadas.

En el Capítulo 9 - Cartas de Báñez y Molina, que es el último, el autor presenta cartas inéditas de dos figuras centrales en la controversia: Domingo Báñez y Luis de Molina. Estas cartas no solo enriquecen el contexto histórico de la disputa, sino que también ofrecen una perspectiva personal sobre la tensión teológica entre ambos.

En resumen, el libro de Torrijos es una obra fundamental para cualquier interesado en la historia de la teología y la controversia de *auxiliis*. A través de una investigación rigurosa y bien documentada, el autor no solo ofrece un catálogo detallado de los manuscritos, sino que también contribuye a la comprensión de un conflicto doctrinal crucial para el desarrollo del pensamiento teológico moderno. La obra destaca por su claridad, profundidad de análisis y por la importancia de los documentos que pone al alcance del lector. En fin un buen inicio de la nueva serie de teología de la clásica colección *Bibliotheca Salmanticensis* de la Universidad Pontificia de Salamanca ahora bajo el sello editorial UPSA Ediciones.

Manuel Lázaro Pulido  
UPSA - UNIR

## PRESENTACIÓN DE AUTORES

ROSA ANA ALONSO RUIZ (Logroño – España, 1977). Profesora Titular de Universidad. Área Didáctica y Organización Escolar; Facultad de Letras y de la Educación; Universidad de La Rioja, España. Dirección: C/ Luis de Ulloa, 2, 26004 Logroño. Telf.: (+34) 941299797. E-mail: [rosa-ana.alonso@unirioja.es](mailto:rosa-ana.alonso@unirioja.es): <https://orcid.org/0000-0003-3215-578X>

FRANCISCO JOSÉ ÁLVAREZ GARCÍA (Madrid – España, 1974). Profesor Titular de Educación Artística; Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca, España), Dirección: Calle Compañía 5, 37002. Salamanca. Telf.: (+34) 923277100. E-mail: [fjalvarezga@upsa.es](mailto:fjalvarezga@upsa.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8102-5418>

JOSÉ SANTIAGO ÁLVAREZ MUÑOZ (Murcia – España, 1992). Profesor Permanente Laboral de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Educación, Universidad de Murcia, España. Dirección: C. Campus Universitario, 12, 30100, Murcia. 868884036. E-mail: [josesantiago.alvarez@um.es](mailto:josesantiago.alvarez@um.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9740-6175>

ANASTASÍA ISABEL ASSIMAKÓPULOS FIGUEROA (Santiago – Chile, 1971). Profesora investigadora; Facultad de Derecho; Universidad de los Andes, Chile. Dirección: San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 226181835. E-mail: [anastasia@uandes.cl](mailto:anastasia@uandes.cl). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8194-5422>.

ÁNGEL JORGE BARAHONA PLAZA (Ciudad Rodrigo – España, 1957). Catedrático de Teología Fundamental. Universidad Francisco de Vitoria. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España). Telf: 91 3248064. E-mail: [a.barahona.prof@ufv.es](mailto:a.barahona.prof@ufv.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8378-4597>

TAMARA BENITO AMBRONA (Madrid – España, 1984). Profesora Contratada Doctora del Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación; Facultad de Formación de Profesorado y Educación; Universidad Autónoma de Madrid, España. Dirección: Francisco Tomás y Valiente, 3, 28049 Madrid. Telf.: (+34) 914977567.

E-mail: [tamara.ambrona@uam.es](mailto:tamara.ambrona@uam.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1940-7639>

JAIME LAURENCE BONILLA MORALES (Ibagué – Colombia, 1979). Profesor de tiempo completo; Facultad de Teología, Departamento de Teología; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Dirección: carrera 27 # 47A-65, Ark01, apto 503, Bogotá. Telf.: (+57) 6014552962. E-mail: [laurencebm@yahoo.es](mailto:laurencebm@yahoo.es); [jl.bonillam@javeriana.edu.co](mailto:jl.bonillam@javeriana.edu.co). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5821-6021>

- M. BELÉN CABALLO VILLAR (Santiago de Compostela– España). Profesora Titular de Pedagogía Social; Facultad de Ciencias de la Educación; Universidad de Santiago de Compostela, España. Dirección: Rúa Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n, 15782 Santiago de Compostela. Telf.: (+34) 881 813 746. E-mail: belen.caballo@usc.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8219-431X>
- JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ (Ávila – España, 1975). Profesor encargado de cátedra; Facultad de Teología; Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España. Dirección: Calle Compañía 5, 37002, Salamanca. Telf.: (+34) 676 865 107. E-mail: jacalvogo@upsa.es. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9483-6866>
- FELIPE CASTAÑEDA SALAMANCA (Bogotá – Colombia, 1964). Profesor asociado; Departamento de Filosofía; Universidad de los Andes, Colombia. Dirección: Cra. 1 # 18A-10, Bogotá, A.A. 4976-12340. Telf.: (+57) 13394949. E-mail: fcastane@uniandes.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9435-5851>
- NURIA CODINA (Barcelona – España, 1961). Catedrática de Psicología Social y del Ocio. Departament de Psicologia Social i Psicologia Quantitativa, Universitat de Barcelona. Dirección: Campus Mundet. Passeig de la Vall d'Hebron 171, Ed. de Ponent, desp. 2404, 08035 Barcelona. Telf.: (+34) 933125175. E-mail: ncodina@ub.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0280-3651>
- MARTÍ COLOM NICOLAU (Mallorca – España, 1994). Profesor substituto; Facultad de Derecho; Universidad Autònoma de Barcelona. Dirección: Calle Consell de Cent 192 3º 2ª, 08011, Barcelona. Telf.: (+34) 676 538 764; marti.clm@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9181-8240>
- SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE (Santiago – Chile, 1984), Profesor investigador; Facultad de Derecho; Universidad de los Andes, Chile. Dirección: San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 226181068. E-mail: sca@uandes.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4517-5600>.
- PAOLO COSTA (Milán – Italia, 1966). Senior Researcher en Filosofía; Centro de Estudios Religiosos; Fundación Bruno Kessler (FBK). Dirección: Via S. Croce, 77, I-38122 Trento (Italia). Telf. (+39) 0461 314 236. E-mail: pacosta@fbk.eu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3368-5742>.
- ÁNGEL DE-JUANAS OLIVA (Madrid – España, 1978). Profesor Titular de Universidad de Pedagogía Social, Educación de Personas Adultas y Mayores; Facultad de Educacion; Universidad Nacional de Educacion a Distancia, España. Dirección: c/ Juan del Rosal, 14. 28040 Madrid. Telf.: (+34) 91 398 69 79. E-mail: adejuanas@edu.uned.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0103-7860>
- JOSEBA DOISTUA (Bilbao – España, 1977). Doctor encargado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y director de DeustoBide – escuela de ciudadanía; Universidad de Deusto; Bilbao; España. Dirección: Avenida de las Universidades, 24, 48007 - Bilbao. Telf.: 944139028 E-mail: joseba.doistua@deusto.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8421-9733>

- AGUSTÍN ECHAVARRÍA (Buenos Aires – Argentina, 1975). Catedrático, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, España. Dirección: Campus Universitario 31009, Pamplona. Telf.: (+34) 948425600; [aechavarria@unav.es](mailto:aechavarria@unav.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6300-1110>.
- TERESA ENRÍQUEZ (Ciudad de México – México, 1974). Profesora investigadora; Instituto de Humanidades; Universidad Panamericana, México. Dirección: Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas Bonaterra 20296, Aguascalientes, México. Telf.: (+52) 4499106200. E-mail: [tenriquez@up.edu.mx](mailto:tenriquez@up.edu.mx). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4801-7798>.
- ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE (Barcelona – España, 1985). Profesora Titular. Filosofía intercultural; Ética y educación del carácter; Metafísica y teoría del conocimiento. Departamento de Humanidades y Filosofía; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: C/ Escritor Castilla Aguayo, 4, 14004 Córdoba (España). Telf. (+34) 957 222 100 Ext. 2209. E-mail: [zespিনosa@uloyola.es](mailto:zespিনosa@uloyola.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5217-2731>.
- JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ (Águilas – España, 1968). Profesor Contratado Doctor de Historia de la Filosofía Medieval e Introducción a la Filosofía Antigua; Facultad de Filosofía; Universidad de Murcia, España. Dirección: Campus de Espinardo. Edificio Luis Vives, 30100 Murcia. Tel.: (+34) 607 308 997. E-mail: [joseantonio.fernandez13@um.es](mailto:joseantonio.fernandez13@um.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>
- MARÍA FORMOSO SILVA (Santiago de Compostela - España, 1993). Doctora en Equidad e Innovación en Educación por la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Colaboradora externa en el grupo de investigación en Pedagogía Social y Educación Ambiental (SEPA-interea) adscrito al Departamento de Pedagogía y Didáctica de la Facultad de Ciencias de la Educación de la USC. Dirección: Rúa Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n, 15782. Santiago de Compostela. Telf.: (+34) 881813753. E-mail: [maria.formoso.silva@usc.es](mailto:maria.formoso.silva@usc.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3992-8773>
- EDUARDO ANDRÉS FUENTES CARO (Copiapó – Chile, 1987), Profesor investigador; Instituto de Filosofía; Universidad San Sebastián, Chile. Dirección: Lota 2465, Providencia, RM. Tel: +56 22606000. E-mail: [eduardo.fuentes@uss.cl](mailto:eduardo.fuentes@uss.cl). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5464-2285>.
- DIEGO GALÁN-CASADO (Madrid – España, 1986). Profesor Permanente Laboral; Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social; Facultad de Educación; Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Dirección: C/ Juan del Rosal, 14, 28049 Madrid. Telf:(+34) 913989853. Email: [diegog@edu.uned.es](mailto:diegog@edu.uned.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9836-1426>
- FRANCISCO JAVIER GARCÍA-CASTILLA (Madrid – España, 1969). Profesor Titular de Universidad; Director Cátedra Prevención y Dinamización Comunitaria; Programa de Trabajo Social, Facultad de Derecho; Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Dirección: Obispo Trejo, 2, 28040 Madrid. Telf.:(+34) 91 398 7079. E-mail: [fjgarcia@der.uned.es](mailto:fjgarcia@der.uned.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3040-640X>

- YAQUELÍN GARCÍA GARZÓN (Bogotá – Colombia, 1985). Profesor de tiempo completo; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Dirección: CRA. 8D No. 191-15 Torre 1 Apto 603, Bogotá. Telf.: (+57) 3204411549. E-mail: jackigg@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1238-633X>
- SANTIAGO GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA (Logroño – España, 1956). Catedrático; Facultad de Ciencias Humanas y Sociales; Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España. Dirección: Calle Compañía 5, 37002, Salamanca. Telf.: (+34) 679 432 723; [sgarciala@upsa.es](mailto:sgarciala@upsa.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0612-6654>
- MARÍA GARCÍA PÉREZ (Valladolid – España, 1979). Profesora Contratada Doctora; Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social; Facultad de Educación; Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Dirección: C/ Juan del Rosal, 14, 28049 Madrid. Telf.: (+34) 913989340. Email: [mgarcia@edu.uned.es](mailto:mgarcia@edu.uned.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4173-0267>
- ROSA MARÍA GOIG MARTÍNEZ (Albacete – España, 1968). Profesora Titular; Departamento Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación I; Facultad de Educación; Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. C/ Juan del Rosal, 14 Desp. 2.16 28040 Madrid. Telf.: (+34) 91 398 88 45. E-mail: [rmgoig@edu.uned.es](mailto:rmgoig@edu.uned.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7551-2949>
- ELOY GÓMEZ PELLÓN (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: [jmalfonso@upsa.es](mailto:jmalfonso@upsa.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2674-1021>
- RITA GRADAILLE (Burela, Lugo – España). Profesora Titular de Pedagogía Social; Facultad de Ciencias de la Educación; Universidad Santiago de Compostela, España. Dirección: Prof. Vicente Fráiz Andón, s/n, 15782 Santiago de Compostela. Telf.: (+34) 881813817. E-mail: [rita.gradaille@usc.es](mailto:rita.gradaille@usc.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9774-8431>.
- MARÍA CAMILA GUTIÉRREZ PÉREZ (Bogotá – Colombia, 1988). Catedrática de Derechos Humanos y Cooperación Internacional. Facultad de Derecho. Centro de Estudios Universitarios Madrid. Dirección: Calle José Picón, 7. Telf: 917 25 44 39. E-mail: [mc.gutierrezperez@cedeu.es](mailto:mc.gutierrezperez@cedeu.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7446-2385>
- M<sup>a</sup> ÁNGELES HERNÁNDEZ-PRADOS (Murcia – España, 1976). Profesora Titular de Universidad de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Educación, Universidad de Murcia, España. Dirección: Universidad de Murcia, 30100, Murcia. 868887719. E-mail: [mangeles@um.es](mailto:mangeles@um.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3617-215X>
- ANA HORCAJO CASTILLO (Madrid – España, 1980). Profesora Titular Área Psicología Evolutiva y de la Educación, Centro de Enseñanza Superior Don Bosco, Adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, España. Dirección: C/María Auxiliadora 9 - 28040 Madrid (España). Telf.: (+34) 914500472. E-mail: [ahorcajo@cesdonbosco.com](mailto:ahorcajo@cesdonbosco.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0872-9096>



- HOSSEIN HOSSEIN MOHAND (Marruecos, 1974). Profesor Tutor; Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Dirección: Calle Lope de Vega 1, 52002 Melilla. Telf.:(+34) 600 023 291. E-mail: hossein@melilla.uned.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7230-4711>
- LINA ISKANDAR HAWAT (Beiruth – Líbano, 1967). Profesora de filosofía y ética; Saint Joseph University of Beirut. Profesora de Teología; Antonine University of Lebanon. Telf. (+961) 1 421 000 Ext. 5812. E-mail: Lina.iskandarhawat@usj.edu.lb. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-1278-5457>.
- M<sup>a</sup> ANGELA JIMÉNEZ MONTAÑÉS (Toledo – España. 1968). Profesora Titular de Universidad. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Castilla La Mancha, Toledo, España. Dirección: Cobertizo de San Pedro Mártir, s/n, 45071, Toledo. España. Tlf. +34 630067747. E-mail: angela.jimenez@uclm.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6472-1523>
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Investigador Senior de la Universidad Internacional de La Rioja. Investigador distinguido de la Facultad de Ciencias del Seguro, Jurídicas y de la Empresa de la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor Contratado Doctor de la Facultad de Comunicación de la Universidad francisco de Vitoria. Investigador del Departamento de Ciencias Jurídicas de la Universidad Bernardo O'Higgins. Dirección: Universidad de La Rioja, Av. de la Paz, 137, 26006 Logroño (España). E-mail: manuel.lazaro@unir.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9519-4113>
- IDURRE LAZCANO (Bilbao – España, 1975). Doctora encargada de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y directora del Instituto de Estudios de Ocio; Universidad de Deusto; Bilbao; España. Dirección: Avenida de las Universidades, 24, 48007 - Bilbao. Telf.: 944139000 E-mail: ilazkano@deusto.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6746-0357>
- JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE (Bilbao – España, 1964). Profesor titular. Estudios sobre Antiguo Testamento; Hermenéutica e interpretación bíblica; Estudios sobre las religiones y análisis del fenómeno religioso en la sociedad secular. Facultad de Teología; Universidad de Deusto. Dirección: Avda. Universidades 24, 48007 Bilbao, Bizkaia (España). Telf. (+34) 944 139 346. E-mail: jleon@deusto.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9574-1834>
- DINGYUAN LIU (Henan-China, 1996). Doctorado de Tradición Literaria, Cultura Escrita y Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca. Dirección: Patio de Escuelas Menores. 37008 Salamanca.
- QIAONAN LIU ZHAO (Madrid – España, 1975). Doctora de Tradición Literaria, Cultura Escrita y Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca. Dirección: Paseo de Las Artes, 21, Portal 12, AA, Pinto Madrid. Tel: (+34)651 588 353. E-Mail: espeliu@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-0452-0309>
- ANGEL LUIS LORENZO FRANCISCO (Cáceres – España, 1977) Subdirector del Instituto Superior de Ciencias Religiosas "Santa María de Guadalupe". Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor asociado a la Universidad de Extremadura. Cáceres, España. Dirección: San Juan de Dios, 3, 10004 Cáceres. Telf.: 686978706. E-mail: aluis.iscr@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3035-6142>

- AURORA MADARIAGA (Bilbao – España, 1968). Doctora encargada de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas e Investigadora Principal del Grupo Ocio, Cultura y Turismo para la Transformación Social; Universidad de Deusto; Bilbao; España. Dirección: Avenida de las Universidades, 24, 48007 - Bilbao. Telf.: 944139075 E-mail: [aurora.madariaga@deusto.es](mailto:aurora.madariaga@deusto.es) . Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8369-2780>
- JOAQUÍN MARTÍNEZ SERRATS (Madrid – España, 1984). Director académico de CEDEU, Centro de Estudios Universitarios. Centro Universitario Adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos. Dirección: C/ José Picón, 7 Madrid. Telf: 638 144 670. E-mail: [j.martinezserrats@cedeu.es](mailto:j.martinezserrats@cedeu.es). Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-4509-8538>
- CLAUDIA MESSINA ALBARENQUE (Buenos Aires – Argentina, 1967). Profesora Contratada Doctora de Psicología Evolutiva y de la Educación; Facultad de Formación de Profesorado y Educación; Universidad Autónoma de Madrid, España. Dirección: c/Francisco Tomás y Valiente, 3, Madrid. Telf.:(+34) 914974408. E-mail: [claudia.messina@uam.es](mailto:claudia.messina@uam.es). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0212-5320>.
- ALEJANDRO MIRANDA MONTECINOS (Santiago - Chile, 1976), Profesor investigador; Facultad de Derecho; Universidad de los Andes, Chile. Dirección: San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 226181836. E-mail: [amiranda@uandes.cl](mailto:amiranda@uandes.cl). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>
- SUSANA MIRÓ LÓPEZ (Madrid – España, 1971). Profesora Doctora en Humanidades y Ciencias Sociales en el Departamento de Formación Humanística de la Universidad Francisco de Victoria. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España). Telf: 91 3248064. E-mail: [s.miro@ufv.es](mailto:s.miro@ufv.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7373-2427>
- ÁLVARO MORALEDA Ruano (Madrid – España, 1987). Profesor Facultad de Educación; Universidad Camilo José Cela, España. Dirección: C. Castillo de Alarcón, 49, Villafranca del Castillo, 28692 Madrid. Telf: (+34) 918153131 Email: [amoraleda@ucjc.edu](mailto:amoraleda@ucjc.edu). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3638-8436>
- TXUS MORATA García (Teruel – España 1959). Profesora Titular de la Universidad Ramon Llull. Doctora en Pedagogía. Docente de la Facultat de Educación Social y Trabajo Social Pere Tarrés- URL. Directora de la Cátedra de Ocio Educativo y Acción Sociocultural, España. Dirección: Calle Santaló, 37, 08021 Barcelona. Tel. 93 415 25 51. E-mail: [tmorata@peretarrés.url.edu](mailto:tmorata@peretarrés.url.edu). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8898-183X>
- CEFERINO MUÑOZ MEDINA (Mendoza – Argentina,1981). Doctor en Filosofía. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor JTP de Historia de la Filosofía Medieval en la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). E-mail: [ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X>

- PIOTR MUSIEWICZ (Cracovia – Polonia, 1980). Profesor adjunto. Religión y política; Iglesia y modelos de Estado; Secularización; Evangelización; Doctrina social de la Iglesia; Filosofía política. Akademia Ignatianum de Cracovia. Dirección: C/ Kopernika, 26, 31-501 Cracovia (Polonia). Telf. (+48) 12 39 99 699. E-mail: piotr.musiewicz@ignatianum.edu.pl. Orcid: 0000-0001-8725-7412.
- M<sup>a</sup> DEL CARMEN ORTEGA NAVAS (Madrid – España, 1964). Profesora Contratada Doctora; Departamento de Teoría de la Educación y Pedagogía Social; Facultad de Educación; Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Dirección: C/ Juan del Rosal, 14, 28049 Madrid. Telf: (+34) 913988873. Email: cortega@edu.uned.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5651-1262>
- EVA PALASÍ LUNA (Molins de Rei – España, 1975). Profesora Asociada. Doctora por la Universidad Ramon Llull. Docente de la Facultat de Educación Social y Trabajo Social Pere Tarrés-URL. Investigadora de la Cátedra de Ocio Educativo y Acción Sociocultural, España. Dirección: Calle Santaló, 37, 08021 Barcelona. Tel. 93 415 25 51. Email: epalasi@peretarrés.url.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6289-763X>
- VERÓNICA PALASÍ LUNA (BARCELONA – ESPAÑA, 1985). Educadora Social. Investigadora Cátedra de Ocio Educativo y Acción Sociocultural de la Facultat de Educación Social y Trabajo Social Pere Tarrés – URL, España. Dirección: Calle Santaló, 37, 08021 Barcelona. Tel. 93 415 25 51. Email: veropalasi@gmail.com
- MARIO ANDRÉS PEÑARANDA QUINTANA (Bogotá – Colombia, 1979). Profesor de tiempo completo; Facultad de Teología; Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Dirección: Calle 12c # 71b-61 torre 4 apto 402, Conjunto Davinci, Bogotá. Telf.:(+57)3138533570; gevalente@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7561-378X>
- MARÍA VICTORIA PÉREZ DE GUZMÁN PUYA. Profesora Titular de Universidad. Facultad de Ciencias Sociales; Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, España. Dirección: Carretera de Utrera, Km. 1 (CP 41013) Telf.:(+34) 608213205. E-mail: mvperpuy@upo.es; <https://orcid.org/0000-0003-1421-1397>
- JOSÉ VICENTE PESTANA (Caracas – Venezuela, 1970). Profesor Agregado. Departament de Psicologia Social i Psicologia Quantitativa, Universitat de Barcelona. Dirección: Campus Mundet. Passeig de la Vall d’Hebron 171, Ed. de Ponent, desp. 2404, 08035 Barcelona. Telf.: (+34) 933125176. E-mail: jvpestana@ub.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8329-0650>
- MARÍA VICTORIA PÉREZ DE GUZMÁN PUYA (Córdoba – España, 1973). Profesora Titular de Universidad. Facultad de Ciencias Sociales; Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, España. Dirección: Carretera de Utrera, Km. 1 (CP 41013) Telf.: (+34) 608213205. E-mail: mvperpuy@upo.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1421-1397>
- PABLO PÉREZ ESPIGARES (Granada – España, 1981). Profesor Adjunto. Historia de las ideas políticas; Ideas políticas contemporáneas; Humanismo y ética básica. Departamento de Humanidades y Filosofía; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Avda. de las Universidades s/n., 41704 Dos Hermanas, Sevilla (España). Telf. (+34) 955 641 600. E-mail: pabloperez@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1105-3848>.

- MOISÉS PÉREZ MARCOS (Benavides de Órbigo, León – España, 1980). Profesor agregado (estable) de la Facultad de Teología san Vicente Ferrer, Universidad Católica de Valencia. *Academic visitor en el Ian Ramsey Centre for Science and Religion* de la Universidad de Oxford, Dirección: Carrer de la Sènia 10, 46001, Valencia. E-mail: moises.perez@ucv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8594-6097>
- LÉO PERUZZO JÚNIOR (Guaporé, Rio Grande do Sul, 1986). Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Educação e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR e Professor da Faculdade Franciscana do Paraná - FAE. Endereço: Rua Imaculada Conceição, 1155, Bairro Prado Velho, CEP 80215-901, Curitiba, Paraná, Brasil. Tel. 55 (41) 3271-2626. E-mail: leoperuzzo@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3084-5170>
- ANA PONCE DE LEÓN ELIZONDO (La Rioja – España, 1957). Catedrática de Universidad; Facultad de Letras y de la Educación; Universidad de La Rioja, Dirección: c/ Luis de Ulloa s/n, Edificio Vives, 26004 Logroño, España. Telf.: (+34) 941299329. E-mail: ana.ponce@unirioja.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4622-8062>
- MANUEL PORCEL MORENO (Granada – España, 1988). Profesor Ayudante Doctor. Departamento de Humanidades y Filosofía; Facultad de Teología de Granada; Universidad Loyola Andaluza. Dirección: Campus Universitario Cartuja, C/ Profesor Vicente Callao, nº. 15, Apdo. 2002 – 18080 – Granada (España). Telf. (+34) 958 614 143. E-mail: mporcel@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>.
- M<sup>a</sup> DEL PILAR QUIROGA MÉNEZ (Ponferrada, León – España, 1965). Profesor de tiempo completo; Facultad de Psicología; Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. Dirección: C/ Compañía, 5, 37002 Salamanca. Tel. (34) 923277150. E-mail: mpquirogame@upsa.es. Orcid: <https://Orcid.org/0000-0001-6408-8855>
- TERESA REBOLLEDO GÁMEZ (Sevilla – España, 1988). Profesora Contratada Doctora de Educación Social, Ética y deontología profesional, Atención a la Diversidad e Intervención socioeducativa. Departamento de Educación y Psicología Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Pablo de Olavide, España. Dirección: Carretera de Utrera, km. 1, 41013 Sevilla. Telf.: (+34) 954348969. E-mail: tjrebgam@upo.es. <https://orcid.org/0000-0002-1425-0743>
- EDWIN FERNANDO REINA HERRERA (Bogotá – Colombia, 1982). Doctorando en Humanidades para el mundo contemporáneo; Universidad CEU San Pablo, Madrid, España. Doctorando en Teología; Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Dirección: Carrera 5M #48X-16 sur, Bogota. Tel.: +573102263837. E-mail: edwinfreina@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7323-9280>
- M<sup>a</sup> PILAR RODRIGO MORICHE (Madrid – España). Profesora Ayudante Doctor del departamento de pedagogía; facultad de formación de profesorado y educación; Universidad Autónoma de Madrid. Dirección: C/ Francisco Tomás y Valiente, 3. Universidad Autónoma de Madrid · 28049 Madrid, España. Telf.: (+34) 91 497 84 86; E-mail: pilar.rodrigo@uam.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6513-0899>

- ROCÍO RODRÍGUEZ-CASADO (Sevilla – España, 1986). Profesora Contratada Doctora-Permanente Laboral del Departamento de Educación y Psicología Social de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Pablo de Olavide. Dirección: Ctra. Sevilla-Utrera, km.1. Edificio 14. CP:41013 (Sevilla-España). E-mail: mrrodcas@upo.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8263-6154>
- LIDIA RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (Valencia – España, 1968). Doctora encargada. Estudios culturales de la Biblia; Exégesis feminista de la Biblia Hebrea; Análisis del fenómeno religioso en la sociedad secular. Facultad de Teología; Universidad de Deusto. Dirección: Avda. Universidades 24, 48007 Bilbao, Bizkaia (España). Telf. (+34) 944 139 000. E-mail: lidia.rodri-guez@deusto.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0844-0222>
- LEONARDO RUIZ-GÓMEZ (Querétaro – México, 1986), Profesor investigador; Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México. Dirección: Jerez 10, Insurgentes Mixcoac, Benito Juárez, 03920. Telf: (+52) 5543399882. E-mail: leruiz@up.edu.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8229-713X>
- EVA SANZ-ARAZURI (Logroño – España, 1976). Catedrática de Universidad de Didáctica de la Expresión Corporal; Facultad de Letras y de la Educación; Universidad de La Rioja, España. Dirección: Luis de Ulloa, 2, 26004 Logroño. Telf.: (+34) 942299288. E-mail: eva.sanz@unirioja.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3035-8751>
- FELIPE SCHWEMBER AUGIER (Santiago – Chile, 1976), Profesor investigador; Faro - Núcleo Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad del Desarrollo, Chile. Dirección: Avenida La Plaza 680, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 225785330. E-mail: felipe.schwember@udd.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>.
- IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO (Santiago – Chile, 1970). Profesor Adjunto. Filosofía Política, Ética, Secularidad y Religiones. Director del Departamento de Humanidades y Filosofía; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Avda. de las Universidades s/n., 41704 Dos Hermanas, Sevilla (España). Telf. (+34) 955 641 600 Ext: 2538. Email: isepulveda@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7919-1011>.
- CARLOS SOLER FERRÁN (Tarragona – España, 1959). Profesor titular; Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades; Universidad Internacional de la Rioja, España. Miembro del Grupo de Investigación Cultura, Religión y Derechos Humanos [CRDH-01 UNIR]. Dirección: Av. de la Paz, 137, 26006 Logroño, La Rioja, España. Telf: (+34) 941 20 97 43; carlos.solerferran@unir.net Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9455-962X>
- ROBERT ALAN STEBBINS (Rhineland WI – USA, 1938). Profesor Emérito. Faculty of Arts, Department of Sociology, University of Calgary. Dirección: 2500 University Drive NW, Calgary Alberta T2N 1N4 Canadá. Telf.: +1 (403) 239-2138. E-mail: stebbins@ucalgary.ca. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6192-355X>
- MANFRED SVENSSON (Jönköping – Suecia, 1978), Profesor investigador; Facultad de Filosofía y Humanidades; Universidad de los Andes, Chile. Dirección: San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 226181443. E-mail: msvensson@uandes.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>.

- IVÁN-DARÍO TORO-JARAMILLO (Medellín – Colombia). Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Campus Laureles, Circular 1a 70-01; Tel. +57-3012415656); coordinador de la línea de investigación: Humanismo y Organizaciones, del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura; investigador senior (Min-ciencias). E-mail: ivandario.toro@upb.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>.
- LUZIO URIARTE GONZÁLEZ (Bilbao – España, 1958). Doctor Encargado. Eclesiología; Teología Fundamental; Sociología de la Religión; Análisis del fenómeno religioso en la sociedad secular; Pluralismo religioso y diálogo interreligioso. Facultad de Teología; Universidad de Deusto. Avda. de las Universidades 24. 48007 Bilbao, Bizkaia (España). Telf. (+34) 944 139 000. E-mail: luzio.uriarte@deusto.es. <https://orcid.org/0000-0002-0164-8656>
- MIGUEL URRÁ CANALES (Madrid – España, 1981) Investigador María Zambrano, distinguido por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea – NextGenerationUE; Programa de Trabajo Social, Facultad de Derecho; Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España. Dirección: Obispo Trejo, 2, 28040 Madrid. Telf.: (+34) 717702765. E-mail: miguel.urra@der.uned.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7066-7220>.
- JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA (Madrid – España, 1968). Profesor titular de universidad; Facultad de Derecho; Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España. Dirección: Calle Obispo Trejo, 2, 28040, Madrid. Telf.: (+34)3988059. E-mail: jcutrera@der.uned.es. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9030-4734>
- MARÍA ÁNGELES VALDEMOROS SAN EMETERIO (Logroño – España, 1967). Profesora Titular de Universidad. Facultad de Letras y de la Educación. Departamento de Ciencias de la Educación. Área de Teoría e Historia de la Educación. Universidad de La Rioja, España. Dirección: C/ Luis de Ulloa, 2. 26004 Logroño (La Rioja). Telf.: (+34) 610 214 749. E-mail: maria-de-los-angeles.valdemoros@unirioja.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7389-4039>
- JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA (Viña del Mar – Chile, 1983), Profesor Asociado; Facultad de Artes Liberales; Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Dirección: Avenida Padre Hurtado 750, Viña del Mar, Valparaíso. Telf.: (+56) 957867747. E-mail: jvaldivia@uai.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4502-0713>.
- PALOMA VALDIVIA-VIZARRETA (Ica – Perú, 1975). Profesora Lectora Serra Hunter del Departamento de teorías de la educación y pedagogía social; Facultad de Educación; Universitat Autònoma de Barcelona, Dirección: Edificio G, Plaça del Coneixement, Campus UAB, 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) Telf.: (+34) 93 581 18 34; E-mail: Paloma.Valdivia@uab.cat. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1499-5478>
- RAFAEL VALENZUELA (Lima – Perú, 1981). Profesor Lector Serra Húnter en Psicología Social; Universitat de Barcelona, España. Dirección: Paseo de la Vall d'Hebrón, 171, 08035 Barcelona. Telf.: (+34) 933125186. E-mail: rvalenzuela@ub.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9935-1745>

- TATIANA CATALINA VARGAS PINTO (Santiago – Chile, 1976), Profesora investigadora; Facultad de Derecho; Universidad de los Andes, Chile. Dirección: San Carlos de Apoquindo 2200, Las Condes, RM. Telf.: (+56) 226181459. E-mail: [tatianavp@uandes.cl](mailto:tatianavp@uandes.cl). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0728-3846>
- MARTA VELA GONZÁLEZ (Coslada, Madrid – España, 1985). Profesora titular, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Área de Música, Universidad Internacional de La Rioja, Logroño, España. Dirección: Av. de la Paz 137, 26002, Logroño, España. E-mail: [marta.vela@unir.net](mailto:marta.vela@unir.net). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5700-6767>
- RAQUEL VERA GONZÁLEZ (Alicante – España, 1979). Profesor de tiempo completo; Departamento de Formación Humanística; Universidad Francisco de Vitoria, Pozuelo de Alarcón-Madrid, España. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España). Telf.: +34 91 324 80 64. E-mail: [raquel.vera@ufv.es](mailto:raquel.vera@ufv.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1299-4474>
- SUSANA VILLALUENGA DE GRACIA (Toledo-España). Profesora Contratada Doctor a tiempo completo. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Castilla La Mancha, Toledo, España. Dirección: Cobertizo de San Pedro Mártir, s/n, 45071, Toledo. España. Tlf. +34 682122255. E-mail: [susana.villaluenga@uclm.es](mailto:susana.villaluenga@uclm.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7131-059X>
- EFRÁIN VILLAMOR Herrero (Bilbao – España, 1986). Profesor a tiempo completo; Facultad de Lenguas Extranjeras; Universidad de Teikyo. Dirección: Universidad de Teikyo Departamento de Lenguas Extranjeras 359 Otsuka Hachioji City, Tokyo (Hachioji Campus) (Japón). Telf.: (+81) 0905422667. E-mail: [evillamor@usal.es](mailto:evillamor@usal.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8274-3750>
- FERNANDO VIÑADO OTEO (Zaragoza – España, 1966). Vicerrector de Alumnos y Formación Integral. Profesor de Antropología en la Facultad de Derecho, Empresa y Gobierno. Universidad Francisco de Vitoria. Dirección: Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España). Telf: 91 3248064. E-mail: [f.vinado@ufv.es](mailto:f.vinado@ufv.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2178-1750>
- ÁNGEL VIÑAS VERA (Jerez de la Frontera – España, 1974). Profesor Adjunto. Humanismo y Ética básica; Antropología educativa y ética profesional; Pensamiento social cristiano. Departamento de Humanidades y Filosofía; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Avenida de las Universidades s/n., 41704 Dos Hermanas, Sevilla (España). Telf. (+34) 955 641 600. E-mail: [avinas@uloyola.es](mailto:avinas@uloyola.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>.
- MARIO WENNING (Dinslaken – Alemania, 1978). Profesor Titular. Filosofía social y política; Filosofía intercultural; Estética. Departamento de Humanidades y Filosofía; Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Avda. de las Universidades s/n., 41704 Dos Hermanas, Sevilla (España). E-mail: [mwenning@uloyola.es](mailto:mwenning@uloyola.es). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0676-0425>.

ELIAS WOLFF (Curitiba – Brasil, 1965). Professor de tempo completo; Programa de Pós-Graduação em Teologia; Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Brasil. Dirección: Rua Alferes Poli, 3390 - Curitiba, PR. Whats (55) 41 997944415.

E-mail: p.eliaswolff@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-2479-2340>

PENG ZHANG (Hebei-China, 1993). Doctorado de Tradición Literaria, Cultura Escrita y Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca. Dirección: Patio de Escuelas Menores. 37008 Salamanca.

ARIEL ALBERTO ZOTTOLA (Tucumán – Argentina, 1979). Consejero General de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Estado de Israel 1810, San Miguel de Tucumán, Argentina Tel: (54) 381 4150141. E-mail: arizottola79@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-8416-4357>.



## 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](mailto:publicaciones@diocesiscoriacaceres) (usar preferentemente).

